

О. В. Бондар

СУЖДЕНИЕ КАК ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПОНЯТИЙ "Я" И "НЕ-Я" В РАННЕМ НАУКОУЧЕНИИ Г. ФИХТЕ

Статья посвящена анализу суждения как принципу построения системы в раннем наукоучении И. Г. Фихте. Автор показывает, что дискурсивная природа суждения противоречит спекулятивному принципу "абсолютного Я", в результате чего Фихте не может завершить своей системы.

Ключевые слова: суждение, рефлексия, тождество, Я, не-Я, абсолютное Я, полагание.

Исходные задачи наукоучения таковы: Канту не удалось построить цельную систему знания, так как познавательные способности были исследованы им чисто индуктивно; оттого критическая философия не имеет фундамента, на который она могла бы в должной степени опереться. Суть трансцендентальной философии заключается в том, чтобы выводить всё из Я, или трансцендентального единства самосознания. Кант, согласно Фихте, не смог до конца провести своего принципа: понятие "вещи в себе", т.е. некоего нечто, совершенно независимого от интеллигенции, но предпосылающего ей чувственный субстрат опыта, совершенно противоречит основам трансцендентальной философии. В результате самой системе недостаёт внутреннего единства: форма опытных суждений создаётся интеллигенцией, в то время как их материал черпается извне (независимо от неё). Кант исследует способность познания, индуктивно разлагая опыт на его составляющие. Сам опыт при этом не выводится, а лишь предполагается. Очевидно, что первая задача, подлежащая разрешению со стороны наукоучения, заключается в том, дабы отыскать единый фундамент человеческого знания, или первопринцип интеллигенции. В отличие от критической философии, этот принцип имел бы не обусловленное и относительное, а абсолютное значение, и все законы разума должны бы были с необходимостью вытекать из него. Каким образом можно отыскать этот абсолютный принцип?

Кант искал безусловное посредством гипотетического умозаключения; движение от обусловленного к безусловному есть суть просиллогистическое движение к обоснованию положений их всеобщим правилом. При этом само умозаключение в бесконечный регресс, так как от обусловленного можно добратся исключительно лишь к обусловленному же, но никогда не к без-

условному, потому и все выведенные положения из первой посылки умозаключения будут носить обусловленный, а не абсолютный характер. Очевидно, что этот принцип никогда не смог быть руководящей нитью исследования для Фихте, ибо движение от обусловленного к абсолютному, данное в форме умозаключения, должно было бы заключать в себе в качестве первой посылки дизъюнктивное суждение, так как в первой посылке самого умозаключения должна быть дана целокупность всех условий, из которых аналитическим путём извлекается обосновывающее их правило, что явным образом невозможно уже потому, что подобное положение, во-первых, никогда не могло бы быть дано посредством опыта, а с другой стороны, как выяснила критическая философия, такое положение вообще не может заключаться в форме суждения. Но, что ещё менее устраивает Фихте, так это то, что подобное суждение не может быть высшим принципом уже потому, что дизъюнкция условий, содержащихся в суждении, а, стало быть, составляющая материю самого суждения, не может быть доказана сама собою, так как предполагает в своей основе собственное обоснование со стороны более высокого положения. Но подлежащее обоснованию быть ни абсолютным основанием, ни первым принципом, на котором основывается выведение всех иных положений. При каком же условии возможно полагание этого принципа? Ясно, что, будучи безусловным, он должен был бы заключать собственное условие не в другом, а только лишь в себе. Первопринцип должен быть абсолютным тождеством, в котором форма обосновывает содержание, а содержание – форму. С точки зрения трансцендентальной философии всё дано исключительно в Я и посредством Я. Очевидно, Я, будучи первым принципом знания, должен предпосылать форму всех возможных суждений, будучи в при этом их содержанием. Потому этот принцип, не зависящий ни от какого иного принципа, может быть дан лишь посредством тетиического (или, в Кантовской терминологии, "бесконечного" суждения). Наше эмпирическое сознание обнаруживает в себе разнобразный материал, связь которого определяется необходимыми законами разума. При извлечении из него всего обусловленного остаётся лишь чистая форма тождества, или $A=A$. Благодаря чему возможна эта форма? А существует,

оно дано посредством интеллигенции, стало быть, положено. Мы помним, что высший принцип знания должен быть тождеством формы и содержания. $A=A$ есть содержание сознания, но форма этого тождества не основывается на полагании самого A , так как это полагание не необходимо. $A=A$ здесь значит – "А есть". Но благодаря чему оно есть? Очевидно, оно положено лишь для Я. Положение о самоидентичности A будет иметь силу лишь при условии самоидентичности того, чем оно полагается, то бишь Я. Таким образом, содержание суждения ("А есть") возможно лишь через его форму ("Я", или "Я есть"), а его форма возможна лишь через его содержание. Очевидно, что если бы существовала ещё одна другая возможная форма конституции суждений, если бы форма $A=A$ не была бы всеобщим правилом всех суждений, то взаимная положенность тождества A и Я не была бы необходимой, стало быть, и Я, как высший конститутивный принцип всякого суждения, мог бы быть не тождественным себе, а потому он мог бы быть равным не-Я. Ясно, что это гипотетическое условие на корню уничтожает возможность эмпирического сознания, ибо разрушает саму его основу, а именно полагание в Я. Положим, что имеется факт эмпирического сознания: A полагается в Я. Если $Я \neq A$, то и $A \neq A$. При этом никакое суждение невозможно. Таким образом, отсутствие самоидентичности Я ($Я=Я$, или формы необходимого основоположения) полагает отсутствие самоидентичности A ($A = A$, или содержания основоположения), а нетождество $A = A$ полагает нетождество $Я = Я$, что и требовалось доказать для в качестве абсолютно первого положения, которое требовало взаимообусловленности формы и содержания. Этот принцип гласит "Я = Я".

Принцип "Я есть Я" никоим образом не дискursивен, он имеет изначальную, а не выводимую природу. Очевидно, что таким же образом мы должны смотреть и на следующее положение наукоучения, а именно "не-Я не есть Я". Противоположение не-Я в Я столь же необходимо, как и само полагание Я. Отвлечёмся от всего эмпирически обусловленного, и будем иметь только чистую форму противоположения ("Чем больше в состоянии какой-нибудь эмпирический индивидуум отмыслить от себя, тем более приближается его эмпирическое самосознание к чистому") [1, с. 243]. Это противоположение есть всеобщая форма антитетических суждений. Антитетическими Фихте называл такие суждения, в котором вещи противопологаются друг другу согласно некоему общему признаку или свойству. Ясно, что Я и не-Я, коль скоро они образуют абсолютные противоположности, не могут содержать в себе никакого общего признака, а должны соотноситься лишь количественно: сколько реальности (действия) Я полагает в не-Я, столько

же страдания (отсутствия реальности) оно полагает в Я, и наоборот, или, другими словами, в той же мере, в которой Я полагает не-Я, Я полагает себя неположенным. Не-Я, стало быть, имеет значение лишь через Я; оно – не вещь в себе, а объект ("Для догматизма тетические положения становятся возможны лишь посредством Не-Я, а антитетические и синтетические – только посредством Я. Для критицизма, наоборот, тетические – только посредством Я, антитетические и синтетические – лишь посредством Не-Я") [2, с. 94]. Но всякий объект предполагает субъект, которому он дан. Я есть, оно полагает собственную реальность. Так как оно определяет себя благодаря исключительно форме самоидентичности, то его определяющее действие должно ведь касаться исключительно самого себя, но ни в коем случае не полагемого объекта. Всё, что полагается Я, тем самым полагается равным реальности Я. Потому в чистом полагании Я смотрит на объект как совокупность своей реальности, а не как на нечто противоположное себе, не как на не-Я. Я положено лишь постольку, поскольку оно положено в Я. Ясно, что этим суждением предпосылается либо форма непосредственного тождества самополагания Я, поскольку для самого Я более некуда полагать себя, кроме как в само Я; либо это полагание должно мыслиться как полагание эмпирического Я посредством Я абсолютного. Но эмпирическое Я неотделимо от не-Я, оно всецело обусловлено им. Первый принцип наукоучения требует тождества субъекта и предиката. При каких условиях возможно это тождество? Очевидно, оно возможно лишь благодаря чистой форме самополагания, при которой различия членов в суждении ($A=A$) носят непосредственный характер, а само суждение выдвигает лишь чистый принцип самого полагания: "Если A положено, то оно положено", ибо ясно, что без этой формулы никакое полагание было бы невозможным. Такой тип суждений выше был охарактеризован как тетический. В тетическом суждении его предметом есть абсолютное; оно не имеет основания, а само есть основание для всех положений. Фихте счёл необходимым употреблять термин "тетические", а не "аналитические", ибо, согласно учению Канта, рассудок не может ничего разложить там, где прежде ничего не связал посредством синтеза. Но должно быть ясно, что если руководствоваться тем определением аналитических суждений, которое дал Кант, то тетическое суждение окажется одновременно и аналитическим, ибо бытие субъекта такого суждения есть исключительно лишь благодаря его положенности, а потому не обусловлено никаким иным бытием, вследствие чего его особые определения уже содержатся в изначальном (тетическом) суждении.

Очевидно, что в тетическом суждении не-Я вообще не может иметь никакого места, так как его

бытие ограничено полаганием Я. Однако тут более интересно другое: каково определение самого Я? Разумеется, предметом тетического суждения не может быть эмпирическое Я, так как оно всецело зависимо от не-Я. Что делает суждение тетическим? То, что его субъект мыслится не как отдельный предмет, обусловленный со стороны бытия в пространстве и времени, а как предмет вообще, как логическое определение, характеризующееся тождеством субъекта и предиката. Отсюда следует заключение, согласно которому для субъекта подобного суждения нет ни вышестоящего рода, ни вида, а есть лишь цель. Так как Фихте мыслит всеобщность лишь как эмпирическую составность, или аналитическую сумму частей, то и на род и вид он смотрит как на многократно повторенного индивида. Но абсолютное не таково: из него всецело исключаются количественные отношения, а единство субъекта и предиката не полагается как отношение частного к общему (как, например, таким отношением не является отношение отдельного дома к пространству вообще или отдельного тела – к тяжести, цвету и т. д.).

Очевидно, что тетическое положение "Я = Я" никогда не может быть выведено посредством теоретического разума, так как последний изначально предполагает ограничение Я со стороны не-Я. Потому в начале наукоучения оно должно быть не научным положением, а волевым решением. Будем держаться выкладок наукоучения. Не-Я обладает реальностью лишь в той мере, в которой Я аффицирует себя, или страдает. Форма реальности не-Я не абсолютная, а всецело перенесённая. Почему происходит подобный перенос, почему Я ограничивает себя и тем самым полагает себя как страдательное – этого с теоретической точки зрения объяснить нельзя, но можно определить с позиции наукоучения практического. Теоретическое наукоучение имеет своей целью объяснить факт представления; всякое представление образуется из взаимодействия Я и не-Я; всякое не-Я образуется посредством самоограничения деятельности Я; полагание границы в Я суть образование не-Я. Весь вопрос заключается в том, как нам смотреть на не-Я. Полагание не-Я даётся формой антитетического суждения, его содержание образуется посредством того, что Я полагает свою реальность вне себя. Внеположность деятельности, или реальности, Я, подразумевает наличия противочлена, куда должна полагаться эта перенесённая реальность. Но ясно, что противоречие, заключённое в акте противопоставления, или антитетическом суждении, гипотетически заключает в себе двойное значение: не-Я есть либо то, что существует лишь в противопоставлении Я, в самом акте перенесения реальности, либо как то, что существует до самого Я, так как этот акт перенесения естественно предполагает объект,

или противочлен, на который она переносится. Первая позиция есть суть идеализм, вторая – догматизм. Философы-догматики полагали не-Я в качестве первичного основания интеллигенции, а из него пытались вывести Я. Ровным образом и кантианцы должны были точно так же смотреть на философию своего учителя, так как объясняли существование ощущения из аффицирующего действия вещи в себе. Но что такое эта вещь в себе? Это – не-Я, положенное до всякого Я. Но в чём заключается необходимость вещи в себе? Многообразный эмпирический материал ощущений должен иметь известный субстрат, ибо в противном случае само наличие ощущения превращается в загадку. Итак, ощущение есть то, что обосновывает вещь в себе, и теперь вот посредством вещи в себе желают обосновать ощущение. Это – осязаемое противоречие. То, что предмет аффицирует нашу чувственность, как говорит Кант, в трактовании Фихте читается как "мыслится аффицирующим". Кант ведь сам отвёл вещи в себе значение исключительно чистой идеи разума. С точки зрения конститутивных условий сознания она есть ничто и не более, чем ничто. Точно также не была понята идея трансцендентальной апперцепции. Это "Я мыслю", которое сопровождает всякий акт самосознания, не даётся путём абстрагирования от множества душевных состояний, а есть акт спонтанности, который предшествует им, и в этом смысле совершенно от них независимый.

Итак, на не-Я нельзя смотреть, как на нечто самостоятельное; оно имеет значение лишь положенного, или, точнее, противоположенного бытия. Противопоставление не-Я и его объединение с Я давалось формой антитетического и синтетического суждений; в свою очередь, оба они нуждались в тетическом суждении, где мы находим понятие абсолютного Я, или абсолютного (необусловленного) полагания Я. Очевидно, что с точки зрения теоретического наукоучения мы не можем смотреть на Я как абсолютное, ибо предпосылка теоретического наукоучения – определение Я посредством не-Я – не может быть в пределах теоретического Я ни абстрагирована, ни разрешена. Я абсолютно безусловно полагает самое себя, оно противопоставляет себе не-Я. Очевидно, что с этой точки зрения мы должны смотреть на Я как на Я конечное, ибо суть конечности и заключается в том, что её полагание есть суть противопоставление, то есть она не может положить себя, не противопоставляя себе. Но всякое противопоставление как таковое мыслится лишь в отношении к полагаемому, и, как таковое, носит опосредованный характер: полагание члена взаимодействия есть неполагание его противочлена. Но этот опосредованный характер существования вещи есть не что иное, как принцип умозаключения. Объясним этот

пункт ближе. Всякое суждение есть единство субъекта и предиката, всякий предикат есть суть логическое выражение некоего свойства субъекта. Однако в суждении субъект и предикат сохраняют самостоятельное значение, так как содержание логической связи суждения не раскрыто. Предположим, что мы имеем суждение "Я есть Я". Очевидно, что связка "есть" может обозначать как то, что эта связь есть отношение непосредственного тождества, в котором соотносится совокупность свойств субъекта и предиката, так и то, что само Я произвело это отношение тождества, стало своим результатом; в таком случае, это тождество имеет значение не только бытия, но и понятия Я, в котором оно опосредовано отрицанием отрицания, в то время как в первом случае связь субъекта и предиката имеет форму непосредственно сущей, а потому не доказанной. Потому суждение "Я = Я", взятое собственно как суждение, должно ведь читаться исключительно как "Я может быть Я", где статус логической связки имеет всегда проблематическое, но не аподиктическое значение. Собственно, опосредованно эти положения уже были вскрыты в учении Канта, который показал, что суждение имеет дело лишь с явлениями, однако обоснование принципов всех суждений возможно всё же лишь посредством умозаключений. Я есть существенно переход в не-Я и единство их обоих. Но как суждение может выразить этот переход? Потому и фихтевский принцип весьма формалистичен: три указанных принципа имманентно не связаны между собой, не выводятся друг из друга, а лишь следуют друг за другом.

Итак, Я есть чистая деятельность; оно должно рефлексировать эту деятельность ("знание может уясняться лишь благодаря саморефлексии, а не внешней по отношению к знанию инстанции. Знание может знать о себе лишь как знание в знании" [3, с. 4]). Деятельность бесконечна и не знает предела, рефлексия отбрасывает деятельность в себя, тормозит её и тем самым создаёт её предел. В движении рефлексии мы имеем осознание собственной деятельности как своей же, а её продукта – как собственного. Рефлексия есть средний термин умозаключения, связующий деятельность и её продукт. Однако рефлексия ведь тоже деятельность Я. Положим (а этого требует закон развития сознания), что Я вначале есть всецело страдательно, оно есть простое ощущение. Но полагание пассивности в Я должно противопоставляться также некоторое количество деятельности в Я, ибо ощущение должно быть воспринято. Я рефлексировать собственное ощущение и тем созерцает его. В ощущении рефлексия направлена на предмет и исключительно на него; в созерцании своего ощущения рефлексия удваивается: Я всецело погружено в предмет, оно рефлексировать его, но в реф-

лексии предмета оно не рефлексировать о собственной рефлексии. В рефлексии собственного ощущения Я не только ощущает, но и полагает себя ощущаемым и тем самым отличает себя от собственного ощущения. Ощущение есть чувство связанности предметом, оно есть то, что аффицирует Я. Аффекция создаёт представление всецело независимого от Я объекта, т. е. не-Я. Очевидно, что с точки зрения созерцания мы не можем смотреть на не-Я иначе, кроме как на вещь в себе, ибо мы ведь исключительно находим её как ограничивающее Я. Очевидно, что предмет, который есть объектом рефлексии, предпослан Я как независимый от него; однако само действие рефлексирования есть субъективный процесс, свободное действие Я. Свободная неограниченная рефлексия созерцания есть суть воображение, деятельность, производящая образ. Но всякий образ должен соответствовать оригиналу, или вещи. Очевидно, что вещь и образ не могли бы соответствовать друг другу, если бы вещь была чем-то вполне независимым от Я. Различия между образом и вещью происходят из различения идеальной и реальной деятельности Я. Образ есть всецело продукт деятельности Я, вещь – деятельности не-Я. Очевидно, что гармония между вещью и представлением невозможна, если полагать не-Я как всецело независимое от Я. Не-Я – продукт бессознательной деятельности Я; в своём созерцании Я погружено в объект, оно не рефлексировать собственной деятельности, оно относит первообраз (вещь) целиком на счёт деятельности не-Я. Соответственно, с точки зрения воспроизводящего воображения, образ в Я соответствует не независимой от не-Я деятельности, а собственному созерцанию Я. Почему возможно само возникновение дистинкции между вещью и представлением? Сущность Я заключается в бесконечной деятельности. Я должно рефлексировать эту деятельность и тем делать её сознательной. Однако рефлексировать собственную деятельность, Я преобразует её в собственный продукт; рефлексия тормозит деятельность и отбрасывает её в себя. Невозможность рефлексировать собственную деятельность в полном её объёме раскалывает мир Я на идеальный (образ) и реальный (вещь). Вот откуда, с точки зрения наукоучения, происходит представление о вещи в себе; с чисто теоретической точки зрения избавиться от этого представления невозможно, так как само теоретическое Я прочно заключено в круг одних лишь представлений.

Чтобы Я могло бы быть производящей причиной собственного бытия, оно должно было бы вместе с тем и причиной не-Я. Но с точки зрения теоретического Я не-Я лишь противопоставлено Я. Основа теоретического Я есть суть представление и рефлексия. В чём причина самих представлений? Они есть суть продукт обусловлен-

ности Я со стороны не-Я. Очевидно, что в понятии абсолютного Я должна заключаться, кроме бесконечной деятельности, ещё и такая, которая противопологает ему не-Я и тем ограничивает его. Ясно, что представление требует чего-то отличного от Я (не-Я), то, в свою очередь, интеллигентного Я, которое обосновывается со стороны абсолютного Я. Итак, в составе интеллигенции обнаруживаются два противоположных типа деятельности. Сущность интеллигенции заключается в количественной пропорции Я и не-Я; не-Я ограничивает автономную деятельность Я, тем самым полагая его неположным. Но ясно, что Я не может быть уничтожено. Если причина представлений интеллигенции заключается в чём-то вне самой интеллигенции, между тем как согласно своему понятию интеллигенция должна быть таковой причиной, — это тем самым ставит задачу: каким образом в Я могут быть объединены бесконечная и ограниченная деятельности? Это совершенно непонятно с точки зрения дискурсивного объяснения. Как может быть тождественным бесконечное и конечное — посредством средств обычной логики объяснить решительно невозможно. С позиции Фихте, деятельность, которая должна была бы быть и конечной, и бесконечной одновременно, есть бесконечное стремление, или цель Я. Она не есть реальное соединение, а лишь конечный пункт, к которому должно стремиться Я.

Мы видели, что основу наукоучения составляют три типа деятельности Я, составляющие основу трёх типов суждений: тетических, антитетических и синтетических. Никакое антитетическое суждение невозможно без синтетического, никакое тетическое без антитетического. Так разъясняет сам Фихте. Но дело-то заключается в том, что сам принцип суждения как Фихте, так и его учитель Кант, относят исключительно к сфере представлений. Действительно, поскольку всякое суждение заключается в синтетической связи представлений (по Канту, созерцаний и понятий), то синтетическое действие в этом смысле предшествует антитетическому, ибо противоположающее действие уже заранее предполагает общий признак или родовое понятие, согласно которому осуществляется само противоположение. Потому все эти принципы правомочны лишь в теоретической сфере. Абсолютное полагание Я ни в коей мере не есть теоретическим действием. Ясно, что коль скоро всякое противоположение предусматривает наличие противочлена полагания, то антитетическое действие должно возникать одновременно с тетическим (выше уже было объяснено, почему оно не может предшествовать ему). Так обстоит дело с точки зрения теоретического наукоучения. Однако с точки зрения абсолютного Я всё не так: тетическое полагание должно абсолютно предшествовать всякому противоположанию. Рассмотрим суждение "Я = Я". Единственное

его содержание заключается в том, что Я есть. Если это суждение должно иметь значение тетического, то его субъект должен быть либо непосредственным тождеством со своим предикатом (т. н. "тождественные положения"), либо выражать соответствие субъекта предикату как своей всеобщей природе (т. н. "бесконечные суждения"). Всякое интеллигентное Я обусловлено не-Я; абсолютное Я совершенно необусловлено. Как то, что не может содержать ничего вне себя, может что-либо противопологать себе? Ответ: потому что оно ограничивает себя. Где основание этого противопологания? В практическом Я. Какое Я есть практическим? Бесконечно стремящееся. В силу чего осуществляется бесконечное стремление? Влечение обусловлено стремлением к абсолютному Я. Что такое идея абсолютного Я? Чистое должествование, указывающее цель развития Я, предел, к которому Я должно идти, зная его недостижимость. Таким образом, первичное, или тетическое положение, должно читаться не как "Я равно Я", а как "Я должно быть равно Я". Равенство есть выражение бесконечного стремления, а не наличного состояния. То, что в начале исследования полагалось как аподиктическое, в конце вновь стало проблематическим. Каков должен быть ход реализации этого стремления? Я должно действовать, оно должно рефлексировать это действие и тем самым понимать себя. В связи бесконечной деятельности с её продуктами рефлексия всюду выступает средним термином умозаключения. Очевидно, чтобы доказать, что теоретическое Я может быть тождественным абсолютному Я, само рефлексировующее действие должно быть понято как тотальная целокупность своих особенных определений (ощущения, созерцания, воображения, рассудка, способности суждения и разума). Ясно, что теоретическое Я никогда не может перестать ощущать, ибо оно связано не-Я, не может не созерцать, ибо в противном случае невозможна связь образа и вещи, не может не воображать, ибо станет невозможным сам образ. Оно не может перестать образовывать понятие, ибо невозможным становится знание и т.д. Очевидно, что теоретическое Я представляет собою совокупность всех этих моментов. Посредством чего дана эта совокупность? Только благодаря рефлексии и более ничему. Рефлексия бесконечно определяет Я, но не-Я остаётся вечным теоретически неразложимым иррациональным остатком. Если полагание не-Я имеет место лишь посредством Я, то ясно, что этот процесс в чисто логическом выражении должен иметь форму умозаключения. Так, в конечном пункте посредством дизъюнктивного умозаключения Я собирает все свои особенные определения. Логические правила исследования, которых держится Фихте, явно не совпадают с реальным движением его мысли: принцип опосредованного полагания,

который сам же Фихте квалифицирует как "закон сознания", не находит никакого применения в выведении самого не-Я. Грубо говоря, с тех позиций, на которых стоит Фихте, его вообще нельзя вывести. Очевидно, что из Я как субъекта первоначального тетического суждения не может следовать никакого не-Я, ибо абсолютное Я, составляющее этот субъект, изначально не содержит в себе не-Я. Первое положение, на котором Фихте основывает всю систему наукоучения, остаётся лишь предположением. Как рассуждает Фихте? Я должно быть равно Я, ибо в противном случае никакое знание невозможно. Верно ли, что факт эмпирического сознания тут должен обосновывать чистую форму знания? С точки зрения наукоучения – категорически нет. Реальный предмет освещается светом наукоучения лишь в той мере, в какой он становится предметом дискурсивного мышления; за его пределами постоянно остаётся иррациональный коррелят. Все рассуждения Фихте строятся по одинаковой схеме: если есть Я, то должно быть и не-Я, если есть центробежная деятельность, то должна быть и центростремительная, если есть субстанция, то должна быть и акциденция. С позиции субъективной рефлексии это умозаключение вполне правомерно; а с позиции реального предмета? Тут между определениями мышления и определениями бытия – пропасть; ещё Кант подорвал догматическую уверенность философов, согласно которой "быть" – значит "необходимо мыслиться". В первоначальном тетическом суждении Я дано лишь как должностное быть абсолютным. От этого положения нет решительно никакого перехода к не-Я, что признаёт и сам Фихте. Абсолютное Я не знает никакого различия; Я антитетического суждения – это уже совсем не то Я, которое составляло предмет суждения тетического. Между тремя основоположениями имманентной логической связи, как ни крути, не выходит. Фихте начинает с принципа "Я = Я", который имеет значение "Я должно быть равно Я", что, в конце концов, значит, что Я не равно Я.

Фихте видел достижение наукоучения в том, что у него Я не только сопровождает любой акт сознания, как трансцендентальная апперцепция Канта, но и определяет его. Против этого, конечно, нечего возразить. Однако, как и у Канта, Я всецело зависит от опыта, так как его главное орудие – рефлексия. Условие рефлексии – противоположение Я и не-Я, идеального и реального оснований, а если брать наиболее общо – знания и предмета знания. Но ясно, что они являются противоположными, и абстрагировать из них наиболее общие определения, чтобы свести их к общему знаменателю, не удастся; в лучшем случае ими будут положения общей логики вроде $A=A$. Отрицательный результат, которого достигает Фихте, заключается в наглядной демонстра-

ции того, что дискурсивное мышление не способно мыслить единство противоположностей.

Собственно, уже Шеллинг в самостоятельный период своего творчества ясно увидел слабости рефлектирующего мышления. Его движение от тождества к различию, а затем к основанию, никогда не даёт всеобщего определения предмета, рефлексия знает только особое и обусловленное. Основание, в свою очередь, само оказывается относительным основанием, и весь путь исследования заключается в движении от обусловленного к обусловленному. Главная мысль Шеллинга заключается в том, что абсолютное следует мыслить как целостную индифференцию субъективного и объективного, а интеллект и природе – как на перманентную дифференциацию того и другого. Здесь не место устанавливать те характерные черты в понимании Шеллингом абсолютного, которые воспрепятствовали ему соединить принципы его трансцендентальной философии с принципами философии природы (это ясно освещено Гегелем, в частности, в предисловии к "Феноменологии духа"). Помимо всего прочего, отрицательный результат, достигнутый Фихте, заключается в том, что он до конца исчерпал возможности рефлектирующего мышления.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Фихте И. Г.* Сочинения : в 2 т. Т. 1 / сост. и примечания Владимира Волжского – СПб. : Мифрил, 1993. – 683 с.
2. *Шеллинг Ф. В. Й.* Ранние философские сочинения / пер. с нем., вступ. ст., комм., прим. И. Фокина. – СПб. : Алетейя, 2000. – 434 с.
3. *Danz C.* Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen // *Fichte-Studien.* – 2000. – Bd. 18.

Бондар О. В. Судження як принцип філософії крізь призму понять "Я" і "не-Я" в ранньому науковчнні Фіхте. *Стаття присвячена аналізу судження як принципу побудови системи в ранньому науко вченні І. Г. Фіхте. Автор демонструє, що дискурсивна природа судження суперечить спекулятивному принципу "абсолютного Я", в результаті чого Фіхте не може завершити власної системи.*

Ключові слова: судження, рефлексія, тотожність, Я, не-Я, абсолютне Я, покладання.

Bondar O. V. Judgment as a principle of philosophy through the prism of the concepts of "I" and "not-I" in early system of Fichte. This article analyzes the judgment as the principle of building a system in early philosophical system of Fichte. The author shows that the discursive nature of the judgment is contrary to the speculative principle "absolute I", in result Fichte can not complete his own system.

Keywords: judgment, reflection, identity, I, not-I, the absolute I, positing.