

Научная статья
УДК 1(091):141.1
<https://doi.org/10.24158/fik.2021.12.3>

От трансцендентализма Канта к идеализму Фихте

Светлана Михайловна Малкина

Саратовский национальный исследовательский государственный университет, Саратов, Россия,
malkinasm@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7121-5832>

Аннотация. В статье анализируется проблема единства и дивергенции в традиции немецкого классического идеализма. Внимание сосредоточено на проблеме перехода от трансцендентального идеализма И. Канта к трансцендентальному идеализму И.Г. Фихте. Рассматривается отношение Фихте к философии Канта, а также роль К.Л. Рейнгольда в рецепции Фихте идей Канта. Делается вывод, что ключевая для «Критики чистого разума» Канта сцена суда над разумом могла послужить основой для возникновения и развития идеи Фихте о самоидентификации сознания как основоположения наукоучения, определенного «трансцендентальным опытом». Понятие сознания у Фихте представляет собой онтологизацию кантовской идеи трансцендентального единства апперцепции. Фихте переносит акцент с разума на волеие, тем самым идеологически уже соответствуя не философии эпохи Просвещения, а романтизму.

Ключевые слова: трансцендентальный идеализм, Кант, Фихте, суд разума, романтизм, трансцендентальный субъект, свобода, идеализм

Для цитирования: Малкина С.М. От трансцендентализма Канта к идеализму Фихте // Общество: философия, история, культура. 2021. № 12. С. 30–35. <https://doi.org/10.24158/fik.2021.12.3>.

Original article

From Kant's transcendentalism to Fichte's idealism

Svetlana M. Malkina

Saratov National Research State University, Saratov, Russia,
malkinasm@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7121-5832>

Abstract. The article analyzes the problem of unity and divergence in the tradition of German classical idealism. The attention is focused on the problem of transition from the transcendental idealism of I. Kant to the transcendental idealism of I.G. Fichte. It reviews the relation of Fichte to Kant's philosophy, as well as the role of Reinhold in Fichte's reception of Kant's ideas. It is concluded that the key scene for Kant's "Critique of Pure Reason", the scene of the tribunal of reason, could serve as the basis for Fichte's idea of the self-identity of consciousness as the foundations of scientific teaching, defined by "transcendental experience". Fichte's concept of consciousness is an ontologization of Kant's idea of the transcendental unity of apperception. Fichte shifts the emphasis from reason to will, thereby ideologically already corresponding not to the era of the Enlightenment, but to Romanticism.

Keywords: transcendental idealism, Kant, Fichte, tribunal of reason, romanticism, transcendental subject, freedom, idealism

For citation: Malkina S.M. (2021) From Kant's transcendentalism to Fichte's idealism. *Society: Philosophy, History, Culture*. (12), 30–35. Available from: [doi:10.24158/fik.2021.12.3](https://doi.org/10.24158/fik.2021.12.3) (In Russian).

Немецкая классическая философия – так в советской и российской философской литературе называется этап развития немецкой философии XVIII–XIX веков, представленный учениями Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Л. Фейербаха. В европейской же литературе принято выделять немецкий классический идеализм, или немецкий идеализм (*Deutscher Idealismus*), включающий критический идеализм Канта, субъективный идеализм Фихте, объективный идеализм Шеллинга и абсолютный идеализм Гегеля. Однако можем ли мы действительно объединить этих философов в единое направление? Это большой вопрос. И идеологически, и методологически мы встречаем водораздел, который проходит между Кантом и всеми остальными идеалистами. Это разделение между философией Просвещения, идеи которой развивает Кант, и движением романтизма, к которому принадлежат все остальные. В линии немецкого идеализма мы находим уже не столько культ разума и научной строгости, сколько идею превосходения в устремленности к Абсолюту. Философские различия также сильны – между трансцендентализмом и идеализмом, между гносеологической постановкой вопроса и онтологической ее трактовкой.

При всем том, что невозможно не признать основополагающую роль философии Канта в формировании традиции немецкого идеализма, включая идею действующей силы, активности субъекта, новую трактовку через противопоставление разума природе идеи свободы, которая не дается в непосредственном виде, а должна быть обретена и реализована в практической деятельности, у многих историков философии мы встречаем расхождения в отнесении этих мыслителей к содержательным разделам философии: Ф. Коплстон И. Канта относит к представителям философии Нового времени, поэтому помещает раздел о нем в 6 том своих трудов и озаглавливает его «От французского Просвещения до Канта» («From the French Enlightenment to Kant»), сопрягая его с темами, касающимися французского и немецкого Просвещения, подъема философии истории; описание идей представителя немецкого идеализма размещено им в 7 томе, озаглавленном «Современная философия: от посткантовских идеалистов до Маркса, Кьеркегора и Ницше». Дж. Реале и Д. Антисери также разводят интересующих нас философов: Кант оказывается в третьем томе в разделе «Кант и обоснование трансцендентальной философии», а все остальные – в четвертом, в двух разделах: «Романтическое движение и формирование идеализма» (Новалис, Шлейермахер, Шиллер, Гете, Фихте, Шеллинг) и «Абсолютный идеализм Гегеля». Эта схема, как мы видим, более гибридная, поскольку смешивает разделение по идеологическим направлениям (Просвещение – романтизм) и по философским основаниям (трансцендентализм – идеализм).

На этом фоне особенно интересным оказывается сопоставление философских текстов Канта и Фихте, поскольку именно между ними и лежит этот водораздел. Сам Фихте, что примечательно, вовсе не стремился изначально к разрыву с кантовской философией. Напротив, как отмечает исследователь жизни и учения мыслителя К. Фишер, Фихте собирался подробнейшим образом изучить идеи Канта, переосмыслить их: «Я посвящу этой философии по меньшей мере несколько лет моей жизни, и все, что я отныне в течение нескольких лет буду писать, будет только о ней. Она невероятно трудна, и ее непременно нужно сделать более легкой» (Фишер, 2004: 147). Другой ученый-исследователь наследия Фихте, Б.В. Яковенко пишет, что «Критика чистого разума» стала настоящим откровением для Фихте, своего рода практикой себя, в ней он открыл горизонт свободы, подтверждением чему являются собственные слова философа: «Я принял более благородную мораль и, вместо того, чтобы заниматься вещами вне меня сущими, стал заниматься больше самим собою. Это дало мне такой покой, какого я еще никогда не испытывал; я пережил, несмотря на неустойчивое положение, самые блаженные дни моей жизни... Согласно моему плану, в моем теперешнем произведении и в том, которое за ним последует, – причем они будут предназначаться, конечно, только для ученых мыслителей, – я постараюсь только и только о том, чтобы изложить возможно популярнее именно эти основоположения и при помощи красноречия дать им силу влиять на человеческое сердце. Такое занятие состоит в чрезвычайно тесной связи с делом проповедника» (Яковенко, 2004: 53–54). По словам Куно Фишера, в Фихте вообще с большой силой проявился талант проповедника – только проповедь его философского содержания (Фишер, 2004: 128). Впрочем, сама эта пылкость уже несколько входит в противоречие с той дисциплиной разума, которую предложила кантовская философия, что было уже как бы первым шагом к той трансформации, которую претерпит кантовский трансцендентализм в философии Фихте.

Б.В. Яковенко, исследуя природу увлечения Фихте философией Канта, отмечает, что когда мыслитель начинает разъяснять, что именно он имеет в виду под кантовской философией, которую он так истово собрался проповедовать миру, выясняется, что это... некое тайное учение Канта, о котором тот по тем или иным причинам не упомянул в своих текстах: «Согласно моему глубокому убеждению, Кант только наметил истину, но не изложил и не доказал ее. Этот удивительный, в своем роде единственный человек либо обладает способностью пророчествовать истину, не сознавая ее собственных оснований, либо он недостаточно высоко ценит свою эпоху, для того чтобы сообщить ей их, или же он побоялся навлечь на себя при своей еще жизни сверхчеловеческое почитание, которое рано или поздно должно было возникнуть по отношению к нему... Существует только один первичный факт человеческого духа, который обосновывает общую философию и обе ее отрасли, теоретическую и практическую философию. Кант знает, конечно, этот факт, но он нигде его не высказал; кто найдет этот факт, тот изложит философию как науку» (Яковенко, 2004: 66–67).

Впрочем, у этого эзотерического Канта было вполне определенное имя. Дело в том, что Фихте не только ознакомился с работами самого Канта, но и читал сочинения одного из популяризаторов кантовской философии того времени, К.Л. Рейнгольда, издавшего в 1786 г. «Письма о кантовской философии», высоко оцененные Кантом, а в 1789 году – собственное сочинение «Опыт новой теории человеческой способности представления». Там Рейнгольд уже пытается

прояснить то, что, по его мнению, осталось у Канта непроясненным – понятие сознания, подразумеваемая при этом трансцендентальное единство апперцепции, делаая его основанием. Суть этого фундаментального положения, или принципа сознания (*Satz des Bewusstseins*), Рейнгольд усматривал в следующем. Сознание, с одной стороны, наделено способностью отличать представление от того, что представляют (от представляемого), и от того, кто осуществляет представление (от представляющего субъекта). С другой стороны, сознание связывает эти моменты, поскольку они внутренне едины, ибо существуют только в представлении. Рейнгольд усматривает в представлении единство чувственности и рассудка, объективного и субъективного. Сознание, как отмечает Рейнгольд, невозможно без представления. Но и представление невозможно без сознания, ибо «природа представления, собственно, состоит в отношении друг к другу субъекта и объекта через посредство объединяющихся в представлении материи и формы»¹. В своей работе Рейнгольд формулирует мысль, что философию надо последовательно развить из одного принципа – этим принципом как раз и оказывается «принцип сознания»².

Заметим, что между идеями Фихте и Рейнгольда гораздо больше сходства, чем между Фихте и Кантом, именно у Рейнгольда мы находим ту «эзотерическую версию философии Канта», о которой Фихте пишет в письме Нитгаммеру по поводу прочтения работы Г.Э. Шульца «Энезидемус, или об основаниях г-ном Рейнгольдом в Йене построенной элементарной философии». Неслучайно затем уже, когда Фихте развивает собственное учение, Рейнгольд увлекается его философией.

Есть точка зрения, что проект Фихте можно рассматривать в чем-то как критику кантианства изнутри самой философии Канта. В частности, Ф. Коплстон (Коплстон, 2004: 24) полагает, что различные версии трансцендентализма в немецком идеализме формируются из отношения к вещи в себе. С точки зрения Фихте, вещь в себе представляет собой противоречивое понятие в философии Канта: оно не может рассматриваться как причина феномена (поскольку тогда мы применяем категорию причины за пределами сферы феноменов), а если считать вещь в себе непознаваемой сущностью, то это будет догматическим суждением. Собственно, итогом становится логичный вывод идеализма о вещах как продуктах нашего мышления. Однако для того, чтобы увидеть это противоречие, надо выйти за пределы собственно кантианской постановки вопроса в области теории познания в область онтологического разговора о вещи в себе. Действительно, в этом вопросе уже осуществлен онтологический переход, свойственный немецкому идеализму, которого нет у самого Канта, рассматривавшего проблемы прежде всего в гносеологической перспективе. Для Канта онтологический разговор о вещи в себе попадает в категорию диалектики – с этой точки зрения абсолютно логично онтологический дискурс о вещи в себе должен вести к противоречиям. Поэтому вряд ли можно назвать это внутренней критикой кантианства, если только мы не имеем дело с уже трансформированной философией Канта.

С другой стороны, связи философии Фихте с кантовской философией даны как будто в непосредственности, Фихте не только ссылается на Канта, но и заимствует положения его практической философии. В связи с этим представляет интерес то, как проект наукоучения Фихте связан с философией Канта, какие аспекты последней позволили осуществить этот замысел. То есть попробуем рассмотреть не философию Фихте как продолжателя философии Канта, а потенциальное фихтеанство кантианской философии.

В «Критике чистого разума» для решения судьбы метафизики Кант учреждает суд (*der Gerichtshof*) (Малкина, 2015), который, с одной стороны, подтвердил бы справедливые требования разума (и показал бы, что метафизика в принципе возможна), а с другой – ограничил бы излишние и необоснованные притязания разума. Сцена суда организует весь замысел критической философии, поскольку решение должно быть вынесено не властно-догматически, а опираясь на законы самого разума. Как отмечают Ж. Делез и Ф. Гваттари, фигуру Судьи можно даже назвать *концептуальным персонажем* философии Канта, поскольку именно сцена суда организует движение его философской мысли (Делез, Гваттари, 2009: 84). В роли Судьи (*der Richter*) выступает разум, однако парадокс ситуации заключается в том, что разум же одновременно является и подсудимым, и источником «вечных и неизменных» законов (*ewigen und unwandelbaren Gesetzen*). Таким образом, именно эта сцена суда, где разум дан одновременно как субъект и как объект, может быть прочитана в «фихтеанском ключе», где в основу кладется самоотждествленность Я как субъекта и объекта. Этот суд является одной из иллюзий чистого разума, поскольку разум как трансцендентальный субъект разворачивается в процессе его же критики. В этой само-

¹ Reinholdt K.L. Versuch einer Neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungsvermögens. Darmstadt, 1963. 579 s.

² История философии: Запад – Россия – Восток : учебное пособие в 4 кн. / под редакцией проф. Н.В. Мотрошиловой. М., 1996. Книга 2: Философия XV–XIX вв. С. 395.

тождественности разума, данного одновременно и как субъект, и как объект, создается впечатление, что речь идет о каком-то «трансцендентальном опыте» наподобие декартовского акта *cogito*, но у Канта это не опыт, а *дедукция* априорных способностей. Мы говорим об этой сцене, как будто разум реально существует и потому судит себя, однако парадокс в том, что у Канта разум высвечивается как производное от этой сцены, лишь по видимости предшествуя ей. ИмPLICITно, будучи видимостью, эта сцена содержит в себе возможность онтологизации, как и остальные иллюзии чистого разума. Как, очевидно, и истолковывает это место Фихте, превращая суд над разумом в самоотождественность Я как основоположение наукоучения, основанное на своего рода «трансцендентальном опыте».

Для Канта эта сцена суда важна еще и в том смысле, что она организует исследование разума не эмпирически, а трансцендентально-дедуктивно. Кант заимствует из юридической практики различие вопроса о праве (*quid juris*) от вопроса о факте (*quid facti*)¹. Это приводит его к постановке вопроса не о фактическом устройстве разума (этот вопрос мог бы рассматриваться эмпирической психологией и не иметь всеобщности и необходимости, как и содержание любой эмпирической науки), а о его правах и справедливости его притязаний. Именно метафора суда разума трансформирует поле метафизики. Как отмечает М.Ч. Пьеватоло, в результате деятельность разума является не основополагающей, а юрисдикционной: «Задача разума – не заложить основание для наших систем теоретического и практического знания, но скорее легитимировать их» (Pievatolo, 1999: 311). И в этом также происходит изменение, которое делает возможным фихтеанскую философию. Поскольку Фихте, в отличие от Канта, заменяет юридический смысл критики на обоснование в онтологическом смысле, не как выявление условий возможности, а как действительное основание. И, в отличие от Канта, занимающегося дедукцией, Фихте все те же проблемы в тех же зачастую понятиях рассматривает, исходя из опыта сознания, своего рода трансцендентального опыта. Философия Фихте возвращает онтологизм мышления, хотя и особенного рода, базирующийся на бытии сознания, собственно, и порождая дискурс немецкого идеализма. Методологически дедукция Канта в немецком идеализме заменяется генезисом, и начало этому положено было Фихте.

Фихте, по видимости, продолжает трансцендентальный проект Канта, вроде бы задает тот же вопрос: каковы условия возможности научного знания. Однако производит при этом онтологизацию трансцендентального единства апперцепции, которая у Канта дедуцируется лишь как «я мыслю», сопровождающее все наши акты познания, делая его возможным. То, что у Канта является лишь априорной формой, у Фихте становится самополагающим основанием.

Как возможно познание трансцендентального субъекта у Канта? Если он является феноменом, то мы его познаем в нашей явленности к нам, а не как таковой. Если трансцендентальный субъект – ноумен, то тем более мы его познать не можем. Однако вся «Критика чистого разума» посвящена именно этому – познанию трансцендентального субъекта. Каким же образом? Трансцендентальный субъект – это не субъект, не объект познания, это дедуцированная схема как условие возможности: описание того, что должно быть, чтобы наше познание было возможно. Фихте на этот же парадоксальный вопрос отвечает иным образом: познание трансцендентального субъекта возможно именно потому, что он и субъект, и объект одновременно, сливаясь в созерцании, своеобразном «трансцендентальном опыте».

Из коперниканского поворота Канта и активности синтеза познающего субъекта Фихте делает вывод романтика: «Сознание не есть просто безжизненное и страдательное зеркало, отражающее внешние предметы, но оно само в себе обладает жизнью и силой»². Аналогичным «романтичным» образом Фихте толкует и способность воображения, которую вводит Кант: вместо акцентирования его роли в рассудочном синтезе Фихте делает приоритетной свободу: «Эта свобода воображения действительно есть реальное освобождение духовной жизни... Одно только воображение уносит нас прочь от этого возбуждения внешнего чувства и делает нас способными становиться нечувствительными к этим возбуждениям; мы отвлекаем от них наше восприятие, чтобы отдаться вполне творчеству воображения и тем самым создаем совсем иной порядок времени, совершенно свободный от порядка времени, в котором совершается чувственное развитие»³.

Еще один незаметный сдвиг мы находим в сфере практической философии. Практически буквально воспроизводя третью формулировку категорического императива, Фихте передвигает акцент с разума на волеие: «Я сам хочу самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чем-то другом и не через другое»⁴. Как мы видим, на второй план здесь

¹ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М., 1994. Т. 3. Критика чистого разума. С. 117.

² Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993. Т. 2. С. 626.

³ Там же. С. 634.

⁴ Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993. Т. 2. С. 93.

уходит всеобщность и необходимость разума, а на первый план помещается акт свободного выбора примата разума. Этот акт свободного выбора есть и у Канта, поскольку только практически, своим поведением я могу сделать выбор в пользу ноуменальности, невозможно сделать этот выбор за другого. Однако и здесь Канта больше интересует формула категорического императива как вообще исследование условие возможности свободы для человека, Фихте же обращает внимание на само действие, акт волеизъявления. Will, воля, из просто конститутивной части практического действия превращается в предельное основание. Можно было бы сказать, что Фихте – это романтизированный Кант.

Это тем более значительно, что, склеивая систему Канта, Фихте распространяет примат воли и на теоретическую философию. Как отмечает Ф. Коплстон, «возможно, мы вправе сказать, что Фихте обратил вторую “Критику” Канта в метафизику, используя в качестве средства для этого развитие им первой “Критики”» (Коплстон, 2004: 27).

За счет ресурсов диалектического мышления Фихте производит попытку склеивания кантовской раздвоенности мира, восстановления единства феноменального и ноуменального бытия человека: «Я не могу быть для себя, не будучи чем-то, и это я есмь только в чувственном мире: но я точно так же мало могу быть для себя, не будучи Я, и это я есмь только в интеллигбельном мире, который открывается перед моими глазами посредством интеллектуального созерцания. Точка объединения между обоими лежит в том, что то, что я есмь в первом, я есмь для себя только через абсолютную самодеятельность вследствие понятия»¹.

Такое «склеивание системы» Фихте предпринимает не только за счет введения самооткровенности Я как общего основания, но скрупулезно прорабатывая на его основе все элементы трансцендентального субъекта. В качестве примера рассмотрим, как Фихте интерпретирует в работе «Факты сознания» понятия пространства и времени, которые, как и Кант, полагает априорными формами, упорядочивающими созерцание. Однако показателен акцент, который ставит Фихте: «Если созерцать эту способность в ее сущности, то необходимо созерцать ее как бесконечную, ибо она бесконечна. Но для того, чтобы быть созерцаемой, она должна быть закреплена и охвачена, ибо сущность созерцания и заключается в закреплении. Поэтому самосозерцание этой способности необходимо должно быть ограничением бесконечности»². Как видим, он стремится показать диалектическую связность в каждом, даже мелком моменте, где у Канта имеет место просто дистинкция. В результате у Фихте получается определение: «Протяженность в пространстве есть не что иное, как самосозерцание своей способности быть бесконечным в созерцающем»³.

Таким образом, обращение к философии Фихте вызывает странное ощущение: мы вроде читаем кантовские выражения, формулы и даже иногда прослеживаем ходы мысли, но при этом выводы получаются не кантовские. Это можно было бы назвать ошибочным прочтением Канта, но, во-первых, как мы видели, все-таки философия Канта сама позволяет это сделать, хоть и вряд ли Кант согласился бы с подобным прочтением, а во-вторых, мы могли бы назвать Фихте в терминах Х. Блума «сильным читателем» (Блум, 1998), который не может не преломлять прочитанное собственной индивидуальностью и собственными идеями, принадлежащими уже эпохе романтизма; кантовский трансцендентализм у Фихте становится инструментом достижения целей, поставленных идеологией романтизма.

Список источников:

- Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания. Екатеринбург, 1998. 352 с.
Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. 261 с.
Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. 542 с.
Малкина С.М. Кантовский суд над разумом и проблема метафизики // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 10-2 (60). С. 98–101.
Фишер К. История новой философии : в 8 т. СПб., 2004. Т. 6: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. 723 с.
Яковенко Б.В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб., 2004. 455 с.
Pievatolo M.C. The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason // Ratio Juris. 1999. Vol. 12, iss. 3. P. 311–327. <https://doi.org/10.1111/1467-9337.00126>

References:

- Blum, Kh. (1998) *Strakh vliyaniya. Karta perechityvaniya [Fear of Influence. Rereading Map]*. Ekaterinburg. 352 p. (in Russian).
Delez, Zh. & Gvattari, F. (2009) *Chto takoe filosofiya? [What is Philosophy?]* Moscow. 261 p. (in Russian).

¹ Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения. Наукоучение 1805 г. Наукоучение 1813 г. Наукоучение 1814 г. СПб., 2006. С. 118–119.

² Фихте И.Г. Факты сознания ... С. 624.

³ Там же.

- Fisher, K. (2004) *Istoriya novoi filosofii. Vol. 6: Fikhte. Zhizn', sochineniya i uchenie* [The History of New Philosophy. Vol. 6: Fichte. Life, Writings and Teaching]. Saint-Petersburg. 723 p. (in Russian).
- Koplston, F. (2004) *Ot Fikhte do Nitsshe* [From Fichte to Nietzsche]. Moscow. 542 p. (in Russian).
- Malkina, S. M. (2015) Kant's Tribunal of Reason and Problem of Metaphysics. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki.* (10-2 (60)), 98–101 (in Russian).
- Pievatolo, M. C. (1999) The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason. *Ratio Juris.* 12 (3), 311–327. Available from: <https://doi.org/10.1111/1467-9337.00126>
- Yakovenko, B. V. (2004) *Zhizn' i filosofiya Ioganna Gotliba Fikhte* [The Life and Philosophy of Johann Gottlieb Fichte]. Saint-Petersburg. 455 p. (in Russian).

Информация об авторе

С.М. Малкина – доктор философских наук, профессор Саратовского национального исследовательского государственного университета, Саратов, Россия.
https://www.elibrary.ru/author_items.asp?authorid=375704.

Information about the author

S.M. Malkina – D.Phil., Professor, Saratov National Research State University, Saratov, Russia.
https://www.elibrary.ru/author_items.asp?authorid=375704.

Статья поступила в редакцию / The article was submitted 19.11.2021;
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing 30.11.2021;
Принята к публикации / Accepted for publication 09.12.2021.