**Мюнхенская школа трансцендентальной философии: историко-философские исследования**

Громыко Н.

Современная ситуация в философии определяется борьбой за философское наследие. Впрочем, некоторые мыслители склонны утверждать, что вместе с крахом марксистских форм и победой либеральной демократии во всем мире эта борьба закончилась: грядет эпоха многовековой скуки. "Конец истории печален", - пишет Френсис Фукуяма в своей нашумевшей на весь мир статье "Конец истории?". - "Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, - вместо всего этого - экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в себе самом и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала." (1)

По мнению Фукуямы, перспектива дальнейшего развития предопределена - одна для всех на несколько веков вперед. Все идеологические споры - позади. Марксизм, генетически опиравшийся на гегелевскую философию и вслед за ней предлагавший однозначную линию толкования истории как процесса восхождения от менее совершенных экономических, политических, философских форм к более совершенным, оказался на самом деле не венцом развития, а нежизнеспособной идеологией, затормозившей движение ряда стран к "общечеловеческому государству" либеральной демократии. Крушение марксизма, являвшегося главным идеологическим противником развития либеральных экономик и на их основе - бесконечно разнообразной культуры потребления, автоматически означает наступление новой эпохи. В постисторическую формацию из "музея человеческой истории" будет взято лишь то, что будет способствовать развитию потребления и приносить "пользу". К философскому наследию, соответственно, люди станут обращаться лишь затем, чтобы получить еще одну радость, хотя и несколько изощренную - радость философствования.

Статья Фукуямы вызвала огромный резонанс, хотя многие из ее положений действовали шокирующе. Фукуяма честно сформулировал и предъявил философскому сообществу то, что оно долгое время боялось само себе сказать: философия как форма интеллектуального труда больше не нужна; в обществе потребления эта форма не может быть востребована. Иллюзии же о возможности построения другого общества бессмысленны, о чем свидетельствует опыт, прожитый человечеством в течение последнего столетия.

Постисторическую, постмодернистскую точку зрения разделяют сегодня многие философы, независимо от особенностей их "вероисповедания" - будь то платонизм или аристотелизм, прагматизм или аналитическая философия. Разделяют и проповедуют, относясь к своим кумирам как к музейным экспонатам, удовлетворяя личную потребность в удовольствии философствования.

В этой ситуации массового отказа от философии как средства развития общества особенно интересной является позиция Мюнхенской школы трансцендентальной философии, деятельности которой посвящен предлагаемый обзор.

Мюнхенская школа начала складываться в пятидесятые годы, т.е. в то время, когда для Германии (как сейчас - для России) на первое место встали вопросы, связанные с восстановлением разрушенного государства, с поиском путей дальнейшего развития Германии. Пережив крушение тоталитарного режима в собственной стране, представители Мюнхенской школы - в отличие от философов и социологов, сплотившихся во Франкфурте вокруг Маркузе, - испытывали активную неприязнь к идеологии марксизма и социалистическим формам правления в странах Восточной Европы. Однако они не спешили обольщаться и так называемой либеральной демократией, активно пропагандировавшейся и насаждавшейся странами англо-саксонской ориентации. Неизбежность грядущих катастроф (ядерной, экологической, морально-этической), связанных с безостановочным наращиванием экономик потребления, представлялась очевидной. Человечество в целом зашло в тупик. Но тупик еще не означает конца истории. История "открыта". Человечество реализовало лишь одну из многих линий возможного развития. Поиск новых путей требует переосмысления всей культуры на альтернативных основаниях, восстановления альтернативных программ. Пример такой программы мюнхенские философы увидели в трансцендентальной системе наукоучения И.Г.Фихте, которая собственно и послужила началом их духовного объединения.

Особая заслуга в открытии и обосновании трансцендентальной линии развития философии как самостоятельной научной программы принадлежит Рейнхарду Лауту. Именно он первый сумел провести ряд серьезных исследований, направленных на восстановление из-под обломков многочисленных интерпретаций подлинного - научного и методологического - смысла фихтевского наукоучения. По инициативе Р.Лаута было организовано новое издание полного собрания сочинений И.Г.Фихте, что потребовало колоссальных усилий. Издание включило в себя четыре серии, позволяющие составить полное представление о научном и хронологическом развитии идей наукоучения, о биографии самого философа: "Сочинения", "Наследие" (куда вошли работы, которые не были опубликованы при жизни Фихте и относительно которых до сих пор нет полной ясности, собирался ли вообще их Фихте публиковать), "Письма", "Записи фихтевских лекций" (отсутствующие в виде рукописных манускриптов самого Фихте и найденные лишь в семейных архивах его учеников и слушателей).

При Мюнхенском университете Лаут создал специальный теоретический семинар, в котором в течение двух десятилетий прорабатывались важнейшие произведения не только Фихте, но и других представителей трансцендентальной философии (Декарта, Канта и др.). "Выпускники" этого семинара, с одной стороны, участвовали в подготовке сочинений Фихте к изданию, с другой стороны, - в организации специальных конференций, на материале которых регулярно издаются сборники ("Der Transzendentale Gedanke"; "Fichte-Studien"). Эти линии деятельности сохранены до сих пор. Но, пожалуй, самое главное направление сегодняшней работы связано с практическим применением и развитием фихтевского трансцендентального метода в разных областях научного знания (политология, здравоохранение, психиатрия, теология, этика).

В качестве основных моментов наукоучения, воспроизводимых представителями Мюнхенской трансцендентальной школы и активно развиваемых ими далее - применительно к современной ситуации, - можно выделить следующие:

1) деятельностный подход;

2) принцип целостного отношения к миру;

3) принцип системности;

4) принцип открытости системы;

5) принцип диспараллелизма бытия и мышления;

6) принцип коррелятивности объекта субъекту;

7) принцип интерсубъективности;

8) рефлексия как базисная процедура мышления;

9) отношение "искусственного" и "естественного" как базисное категориальное отношение;

10) идея проектирования и т.д.

ХХ-й век - это век синтетических, полипрофессиональных форм, соединяющих в себе философские, методологические и предметные способы работы. Опыт Мюнхенской трансцендентальной школы принципиально важен и интересен тем, что ее представители сделали шаг в направлении построения новых форм философской практики, касающихся развития различных областей знания.

Тем самым мюнхенцы открыли и продлили для себя историю. Предлагаемый аналитический обзор представляет собой первый выпуск материалов, посвященных деятельности Мюнхенской школы трансцендентальной философии. В нем рассматриваются основные направления историко-философских исследований, сложившиеся в результате издания Полного собрания сочинений И.Г.Фихте (в основном на материале сборников "Fichte-Studien"). Следующий аналитический обзор предполагается посвятить вопросам практического применения трансцендентального метода в контексте современной ситуации, сложившейся внутри науки, а также сопоставительному анализу деятельности Мюнхенской школы трансцендентальной философии и Московского методологического кружка, осуществляющего ряд аналогичных разработок.

\* \* \*

Для последователей трансцендентальной философии, сплотившихся вокруг Рейнхарда Лаута, важнейшее значение имело опровержение критики, направленной некогда Гегелем в адрес наукоучения: оно позволяло выявить коренные различия между той и другой философскими программами, реконструировать собственно методологические их расхождения. Однако интерес к Гегелю как к главному оппоненту был обусловлен не столько тем, что он "разбранил" когда-то Фихте, но тем, что гегелевский метод оказался положен как в основание советских учебников марксизма-ленинизма, так и в основание западногерманских учебников по истории философии, богословию и этике, являющихся не менее идеологизированными и сыгравшими не менее важную роль в духовном кризисе западного общества. Как свидетельствуют материалы полемик, разгоревшихся между представителями немецкой классической философии на рубеже XVIII-XIX вв., предпочтение было отдано гегелевской программе не потому, что она "превзошла" собой все другие философские проекты, но потому, что она, как ни странно, оказалась немного проще, нежели та же самая трансцендентальная философия Фихте, предполагавшая совсем другие принципы организации гуманитарного знания. Возможность восстановить истинный смысл наукоучения возникла у мюнхенцев в результате того, что были найдены новые важнейшие архивные материалы: письма Фихте и его учеников, рукописные экземпляры никогда не публиковавшихся ранее вариантов наукоучения, неизвестные статьи, черновики. По инициативе мюнхенцев стали проводиться конференции, направленные на выявление границ использования фихтевского метода применительно к современным проблемам, а также не выяснение собственно историографических вопросов: культурологических, предметных и философско- методологических особенностей наукоучения. Далее в обзоре представлены новейшие материалы, отражающие основные направления исследований, сложившиеся к сегодняшнему дню в фихтеведении и отражающие подлинный смысл наукоучения Фихте.

\* \* \*

Стремление применить основные принципы трансцендентального метода Фихте при исследовании самой фихтевской философии определяет сегодня вектор поисков многих представителей Мюнхенской школы. Особенно это оказывается важным при обращении к политическому учению Фихте, которое в течение долгих лет служило предметом ожесточенных нападок и просто неверных интерпретаций, будучи прочитываемо в отрыве от общей системы наукоучения и независимо от развитых в нем методологических оснований. Карл Ган в своей статье "Идея нации как импликат теории интерперсональности и теории истории" (2) доказывает, что концепция национального у Фихте неразрывно связана с его феноменологическим учением, в основе которого лежит теория интерперсональности. Опираясь на идеи Фихте, изложенные в "Основах всеобщего наукоучения" (1794), и на их дальнейшую конкретизацию в "Основах естественного права" (1798), автор показывает, что базисным принципом фихтевской теории интерперсональности является идея "толчка" ("динамической провокации", "призыва"). "Толчок", по Фихте, есть условие всякого истинного самосознания. "Конечное разумное существо не может приписывать себе свободной действительности в чувственном мире, не приписывая ее также другому и, следовательно, не воспринимая другое разумное существо вне себя" (п.3 "Основ естественного права") (цит. по: 2, с. 21).

Конечное разумное существо не может воспринимать других таких существ вне себя, не полагая себя находящимся с ними в определенных отношениях (п.4 "Основ естественного права"). Истинное самосознание может конкретизировать себя только в качестве вызванного действительной свободой другого. "Это бытие- призывание, бытие-определенность определимости к самоопределению, бытие- положенность самополагания, бытие-желаемое само-желание является своеобразным характером человеческого самосознания" (2, с. 23).

Идея становления человеческого самосознания через "призыв" другого Я тесно сплетена у Фихте с понятиями времени и истории. Как справдливо указывает Р.Лаут, "мы вовсе не ощущаем себя с самого начала связанными вместе с особым временным и историческим центром, но мы воспринимаем себя связанными с другим Я, которое, со своей стороны, является временным и историческим центром собственного события" (цит. по: 2, с. 21).

Понятия призыва, времени, истории как базисные методологические компоненты фихтевской теории интерперсональности, будучи спроецированы на проблематику права и конкретной этики, получают свое содержательное развитие в идее национального.

Такая импликация вполне понятна. Во-первых, интерперсональное событие призыва осуществляется в сердцевине языка, который по своей природе всегда национален. Во-вторых, самосознание конституирует себя в соотнесении с историей и культурой, которые также национальны. Национальный принцип Фихте полагает как первоначальный, конституитивный момент общественно-исторической, духовно-политической действительности. Как становление индивидуального самосознания определяется действием другого Я, так и становление отдельной нации осуществляется через отнесение к разным формам национальных культур, языка, истории. "Народы являются индивидуальностями со свойственными им дарованием и ролью" ("Речи к немецкой нации", цит. по: 2, с. 23). Как и отдельные люди, нации оказываются "призваны" друг другом выполнять свои специфические задачи, конституировать свои "идеальность" и "оригинальность" через взаимное диалогическое отношение.

Эта сеть самоопределений, взятая в своей совокупности, "персонально-интерперсональная, национально- интернациональная действительность отношений" (2, с. 10), есть, по Фихте, не что иное как воплощение в действительности практического разума - феноменология практического. Функцию же теоретического ее обоснования должна была взять на себя у Фихте концепция национального. Фихте различает пять основных методологических моментов построения феномена: 1) данный, устойчивый объект, или чувственный мир; 2) устойчивый субъект, или наличная плюральность связанных друг с другом субъекта и данного ему первоначально нравственно-правового порядка - духовная, или нравственная природа; 3) субъективное идеальное, или моральность; 4) религия; 5) знание как принцип единства и различия указанных моментов (2, с. 25).

Фихте строит свою концепцию национального, развивая теорию истории, в частности теорию духовной и нравственной природы. В соответствии с этим феномен национального рассматривается им в рамках второго методологического подхода. Однако введение Фихте понятия "индивидуального идеального" позволяет отнести феномен национального также к третьему моменту - моральности, или "субъективно-интерсубъективно идеальному". Фихте придает феномену национального также религиозное измерение - в соответствии с четвертым принципом. Наконец, важнейшим моментом определения национального оказывается также чувственная природа, природно-чувственная предпосланность. В результате феномен национального выступает у Фихте и как физическое национальное, и как национальное в смысле духовной и нравственной природы, и как национальное идеальное, и как религиозное национальное. Значение указанных различий в их взаимной обусловленности (т.е. пятый момент), собственно, и позволяет Фихте развернуть целостную концепцию национального.

В 28-м докладе "Наукоучения" 1804 г. Фихте указывал, что, как правило, любой феномен (в том числе и феномен национального) интерпретируется и исследуется лишь в соответствии с каким-то одним из указанных выше моментов. Неспособность увидеть общую нерасторжимую связь между различными сторонами этого феномена приводит к их абсолютизации, искажающей видение феномена в целом. Так, феномен национального может истолковываться с позиций либо натурализма, либо права, либо морали, либо религиозного фанатизма. Интерпретация в духе господствующего принципа какой-либо из сторон приводит к появлению различных, взаимопротиворечащих концепций национального.

Так, если понимание национального ограничивается аспектом духовной и нравственной природы, то это ведет к консервативно-националистической концепции национального, где физическое национальное выступает как базис, а национальное идеальное и религиозное трансформируются в форму национальной идеологии. В соответствии же с национально-идеальной точкой зрения, национальное в смысле физической духовной природы выступает в качестве предпосылки, а религиозно-национальное - в качестве гарантирующей силы. Полагание в качестве базисного религиозного измерения (национально-религиозный фундаментализм) или физического национального (национальный биологизм и расизм) приводит к идеологизации и инструментализации других рассмотренных выше моментов.

Фихтевская феноменология национального методологически важна для современной науки. С ее помощью могут быть получены новые результаты в этнологии и эмпирической антропологии, в других общественных науках.

Другой исследователь политического учения Фихте, В.Г.Шрадер (3), предложил вариант его полифокусного прочтения, исходя из ряда важнейших схем и понятий, развитых Фихте в "Основах естественного права", "Учении о нравственности", наукоучении "nova methodo" и наукоучении 1801 г. Рассматривая проблему нации и национального как многофокусную, Фихте решал ее на пересечении разных тематических полей, пытаясь прежде всего построить синтез таких понятий, как "право", "мировое гражданство" и "государство". Уже на раннем этапе творчества (до 1801 г.) этот синтез интерпретировался им по-разному - в зависимости от понимания самих понятийных составляющих. Так, если в статьях, посвященных французской революции, человеческое право характеризовалось как неотчуждаемое от индивида и противопоставлялось правам и обязанностям граждан, то уже в "Основах естественного права" (1796) оно истолковывалось как узаконенная возможность стать гражданином государства. Если в первых статьях, противопоставляя неотчуждаемое человеческое право и право договора, Фихте пытался узаконить право гражданина на революцию через "отказ от предыдущего договора", то в "Основах естественного права" он выдвинул тезис о том, что только в государстве человек становится человеком, а право договора толкуется здесь уже как неотъемлемое человеческое право. Эволюция понятия права у раннего Фихте служила своеобразным способом отражения эволюции других базисных понятий практического наукоучения. Так, исходный тезис "Основ естественного права", состоящий в том, что права следует мыслить в качестве условий самосознания, позволил объяснить понятие и форму государства; посредством дальнейшей конкретизации этого тезиса в "Основных чертах современной эпохи" был развернут уже исторический набросок становления идеи государства, представлена концепция национального государства.

В понятии права ранний Фихте находил мощную объясняющую силу: в политико-правовой части наукоучения оно выступало главным синтезирующим основанием. Однако, занявшись непосредственно национальной проблематикой и столкнувшись здесь с комплексом нерешенных вопросов, Фихте был вынужден искать новое основание синтеза: идея исторически возникающей индивидуальности народа не укладывалась в рамки права. Такое основание Фихте нашел в понятии "интеллигибельного мира" как высшего духовного синтеза.

Впервые эту идею Фихте намечает в "Учении о нравственности" (1798), когда говорит об "общине святых" как образе абсолютного "Я". "...Первое состояние и в то же время корень моей индивидуальности определяется не через мою свободу, но посредством моей связи с другим разумным существом" (цит. по: 3, с. 30). В этом исходно данном состоянии проявляется первоначальная тенденция "Я" к абсолютной самодеятельности, ограниченная свободой другого разумного существа. В той мере, говорит Фихте, в какой Я есть не просто разумное существо, но определенное разумное существо - определенное через взаимодействие с другим Я, - в той мере моя индивидуальность принадлежит общине свободных существ. Посредством связи с другими разумными существами отдельный индивид оказывается включен в целокупную сферу разума, становится гражданином "интеллигибельного мира". В наукоучении "nova methodo" и наукоучении 1801 г. эта схема связи "интеллигибельного мира" и отдельной индивидуальности развертывается со всей тщательностью ее категориальной проработки. Отношение определенности и определимости через взаимную смену фокуса всеобщего и индивидуального представдяется как главная структурная характеристика абсолютного знания, воспроизводящаяся во всех его формах, в том числе и политико-правовой (3, с. 32-33).

Понятие нации как выражение индивидуальности народа строилось в соответствии именно с этой схемой. Форма жизни, возникающая в виде общины посредством взаимодействия разумных существ, может, в свою очередь, постичь себя как индивидуальность, которая определялась законами "интеллигибельного мира". В "Речах к немецкой нации" указывается, что нация есть некое целое людей, сосуществующих в обществе рядом друг с другом и воздействующих друг на друга. Это целое возникает из абсолютного знания по законам его развития. Характер, язык нации являются непосредственными проявлениями жизни абсолютного знания, зафиксированными во времени отпечатками законов вневременного "интеллигибельного мира" (3, с. 34).

Настаивая на том, что именно этот принцип был положен в основание "Речей...", автор статьи пытается доказать необоснованность выдвигаемых в адрес Фихте упреков в национализме: данный принцип отрицает саму возможность последнего. Приводится соответствующий фрагмент из "Речей...", где говорится, что "верящий в духовность и в свободу этой духовности и делающий вечным развитие духовности посредством свободы - где бы он ни был рожден и на каком бы языке ни говорил, - принадлежит нашему роду" (цит. по: 3, с. 35). В другом фрагменте указывается, что в различные времена "зеркалом" отражения божественной жизни выступают различные нации. Лишь те народы, писал Фихте, у которых государственная форма жизни оказывается поднята на определенную высоту культуры, в состоянии выполнить свое действительное назначение. В сложившейся политической ситуации таким народом, по мнению Фихте, мог стать немецкий народ: вера в свободу осталась у него той единственной силой, которая движет мышлением.

В заключение статьи приводятся фихтевские определения понятий космополитизма и патриотизма, выведенные также по схеме взаимодействия двух фокусов - понятия родового "интеллигибельного мира" и понятия индивидуальности отдельного народа: "Космополитизм есть господствующее стремление, заключающееся в том, чтобы цель бытия была действительно достигнута человеческим родом в человеческом роду. Патриотизм есть стремление к тому, чтобы эта цель была достигнута прежде всего той нацией, членами которой мы сами являемся..." (цит. по: 3, с. 36).

Особое место в работах Мюнхенской школы принадлежит исследованиям, посвященным сопоставительному анализу наукоучения с предшествующими и последующими философскими системами - повлиявшими на Фихте или, в свою очередь, несущими на себе следы его влияния.

Р.Лаут в статье "Сон смешного человека" как спор Руссо и Фихте" (4) совершенно неожиданно прослеживает следующую линию развития трансцендентальной философии: Руссо (Франция) - Фихте (Германия) - Достоевский (Россия).

Достоевский не упоминает в своем "фантастическом рассказе" ни Руссо, ни Фихте. Однако сообщение о разложении людей в пятой части "Сна..." совершенно недвусмысленно пересекается с тезисом Руссо о падении человеческого общества, как он предстает в двух первых его "Рассуждениях..." Весь рассказ Достоевского однозначно направлен против тезиса, выдвинутого трансцендентальной философией Фихте, о спасении человечества посредством совершенной рефлексии. Сопоставление "Сна.." с идеями Руссо и Фихте позволяет увидеть тот подлинный идейно-исторический контекст, в котором возникла философия "смешного человека" (4, с. 422). "Считается, что всегда говорят о том, что делают науки, в то время как говорят о том, что они должны были бы делать," - писал Руссо в ответ на возражения короля Станислава. "Наука, несмотря на самое прекрасное, самое совершенное, что в ней есть, абсолютно не создана для человека". Во втором своем "Рассуждении..." Руссо формулирует собственную точку зрения следующим образом: "Я осмеливаюсь заметить, что состояние рефлексии противоестественно природе и что человек, который рассуждает, является извращенным животным".

Кратко остановимся на тезисах Руссо. Пребывая в естественном состоянии, человек, движимый любовью к себе и равным образом любовью к другим людям, существовал, занимаясь удовлетворением непосредственных жизненных потребностей, не обращая внимания на минутные влечения. Необычные природные явления заставили, однако, человека воспользоваться своей возможной свободой: он начал рефлектировать. В свою очередь, благодаря рефлексии произошло неслыханное: человек начал создавать образы, переводить реальность в образ, замещая им реальность. В результате, если перефразировать известные слова Библии, человек создал себе образ самого себя с тем, чтобы ему поклоняться.

Рефлексия отделила человека от непосредственного удовлетворения естественных потребностей. Она позволила ему воспринять свой образ в качестве самого важного по сравнению со всеми другими. Самолюбие, неравенство, стремление более рафинированным образом удовлетворить индивидуальные потребности, изобретение в этих целях искусств и наук, скопление богатства на основе рефлексивного различения Моего и Твоего, создание права, которое должно было охранять личную собственность, и, наконец, учреждение власти, принуждающей к соблюдению этого права, - таковы были последствия развития рефлексии. Она раздробила первоначальную единую силу человека - добродетель. Наряду с чисто природной развилась художественная активность, рефлексивное понимание - наряду с чисто интуитивным. Человек начал доверяться ошибочным путям, открывшимся в бесчисленном количестве перед ним. В результате это привело его - через хищническую эксплуатацию природных основ - к самоуничтожению. Человек, опутанный рефлексией, не просто впал в вечную зависимость от созданной им самим культуры. Беда в том, что он вообще утратил желание противостоять этому процессу падения и самоуничтожения - единственное, что было бы еще возможно. Модель нового спасительного порядка, аналогичного природному, была намечена Руссо в его модели "общественного договора". Однако сам философ глубоко сомневался в ее реализуемости, видя высокую степень извращенности современных ему народов (4, с. 422-425). Этим, преимущественно натуралистическим, тезисам Руссо об истории была противопоставлена немецкой трансцендентальной философией точка зрения о том, что человек является рефлексивным существом не акцидентально, но субстанционально. Мы существуем благодаря и только благодаря рефлексии. И исходя из нашего знания мы и не можем быть ничем другим. Не человек является событием в природе, но природа является моментом в рефлексии конечного разума. Очевидно, что имея в виду именно тезисы Руссо, Фихте написал в 1795 году Якоби ставшие с тех пор известными слова: "Для чего же тогда спекулятивная точка зрения и вместе с ней вся философия, если не для жизни? Если бы человечество никогда не вкусило этого запретного плода, то оно могло бы лишиться настоящей философии".

В человеке укоренено, то есть свойственно самой его сущности, стремление познать принципы действительности. Естественное состояние человека не может быть помыслено без противоречия: человек есть только в качестве разума в начатой, по меньшей мере, рефлексии. Отнюдь не образ, который человек создал сам о самом себе - поскольку он создает этот образ не только акцидентально, человек является образом, - но то, что он положил в основание знания в качестве абсолютной причины его, "вопрос о бытии Бога, - вот что приводит человека в противоречие с самим собой". "Насколько рефлектируется, настолько проявляется: я мыслю это; но так, как это проявляется, возникает сомнение: является ли это таковым?" ("Трансцендентальная логика", 1812 г.).

Анализируя фрагменты наукоучения 1812 года, автор показывает, что рефлексия у Фихте относится только к реальности знания. "Уничтожая реальность, рефлексия несет в себе самой ее лекарство: доказательство реальности знания как такового, а значит: доказательство все обосновывающей реальности Бога. Абсолют есть там, где больше нельзя рефлектировать". Рефлексия должна иметь свой конец, свою границу. В противном случае она чревата абсолютным нигилизмом. На первый взгляд может показаться, что Фихте отстаивает тезисы Руссо о деструктивности рефлексии, хотя и отталкивается от совершенно других предпосылок. Однако это не так. Состояние "полной греховности" (описанное в "Основных чертах современной эпохи") возникает, по Фихте, не в силу развития рефлексии, но в силу произвола и инертности человека, отказывающегося промысливать, рефлектировать до конца. Только промысливание "до конца" приводит человека к пониманию все обосновывающей и оживляющей деятельности Бога - к пониманию того, что само абсолютное знание есть лишь проявление божественной абсолютности. Автор считает уместным здесь напомнить фрагмент из "Сна..." Достоевского: "Я видел истину, - не то что изобрел умом, а видел, видел, и живой образ ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целости, что не могу поверить, чтоб ее не могло быть у людей".

В отличие от Руссо и Фихте, для Достоевского в его "Сне..." не встает вопроса о том, должна ли история культурного разрушения быть объяснена и представлена как мыслительная конструкция или же как историческое повествование в собственном смысле слова. Выражаясь языком Достоевского, вопрос вовсе не в том, пригрезилось ли грехопадение или же оно является характеристикой бодрствующего состояния. "Ибо тут (в этом сне о рае и грехопадении) случилось нечто такое, нечто до такого ужаса истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне". Дело не в том, как и благодаря кому случилось грехопадение. Никакой первочеловек, вкусивший от древа познания, не виновен в нашей не-святости: каждый из нас, как говорит "смешной" человек, сгубил человечество. Это непосредственно вытекает из философской аксиомы самого Достоевского: "Каждый виновен за каждого и за всех". Ту же самую мысль высказывает у него и старец Зосима. Согласно Руссо, человека погубила заносчивость его рефлексии. Согласно Достоевскому, - ложь. "Этот атом лжи проник в их сердца и понравился им: затем быстро родилось сладострастие, породило ревность, ревность - жестокость". Сами этапы болезни описываются у Достоевского сначала сходно с Руссо. Так, с явным намеком на "общественный договор" Достоевский пишет: "Зато стали появляться люди, которые начали придумывать: как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы и в согласном обществе. Целые войны поднялись из-за этой идеи". Далее Достоевский указывает такие этапы падения, о возможности которых Руссо вряд ли даже подозревал: возникновение религий с культом небытия и саморазрушения вечного успокоения в ничтожестве; истребление культурно отсталых людей под руководством считающей себя "премудрой" интеллигенции; требование этими "высокомерными" людьми, не признающими больше никаких нравственных связей, "всего или ничего"; наконец, преступления всякого рода, из-за которых люди доводят себя до самоубийства.

Фихте полностью согласуется с Достоевским в оценке бесплодности рефлексии, осуществляемой при таких условиях. Переживание "смешного" человека, что все является бессмысленным, совпадает с теоретическим убеждением в том, что вне рефлектирующего нет больше никого и ничего, что весь мир может рассеяться как фантом вместе с его индивидуальным сознанием: "весь этот мир и все эти люди - я-то сам один и есть".

"Смешной" человек, правда, испытывает еще сострадание и стыд, но эти чувства оказываются парализованы чувством полной бессмысленности всего происходящего. Несмотря на призрачность такого понимания жизни, люди в своем стремительном грехопадении оказываются все более и более одержимы той идеей, что наука их спасет. "Через науку мы отыщем вновь истину, но примем ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни - выше жизни".

Этому пустому рефлексивному знанию, которое отдаляет человека от его ближнего, от жизни и от добра, Достоевский противопоставляет знание, основанное на интуитивной очевидности истины и непосредственном духовном соприкосновении со всеми. Фихтевское интеллектуальное созерцание предстает у Достоевского как "вглядывание в другое существо", как "насущее, живое и беспрерывное единение с целым вселенной". Познание такого рода сопровождается ощущением полноты жизни, граничащим чуть ли не с обожанием ее (подобно тому, как это происходит при познании Бога в третьем декартовском рассуждении). "От ощущения полноты жизни мне захватывало дух и я молча молился" (4, с. 430).

Отношение интуитивного познания и рефлексии в акте постижения истины, как оно представлено у Фихте, Руссо и Достоевского, должно быть рассмотрено отдельно (4, с. 431-432). Так, у Фихте это описывается следующим образом: благодаря пониманию непонимаемого возникает свет; рефлексия негативно "снимает" себя тем, что последовательно доводится до своего конца и тем самым уступает место свету - постигается истина. По Фихте, именно рефлексия дает возмжность избежать различных рассудочных ловушек: она доводит понятие до его самоуничтожения перед светом. Согласно Руссо, рефлексия по своей сути вредна, убыточна для человека.

Лишь в очень редких случаях она помогает человеку прорваться к истине, хотя истина вообще не создана для людей. По мнению "смешного" человека, рефлексия заводит людей в бессмысленный тупик. Рефлексия изматывает их своей бессмыленностью. И в этом униженном состоянии они испытывают бесконечное страдание, пока в страдании же им не откроется неожиданный смысл. (Важно учитывать, что позиция "смешного" человека здесь только отчасти совпадает с позицией самого Достоевского, который пользовался очень своеобразной, ориентированной на жизнь с ее образами рефлексией, существенно определявшей его понимание (пример - "Дневник писателя"). Вся сложность взаимного отношения рефлексии и интуиции предстает в том пункте размышления "смешного" человека, где он говорит, что ему не хватает важнейших слов, чтобы выразить увиденную истину. "После сна моего потерял слова. По крайней мере, все главные слова, самые нужные". Он начинает догадыватся, что истина, вероятно, вообще не может быть сообщена. Хотя в метафизическом порядке вещей это ничего не изменит: рай является более истинным, нежели любое рассудочно-логическое построение о нем. Именно это же переживание выразил Достоевский в конце своей жизни: "Христос должен был ошибаться - это доказано! Но моя страстная душа говорит: лучше я останусь в своей ошибке с Христом, нежели с вами!"

Итак, "фантастический рассказ" Достоевского, рассмотренный в целом, представляет собой гениальный ответ на рассуждения Руссо о влиянии наук и искусств, - ответ, который является иным по отношению к ответу, данному трансцендентальной философией, хотя они во многом и совпадают. Достоевский не пытался создать новой теории истории, конкурентноспособный теории Руссо. Мы имеем дело не с историческим, но с неким фантастическим повествованием. Достоевский не нуждался также в использовании какой-либо трансцендентальной дедукции. Ему понадобился просто "Сон..." - сон, который мог бы присниться каждому, для чего не нужно быть ни ученым, ни философом. "Все, что ясно и отчетливо познается кем-либо, является истинным, хотя можно и усомниться: снится оно или реально происходит," - писал Декарт в ответ на упрек Бурдэна. То же на своем языке говорит и Достоевский: "...все это, быть может, было вовсе не сон! Ибо тут случилось нечто такое, нечто до того ужасно истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне". "Я видел истину... и живой образ ее наполнил душу мою навеки".

Эта истина, независимо от того, приснилась она или же была постигнута в бодрствующем состоянии, этот высший смысл нашей жизни, который открывается нам, не может быть постигнут ни посредством анализа исторических фактов, ни посредством аподиктически обоснованного размышления. Фихте сказал бы: "генетическая очевидность". Человек непременно выйдет из лабиринта рассудочной рефлексии и всякого рода поверхностного натурализма к этой очевидности, в которой он сможет постигнуть весь смысл своей жизни (4, с. 434).

М.Зимек в статье "Гуссерль и наследие трансцендентальной философии" (5) также предпринял попытку проследить одно из возможных направлений развития трансцендентализма.

Давно признано, отмечает он, глубокое влияние Э.Гуссерля на современную философию. Однако именно сегодня мы начинаем яснее, чем раньше, видеть то, что в его мышлении является действительно современным. Примечательно, что наиболее важным сегодня оказываются те мотивы гуссерлевской философии, которые непосредственно связывают ее с наследием прошлого, т.е. с трансцендентально-философской традицией.

Сам Гуссерль осознавал свою принадлежность к этой традиции в отличие от многих своих учеников и последователей, которые считали ее непонятным заблуждением, отступлением от правильного пути "чистой" (философски нейтральной) феноменологии. Уже в "Идеях чистой феноменологии и феноменологической философии" он писал о собственной целиком трансцендентальной позиции и трансцендентальном горизонте своих феноменологических исследований, а в более поздних работах почти всегда использовал понятие трансцендентальной феноменологии для обозначения собственной философской программы. Гуссерль сознательно связывал происхождение трансцендентализма с прошлым европейского мышления, прежде всего - с картезианским cogito как корнем современной формы европейского мышления.

Впрочем, сегодня мы видим, что в поисках истоков собственной философии Гуссерль обращался слишком далеко в прошлое. Будучи ослеплен картезианским "псевдосветом" "абсолютной достоверности" и "последних оснований" знания, он не увидел своей более близкой и прямой генеалогии. Исторически она определяется достаточно точно. Первый набросок трансцендентальной философии появляется у Канта; различные попытки дальнейшего ее развития предпринимаются его последователями - Фихте, Шеллингом и Гегелем. Однако Гуссерль не признавал родства с традицией классического немецкого идеализма, хотя философия Канта привлекла его внимание постановкой отдельных проблем и их решениями. Послекантовская философия, как правило, не входила в горизонт интересов и осознанных установок Гуссерля. Возможно, когда речь идет о Шеллинге и Гегеле, это вызывает меньше удивления, но случай с Фихте обескураживает: Фихте был именно тем философом, который не только последовательно развил основополагающие подходы кантовского трансцендентализма, но и сам приблизился к области поздних философских работ Гуссерля.

Прежде всего следует исправить "оптическую" ошибку Гуссерля относительно происхождения его трансцендентального понятия философии. То, что составляет исходный пункт и центральную проблему его феноменологии, ни в коем случае не есть субъективная достоверность, достигаемая картезианским cogito в акте самопознания, но кантовско-фихтевский вопрос относительно общих оснований этой самодостоверности субъекта и относительно объективной законности его сознательно переживаемого опыта, т.е. именно вопрос относительно трансцендентальной "конституции" того целого, которое состоит из субъективности вместе с ее объективным миром. Декартовское "cogito" может выступать лишь началом долгого пути к такой постановке вопроса. Хотя оно кажется сначала очень интересным (благодаря радикальности поворота к "абсолютному обосновыванию" знания и "чистоте" выработанной при этом структуры мыслящей саму себя субъективности), однако при ближайшем рассмотрении оно обнаруживается философски бедным и бессодержательным. Неудивительно то, что собственно "Картезианские размышления" Гуссерля столь мало являются картезианскими.

Дело не только в том, что есть существенное различие между ходом развития собственно гуссерлевских размышлений и историческим философствованием Декарта, на что указывает сам Гуссерль. Прежде всего важно то, что позиция трансцендентальной философии с самого начала была направлена против теоретической сущности картезианства как таковой. Гуссерлевская позиция связана с радикальной ломкой изначально неустранимой для Декарта трансценденции, т.е. взаимной равнозначной овнешненности и чуждости субстанционально объективного бытия и чистого, проникающего себя сознания мыслящего субъекта. Тем самым Гуссерль вступает здесь на путь Канта и Фихте, которые преодолевали именно картезианский дуализм, стремясь раскрыть те необходимые (априорные) структурные формы первоначального чувственного единства, которые предшествуют связи субъекта и объекта, мышления и бытия, сознания и вещи и именно впервые ее порождают.

Гуссерлевские утверждения о том, что вся субстанционально- объективирующая путаница картезианской метафизики устраняется с помощью правильно проведенной процедуры картезинского cogito, оказываются несостоятельными. Процедура cogito и ее философское наполнение содержат у самого Декарта далеко не то, что Гуссерль надеется там найти: она ни в коей мере не тождественна гуссерлевской трансцендендентальной субъективности, которая конституирует в себе как саму себя, так и необходимую форму всякой противостоящей ей объективности. Познающий субъект вместе со всеми своими способностями не имеет и не может иметь никакой конститутивной силы по отношению к предметности, поскольку в его субъективной чистоте существует только пустая и стерильная имманентность внутреннего, которая во внешнем предмете постоянно сталкивается с чуждым и трансцендентальным бытием другого. И методическое сомнение Декарта не имеет ничего общего с гуссерлевской "эпохе" как главной составной частью трансцендентальной редукции.

Таким образом, обнаружить в картезианском cogito феноменологически редуцированную трансцендентальную субъективность практически невозможно. Корень ее скорее следует искать в том самом "Я мыслю", которое должно "сопровождать все мои представления" (т.е. в первоначальном синтетическом единстве апперцепции) и которое проявляется лишь в спонтанной активности продуктивной способности воображения.

К Канту и Фихте отсылают и многие другие важнейшие моменты гуссерлевской философии: обнаруженный разрыв между естественной установкой обыденного и эмпирически психологического сознания и трансцендентальным горизонтом чистой эгологии, который преодолевается благодаря феноменологической редукции; интенциональность и коррелятивность всех смыслообразующих актов трансцендентального субъекта, делающие его всегда заведомо объективированным, опредмеченным субъектом. Сближает Гуссерля с Кантом и Фихте также конститутивная проблематика, сконцентрированная в вопросах относительно основ значимости бытия всех предметов в их предметности, т.е. как действительно существующих. Благодаря тому что Гуссерль находит эти основы не в некотором объективно- метафизическом оформлении вещи, но в исходном синтетическом акте субъективной идейной направленности, он принимает кантовско-фихтевский проект онтологии нового типа и развивает его, следуя своим путем. Это и есть та самая трансцендентальная онтология, которая превращает традиционные проблемы онтически понятного бытия в современные, подлинно онтологические вопросы относительно необходимых условий и форм понимания бытия.

Гуссерлевское намерение обосновать наивную веру обыденного и научного сознания в бытие посредством понятия, которое не означает никакой трансцендентальной реальности, но имеет свой исток и свое основание в имманентной трансценденции феноменов сознания, является сходным с идеалистическими стремлениями Канта и Фихте, направленными на обоснование сферы возможного опыта путем исследования априорных условий ее возможности. Вслед за Кантом и Фихте Гуссерль пришел к мысли о дальнейшей несостоятельности традиционного, метафизического идеализма. Он заново воспринял и пережил их идею о необходимости трансцендентально- идеалистического обоснования эмпирического реализма.

Имманентная трансцендентность объективного означает в то же время трансцендирующую имманентность субъективного, т.е. исходно открытую, никогда не наполняемую интенциональную структуру сознания, которая состоит в том, что субъект обнаруживает в себе самом опыт бытия другого как объективную границу своей собственной субъективной деятельности. Собственно репрезентантом и носителем этой открытости является тело как составная часть и необходимое орудие сознания. Неустранимая телесность относится также к сущности трансцендентальной субъективности.

С одной стороны, тело для Гуссерля, как для Канта и Фихте, является трансцендентальной рукой сознания, органом активной ориентации и спонтанного движения - той чувственной деятельности, которая делает возможной жизнь субъекта и его господство в жизненном мире. С другой - оно для него, как для Фихте и в особенности для Гегеля, является трансцендентальным тылом сознания, его пассивной и рецептивной стороной, которая никогда полностью не явлена сознанию и которая являет каждому субъекту его фундаментальную зависисмость от мира.

Однако тело способно выполнять двойную функцию носителя осмысленной чувственности и прочувствованного смысла только постольку, поскольку оно встречает другие тела. Первоначальный опыт предметности осуществляется для каждого субъекта как Я посредством той объектированной, внешней стороны другого субъекта, которая образует и означает для меня его тело. Здесь Гуссерль выражается почти что фихтевскими словами, когда говорит, что трансцендентальное Я находит свое не Я в другом Я. В универсальной системе согласующегося опыта всех субъектов тело является своеобразным знаком, создаваемым сознанием отдельных субъектов. Всеобщая значимость этой системы исходно основана на взаимности коммуникативных отношений, на взаимном признании субъектов. Фихтевский тезис "без субъекта нет объекта, и наоборот" получает у Гуссерля аналогичную интерпретацию: "нет Я без Мы, и наоборот". Таким образом, интенциональность, телесность, интерсубъективность суть три основных апекта, связывающих Гуссерля с великой традицией классической немецкой философии и одноврменно подтверждающих актуальность его философии сегодня.

Достаточно большой блок работ, проводимых представителями Мюнхенской школы, посвящен разъяснению конкретных проблем, поставленных еще автором наукоучения, но получивших особую значимость сегодня.

В настоящее время, пишет Р.Лаут в своей статье "Трансцендентальный базис, материализм и религия" (6), в Восточной Европе и России наступил период бурных преобразований. В каком направлении и насколько радикально они будет двигаться дальше, во многом зависит от ответа на вопрос, может ли (и, если да, то как может) основанный на материализме социализм найти общий язык с религией и высшей нравственностью. Камнем преткновения здесь, по всей видимости, является материалистическая теория. Если понимать ее догматически-реалистически, то синтез, конечно же, невозможен. Если же исходить из трансцендентального понимания материализма, которое впервые было представлено у И.Г.Фихте, то такое объединение вполне осуществимо.

В полемике с шеллинговско-гегелевской философией тождества Фихте сделал очевидной научную несостоятельность реалистического материализма. Такого рода материализм стремится объяснить переход к сознанию от заранее предпосланной материи, но он до настоящего времени в принципе не может этого сделать, поскольку такой переход немыслим. Еще Р.Декарт указывал, что самонаправленность рефлексии не служит акциденцией материальных процессов, свобода не может возникнуть из необходимой цепи события, ценность не может получить свой смысл из факта целевой направленности. Истина как истина нерелятивизируема. Она находится вне всякой условности, "Я, - писал Декарт, - никогда не сомневался в истине, мне казалось, что это понятие настолько трансцендентально ясно, что пренебрегать им невозможно..." (цит. по: 6, с. 134). Такое отношение к истине ни в коем случае не является чисто теоретическим, но, как то признавал уже Декарт, оно по сути своей - волевое: сознание стремится к тому, чтобы то, что оно полагает, было истинным. Придерживаясь сходных с Декартом позиций, Фихте возражал Ф.Шеллингу и Гегелю: если животному приписывается сознание, Я, то необходимым образом ему должны быть приписаны и все сущностные продукты сознания, включая интенциональную направленность на истину как ценность, а также сознательную свободу.

Свободное самоопределение сознания по отношению к истине как высшей ценности означает у Фихте в практическом плане нравственную настроенность. Определяющим здесь является то, что несомненным образом удостоверяет себя как долженствующее быть. Реалистический же материализм "выводит" ценность из фактической событийности, совершает фокуснический трюк ее волшебного извлечения из эмпирического опыта Я. Несостоятельность тезиса о том, что, только исходя из тех или иных материальных предпосылок, человек развивает ту или иную мораль, обнаруживается благодаря одной-единственной идее - идее высшего смысла, которой руководствуется всякое разумное существо. Против этой идеи не может быть пущен в ход аргумент о ее биологически обусловленной неисполнимости, поскольку биологическое имеет для разума лишь акцидентальное значение.

Разрабатывая свой проект трансцендентального материализма, или идеал- реализма, Фихте отталкивается от идеи свободного созидания как базисного состояния сознания. Наукоучение не есть идеализм, поскольку он признает неконструируемость первоначальной границы. Но оно не есть и реалистический материализм, поскольку рассматривает неконструируемое лишь в отношении к синтезам рефлексии. Граница выступает как несостоятельный момент только в рефлексии и по отношению к ней.

Создающее себя Я должно, согласно наукоучению, отстоять свое тождество в цепи оппозиции, что можно сделать только в постоянной полемике с возникающими перед ним препятствиями. Оно не может отступать в чистую неопределенность, поскольку Я тогда больше не существовало бы. В качестве же стремления к абсолютному наполнению, оно не может удовлетвориться конечной определенностью. Я колеблется между обоими этими пределами; но при этом Абсолютная идея-разум не извлекается из пассивных определений становления, а самостоятельно вступает в силу, организуя и направляя созидание Я. По Фихте, духовное созидание не есть продукт природного становления; наоборот, природа является репрезентантом духовного развития. Подобно тому как в сфере теоретического созерцание предшествует пониманию, так и в сфере практического - природная тенденция предшествует рефлектированно-свободному волению (не в реалистическом, а в трансцендентальном смысле временного предшествования).

Реалистический материализм надеялся доказать диалектичность процессов, происходящих в материальной сфере. Но рассмотренные трансцендентально, эти процессы всегда выступают как процессы созидания, конструирования абсолютного Я (т.е. сверхиндивидуального сознания), преодолевающего встречающиеся препятствия. На высших ступенях восхожденния духа диалектика спонтанного созидания и ограничивающего препятствия дополняется диалектикой взаимодействия свободы с самою собой и свободой разума.

В фихтевском проекте трансцендентального материализма важную методологическую и смысловую функцию несет понятие интенционального препятствия, используемого Фихте как при постороении философии права и морали, так и при разработке философии истории. "Лишь человеческие отношения, - писал Фихте в "Речах к немецкой нации", - делают людей людьми..." (цит. по: 6, с. 141). Именно интенциональный толчок, интенциональное препятствие, "призыв" к личности извне побуждает ее к нравственному самоопределению. Но этот толчок носит не только чувственный, сколько сверхчувственныыый характер. "Вы должны любить друг друга, как я вас любил", - эта заповедь Христа, звучащая в то же время как требование абсолютного разума, не может быть выведена из каузального ряда событий, объяснена биологической эволюцией материи. Между тем именно этот принцип организует и направляет, по Фихте, практическую деятельность разума, создающего в дополнение к материальной "духовную природу" - культуру, язык, обычаи, государственные и общественные институты и т.д.

К.Ган в докладе "Отношение фихтевской идеи нации и прудоновской идеи федерации с точки зрения их современности" (7) попытался, в свою очередь, ответить на один из самых дискуссионных сегодня на Западе вопросов - об исторических корнях европейского федерализма (8).

Свой доклад Ган начинает с цитаты из фихтевского "Учения о нравственности": " ...Если рассуждают: в этом состоянии, т.е. при этом способе мышления и характере, человек не мог вообще никак иначе действовать, нежели он действовал, - если рассуждают так, то это совершенно правильно. Но было бы неверно, если бы при этом человек желал бы остаться при своих суждениях и желал бы утверждать, что он не может иметь никакого другого характера, нежели он имеет. Он просто должен создать себе другой характер, если его настоящий не пригоден, и он может это; поскольку это зависит просто-напросто от его свободы".

Данное суждение, сделанное Фихте в адрес отдельного человека, применимо также и в отношении таких коллективных единств, как нации и народы: если не меняется менталитет и характер народа, то существует угроза возобновления прежних социо- политических ситуаций (войны, революции, различного рода кризисы) и использования старых тупиковых моделей (фашизм, тоталитаризм и т.д.). С этой точки зрения, духовно- политическое возрождение современной Европы зависит от нового самоопределения европейских народов; в противном же случае, если не будет изменено их духовное бытие, Европе в будущем угрожают те же самые катастрофы, которыми уже было отмечено ее прошлое.

Первая мировая война, которая привела, с одной стороны, к экономическому подъему Америки, а с другой - к русской революции, означала упадок Европы. Она выявила ломкость и духовную несостоятельность государственных и общественных устройств, существовавших в Европе. Но поскольку после войны, в краткий период мирной передышки не было выработано новых практических принципов, альтернативных принципу силового давления, то за первой мировой войной неизбежно последовала вторая, приведшая, в свою очередь, к расчленению Германии и Европы на части, к их колониализации двумя супердержавами (Америкой и Россией), к подспудному развитию на территории Европы неевропейских культур.

В 1948 году в своей статье "Об империализме" Ханна Арендт высказала мысль о том, что духовная ситуация в Европе после второй мировой войны принципиально изменилась и что патриотизм в его старой, националистической форме никогда больше не сможет стать политической основой жизни европейских народов. Арендт считала, что эти народы встали на путь духовного обновления, на путь возрождения собственных субстанциональных корней. Тем не менее общее европейское развитие, судя по тому, как оно проходило после мировой войны, было неоднократно отмечено попытками реставрировать этатистско-националистические принципы. Надежды Х.Арендт, таким образом, не оправдались. Но нельзя, впрочем, утверждать, что они оказались полностью опровергнуты. Вопрос заключается в том, почему не были до сих пор использованы возможности альтернативного развития Европы? В чем они состоят?

Согласно Прудону, который одним из первых пытался найти "третий путь" ("третий" по отношению к анархизму и этатизму) и увидел его в создании федеративных устройств, - основой всех положительных изменений в Европе может стать только политика нового типа. Такая политика связана, прежде всего, с наличием творческой потенции, которая, в свою очередь, предполагает наличие у политического субъекта: 1) ясного самосознания, 2) способности выражать (в соответствующих политических формах) собственные интересы и отстаивать их, 3) точного политического самоопределения. Создание нового типа политики требует формирования такого политического субъекта (им может выступить также целый народ, нация), который обладал бы всеми тремя перечисленными моментами.

В своей поздней работе "О политической способности рабочего класса" Прудон выражал надежду, что рабочий класс в состоянии одолеть капиталистически-этатистскую систему и выдвинуть ей на смену модель нового порядка. Однако первая же попытка создания такой модели не увенчалась успехом: Парижская Коммуна, ориентированная прудонистски- федерально, была низвергнута этатистской системой буржуазной Франции совместно с прусской Германией. Как писала Х.Арендт ("Об империализме"), после разгрома коммунаров буржуазия впервые почувствовала себя настолько уверенно, что стала всерьез помышлять об осуществлении разработанного Гоббсом государства-Левиафана. В свою очередь, рабочее движение после разгрома Коммуны стало ориентироваться уже не столько на Прудона, сколько на Маркса и его авторитарно-централистскую концепцию социализма.

Октябрьская революция в России явилась лишь одним из практических результатов, закономерно вытекающим из нее. То, что после мировой войны, во время которой началось крушение капиталистически-этатистских систем, Европе не удалось пойти по "третьему", альтернативному пути развития, но пришлось заново пережить возрождение тоталитарных режимов (большевизм, фашизм), - было обусловлено отсутствием нового типа политики, способной прогнозировать и предотвращать глобальные катастрофы. В частности, в Германии это было обусловлено политической импотенцией немецкой социал- демократии, которая в период кризиса Веймарской республики, из страха потерять власть, потребовала установления фашизма, впоследствии уничтожившего ее наряду с другими партиями.

Для описания общеевропейской ситуации, сложившейся после 1918 года, Ган снова обращается к Х.Арендт. Арендт справедливо считала, что в обеих системах - как капиталистической, так и социалистической - базисным процессом являлся процесс экспроприации людей, и он стремительно усиливался в указанный период. "Социализм не представляет собой никакой альтернативы капитализму, поскольку является следствием последнего; а капитализм - никакой альтернативы социализму, поскольку является его подготовительным условием". В период между первой и второй мировыми войнами происходило соревнование двух равномощных экспроприаторсикх машин, ни одна из которых не являлась альтернативой для другой. Разумеется, что в такой ситуации не могло идти и речи о формировании у европейских народов "политической способности" в прудоновском смысле слова. Однако такая способность отсутствует у них и сегодня. В силу этого на мировой политической арене по-прежнему господствует принцип этатизма. Одним из первых, кто выступил против политики этатизма, был Фихте. (Удивительно, что некоторые исследователи до сих пор считают его провозвестником этатизма. Это мнение основывается, однако, не столько на текстах самого Фихте, сколько на последующих интерпретациях его).

Анализируя программы государственных устройств, выдвинутые в Новое Время и по большей части осуществившиеся, Фихте выделил в них в качестве базисных следующие принципы: 1) доверие к государству как спасителю: этатизм; 2) военный способ проведения политики давления: милитаризм; 3) релевантность принципов: в экономической сфере этатизму и милитаризму соответствует капитализм, в духовной - сциентизм ("Речи к немецкой нации"). Согласно Фихте, в политике, осуществляемой Наполеоном, три указанные тенденции достигли своего кульминационного завершения. Фихте создавал собственную философию как принципиальную альтернативу политике и философии бонапартизма.

В этом плане огромное значение имеет его концепция построения государства ("Замкнутое торговое государство"), в основание которой был положен абсолютно новый принцип - принцип собственности на деятельность (прежде всего, культурно-духовную деятельность). Полным теоретическим развертыванием принципа собственности на деятельность стала сама фихтевская система наукоучения, представляющая собой систему программ альтернативного развития различных сфер знания, в том числе и политического знания. Что же касается фихтевской идеи нации, то именно с принципом собственности на деятельность философ связывал ее способность к самоопределению, к постоянному культурному совершенствованию и развитию, к сохранению каждой нацией своей уникальной духовной основы.

Возращаясь к современной ситуации и анализируя события, происшедшие в Германии после ее объединения (1990 г.), Ган считает, что последнее означает не только начало возрождения немецкой нации, но также и начало выхода всех европейских народов за пределы привычных схем, принципов и моделей, означает наступление новой эры федерализма. Федерализация Европы есть реальный способ преодолеть угрозу тоталитаризма, вернуть ее народам самостоятельность и независимость. Это есть действительно новая модель реорганизации всего мирового порядка, поскольку федерация Европы может быть создана лишь в процессе федерализации всего мира. Предполагается, что общий процесс федерализации должен проходить по трем следующим направлениям: 1) интегративная политика внутри Европы, 2) европейско- арабские отношения, 3) диалог "север-юг", "Америка-Европа".

В свете указанных политических задач философия Фихте и учение Прудона приобретают совершенно особую актуальность и значимость.

В завершение обзора обратимся еще к одной статье Р.Лаута "Действие в истории согласно наукоучению" (9), которая соединяет в себе сразу несколько исследовательских линий - методологическую, предметно- тематическую, историографическую - и является разъяснением одного из наиболее важных принципов трансцендентальной философии Фихте - принципа открытости системы (и принципа открытости истории как его производной). До сих пор остается практически не исследованной, пишет Лаут, та эволюция, которую претерпевало у Фихте понятие истории в ходе последовательного развития принципов самой системы наукоучения. Решающим для это эволюции стал 1806 год, когда Фихте, осмысляя причины падения Священной Римской Империи, преодолел свое прежнее, односторонее- дискурсивное понимание истории, значительно расширил его, введя понятие "духовной природы".

Известно, что из всех немецких философов Фихте был самым решительным приверженцем принципов французской революции. Гораздо менее известно то, что во внутригерманских спорах он не был патриотом Пруссии. Он считал, что понятие "некого особого прусского патриотизма" есть "порождение лжи". Согласно Фихте, для немцев характерно то, что, хотя они и являются народом в историческом смысле, они тем не менее не есть нация во французском смысле этого слова. Немцы не образовали единства, поскольку им не удалось создать такого государства, которое являлось бы только их государством. Они жили вместе с другими народами в империи, исходным основанием которой - земным воплощением трансцендентального общества - должна была служить христианская церковь. В ходе реформации и тридцатилетней войны отдельные государства империи начали вести "обособленное бытие". Последней внешней связью, которая объединяла немцев оставалась тогда имперская конституция, поскольку она еще обеспечивала немцам свободу духа. Этот мир Священной Империи "со всем ее господством и величием, как и со всеми ее недостатками" рухнул в 1806 г. в результате собственной несостоятельности и под нажимом революционных войск, предводительствуемых Наполеоном.

В "Речах к немецкой нации", Фихте приходит к следующему выводу: источник гениальности, под влиянием которой до сих пор только и формировалось человечество, иссяк; место гениальности должна занять наука. Благодаря трансцендентальному перевороту, осуществленному в философии Кантом, стало возможным единое научное обоснование жизни. Однако Кант не дошел до первопринципа знания. Это сделало наукоучение. Поэтому трансцендентальная революция была завершена наукоучением, и только наукоучение может стать тем основанием, которое необходимо для обновления немецкого народа, для создания немецкой нации, для возрождения "духовной природы" человека.

Автор указывает, что термин "духовная природа" является ключом для фихтевской концепции истории, как она сложилась к 1806 г.. Анализ данной концепции проводится далее с учетом общего контекста фихтевской системы наукоучения.

Наукоучение отделено непроходимой пропастью от панлогистской системы Гегеля: наряду с логической импликацией (отношением основания к результату) и наряду с логической установкой, определяющей чистое созерцание (отношением ряда к составляющим его членам), наукоучение учитывает также свободное, обуславливающее все предшествующее, отношение полагания, возникающего из независимой деятельности. Соответственно, в отличие от гегелевской системы, логика, по Фихте, не составляет всей основы науки; она является только частью последней. Высшая задача, которую решает наукоучение, состоит в генетическом выведении логического и транслогического принципов, понятия и интуиции из более высокого единства - из интеллигенции (9, с.399).

Данная установка нашла непосредственное отражение в фихтевской концепции исторического действия. В панлогистской системе Гегеля история должна иметь чисто логическую структуру: движение понятия определяет ход истории. Согласно наукоучению, история равным образом имеет свою логическую структуру и логические результаты, но при этом - не только логические. То, что происходит, проявляется в логических формах и связано с законами этих форм; но при этом происходящее является чем-то несравненно большим, нежели просто выражением данной логичности. В различных вариантах наукоучения Фихте прибегал к различным способам объяснения этого. Так, в п.4 "Основ общего наукоучения" демонстрируется, что представление не может быть введено к логическому опосредованию, что для порождения представления необходимо еще и своеобразное транслогическое опосредование силой воображения.

Логические порядки вневременны. Вместе с их основанием внутри них полагается результат, вместе с правилом ряда - его член. Временной момент привносится в логический порядок лишь благодаря тому, что логические связи оказываются пронизаны свободным духовным действием и дискурсивно воспроизведены в нем. Эта свободная рефлексия не представляет сама по себе никакого логического вывода. Она основывается на независимой деятельности, которая лишь выражается в логических формах. Духовное действие согласуется с логическим порядком: оно развивается в соответствии с его законами - законами понятия. Однако для Фихте, в отличие от Гегеля, противоречие не является тем имманентным моментом порядка, который принуждает двигаться вперед. Согласно трансцендентальной логике, противоречие не входит в сущность понятия, хотя (и здесь Фихте единодушен с поздним Гегелем) духовное продвижение связано с условиями логического порядка.

С точки зрения наукоучения, дух осуществляет - помимо логического - опосредование совершенно другого рода. В акте рефлексивного полагания Я наталкивается на внепонятийное, ограничивающее его препятствие. Под воздействием этого Я опосредуется с помощью способности воображения (совершающей "челночное" движение), возвращаясь к самому первому своему акту полагания и перепроверяя его. На этом пути последовательно выстраивается не только объективный мир природы и других Я. Возникает также новая, недискурсивная область свободных решений, в которой каждое отдельное решение относится к уже совершенному таким образом, что оказывается действенным и с точки зрения предшествующей позиции, и с точки зрения ее новой переинтерпретации. Эта взаимосвязь становится возможной благодаря способности припоминания.

Переживание гибели Священной Римской Империи, которым был охвачен Фихте в 1806 г., привело автора наукоучения к мысли о том, что второй мир - мир свободных решений - имеет основополагающее значение для построения истории. Его роль и структура впервые были подробно изложены в "Речах к немецкой нации" 1807 г.

Собственно "историческая" область, в своем характере и способе развития событий, анализируемая с указанной точки зрения, определяется посредством логически невыводимого акта свободы. Совершенно в бергсоновском смысле, каждый акт полагания сознания является здесь новым, другим, ибо дух припоминает себя и в этом припоминании всегда занимает творческую позицию по отношению к себе. В этой области уникальных решений осуществляются не только логические отношения определения, но, если так можно выразиться, сплетается сама "духовная природа", благодаря чему человек оказывается способным осуществиться и "исторически".

Самоосуществление человека происходит посредством преодоления целой серии препятствий. Мы обобщаем их не только посредством логических форм, но и в образе предметного мира. Мы наполняем этот мир, исходя из реального содержания духа, также и материальным значением. В нем оказываются противопоставлены наши же объективизированные стремления. Динамической границей этого мира служит наше тело, в котором объективируемся мы сами со своими природными стремлениями.

Однако деятельная свобода обнаруживает себя не только по отношению к сопротивлениям как таковым, но также по отношению к такого рода внешним, воздействующим на нас интенциональностям, с которыми мы вместе образуем "духовный порядок", вступая в интерсубъективное взаимодействие. В этом порядке "духовные природы" проникают друг в друга и объединяются в единую общественную "духовную природу", которую в "Речах к немецкой нации" Фихте назвал народом.

Свободный дух, однако, согласно наукоучению, не возникает из природы, как это описывается в системах Шеллинга и Гегеля. "Не через природный закон, но через абсолютную свободу возвышаемся мы до разума, - не посредством перехода, но посредством скачка". Препятствия являются лишь импульсом к тому, чтобы дух вступил в спор с самим собой, оборотившись к продукту своего полагания, возникающему одновременно из его действия и встретившего препятствия. Свобода не может примириться с этим продуктом. Она противопоставляет себя ему через отношение к идее абсолютного разума, которая в практическом плане бесконечно императивна. Противопоставляет тем способом, что моделирует понятия, указывающие на ту действительность, из которой данная идея исходит. Это собственно и есть то, что Фихте называет творческим проектом "видения" из "сверхчувственного мира". Это и есть та самая гениальная концепция новых ценностных конкретизаций с примыкающей к ней парадигмой ее реализации.

В противоположность Шеллингу, Фихте подчеркивает, что каждый человек способен на такое творческое видение. Однако никакая свобода не может породить это видение из себя самой. Мы можем полагать себя лишь в качестве условия - так, чтобы это видение осуществлялось через нас. Таким образом, творческое "видение" новой ценности конкретизации не предначертано в логической структуре духа. Дух вступает в игру лишь тогда, когда уже оказывается спроектирована его целевая реализация. Мир творческого "видения" есть бесконечно открытый мир. Это не означает, что оно приводит к коренной переоценке всех ценностей. Но лишь в форме такого "видения" и может выступить конкретное, непредугадываемое заранее, богатство идеи абсолютного разума.

Итак, с одной стороны мы имеем дело с серией препятствий, с другой, - с возвращающейся к самой себе и оборачивающейся на саму себя свободой. Последняя образует при надлежащем исполнении собственных решений "новый промежуточный мир", возникающий из понимания уже данного и предобразования желаемого. Обе стороны пронизывают друг друга, срастаются друг с другом. Возникает некий образ-смысл, "охватывающий на каждом этапе целое чувственной и духовной ... жизни ... в законченном единстве", так что невозможно бывает уже сказать, к какой из этих сторон жизни относится каждая из них.

Предпосылкой для построения "духовной природы", которая должна реализовывать творческое видение, служит то, что различные точки зрения непрерывно борются друг с другом. Если этого не происходит, то между духовным миром свободы и жизнью возникает "отчуждение", которое всегда основывается на отсутствии указанной связи. "Духовную природу" можно было бы назвать также добродетелью. Примечательно, что добродетель в трансцендентальном фихтевском толковании отличается от добродетели в понимании Руссо: так, Фихте дает ей еще одно название - "земная вечность".

Автором наукоучения отдельно рассматриваются случаи, когда свобода препятствует построению "духовной природы", реализуясь неадекватным себе образом. Например, вместо того, чтобы совершать акт разумного познания во всей его полноте, мы либо доверяемся интуиции и только, либо ограничиваемся понятийным рассуждением. В последнем случае знание отчуждается от самого себя. Псевдодостоверность занимает место истинной проницательности, что приводит к разрушительным последствиям. Если указанный разрыв - между непосредственной интуицией и интеллектуальными построениями - начинает охватывать всю жизненную область, возникает своего рода паралич; человек и общество оказываются тогда изолированы от участия в выработке духовного видения. Осмысляя события 1806 г., ту роль, которую сыграл в поражении Империи Наполеон, Фихте начинает интерпретировать этот феномен как проявление "анти-разума", основанного и направленного на разрушение "духовной природы".

Образ истории представлен у Фихте довольно сложно. С одной стороны, всякое претворение в жизнь связано с логическим порядком и его структурной последовательностью, когда логическое "прежде" предшествует логическому "после". С другой стороны, независимо от этого порядка осуществляется акт свободы, который по сути своей есть рефлексия, то есть возвращение к самому себе. Так возникает второй, уникальный мир, наделенный бесконечно возрастающей индивидуацией, - мир как результат всех свободных решений. Слияние обоих миров достигается в творческом "видении", которое является исторической реализацией "духовной природы". Как писал сам Фихте, "лишь свойственные одним только людям отношения создают самих людей - и никакая другая, вне их находящаяся сила". Никакая "хитрость разума" не способна продвинуть общество вперед без личностного свободного усилия человека.

**Список литературы**

1. Фукуяма Ф. Конец истории? Вопросы философии, 1990, - N 3, - с.134- 148.

2. Hahn K. Die Idee der Nation als Implikat der Interpersonalitats - no Geschichtsthcorie // Fichte - Studien: Beitr. zur Geschichte no Systematik der Transzedentalphilosophie.- Amsterdam, 1990. -Bd.2. -s.20- 27.

3. Schrader W.H. Nation, Weltburgertum n. Synthesis der Geisterwelt // Fichte - Studien: Beitr. zur Geschichte n. Systematik der Transzendentalphilosophie.- Amsterdam, 1990. -Bd.2. -s.27-36.

4. Lauth R. Dostojewskis "Traum eines lacherlichen Menschen" als Auseinandersetzung mit Roussean n. Fichte // Lauth R. Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zur Marx n. Dostojewski.- Hamburg, 1989. -s.422-434.

5. Siemek M. Husserl n. das Erbe der Transzendentalphilosophie // Fichte - Studien: Beitr. zur Geschichte n. Systematik der Transzendentalphilosophie.- Amsterdam, 1990. -Bd.1. -s.145-152.

6. Lauth R. Transzendentale Basis, Materialismus n. Religion // Fichte - Studien: Beitr. zur Geschichte n. Systematik der Transzendentalphilosophie.- Amsterdam, 1990. -Bd.1. -s.132-144.

7. Доклад на Международной фихтевской конференции, проходившей с 21 по 25 апреля 1992 г. в г. Капошвар (Венгрия).

8. Hahn K. Die Gegenwartsrelevanz von Fiches Igee der Nation no Proudhons Idee der Foderation.- Handschrift. -s.45.

9. Lauth R. Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre // Lauth R. Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zur Marx n. Dostoqewski.- Hamburg, 1989. -s.397-410.