**"Вне сознания": Кант и Якоби**

С.А. Чернов, И.В. Шевченко

Фридрих Якоби как-то сам назвал себя "привилегированным еретиком" немецкой философии[177]. Он одним из первых подверг Канта основательной критике, которая позволила ему предвидеть дальнейшее развитие немецкого идеализма. В год выхода второго издания "Критики чистого разума" он предсказал, что вслед за кантовским "философским евангелием"[178], в котором дух и буква находятся в явном противоречии друг с другом, грядёт пришествие последовательного "спекулятивного эгоизма", или "перевёрнутого спинозизма"[179]. И действительно, десять лет спустя он провозгласил пришествие "истинного мессии" философского "эгоизма" в лице Фихте. "От кантовского открытия: что мы только то целиком и полностью усматриваем и определяем, что в состоянии конструировать, - писал Якоби позднее, - был только один шаг до системы тождества. Этот строго и последовательно проведенный кантовский критицизм должен был иметь своим следствием наукоучение, а это последнее, в свою очередь строго проведённое, - учение о всеединстве (Alleinheitslehre), т.е. перевёрнутый или преображённый спинозизм, идеал-материализм"[180].

Критической философии, по Якоби, присущи два главных недостатка: идеализм и непоследовательность. Первый составляет её истинный дух, вторая - букву. Эту мысль Якоби впервые сформулировал в 1787 г., в приложении к работе "Давид Юм о вере, или идеализм и реализм", озаглавленном "О трансцендентальном идеализме"[181]. Здесь он указывает на основное противоречие кантовской философии, связанное с понятием Ding an sich: "на протяжении нескольких лет я должен был снова и снова начинать чтение „Критики чистого разума“ с самого начала, потому что меня постоянно сбивало с толку то, что без упомянутой предпосылки я не мог войти в систему, а с этой предпосылкой не мог в ней остаться"[182]. Хотя в 1790 г. Якоби и писал Эвальду: "Земля ещё не носила более последовательного философа, чем Кант"[183], преобладало в его сочинениях, однако, прямо противоположное утверждение: Кант "остался противоречивым и совершенно двусмысленным до конца своих дней"[184]. Именно "хамелеоновская окраска", однако, и сделала кантовскую философию столь привлекательной для целой "толпы" его сторонников и последователей[185].

Без предположения существования вещей самих по себе, вне сознания, и их воздействия на душу, на чувственность субъекта, невозможно начать построение кантовской системы, но в ходе её построения столь же невозможно и сохранить эту основополагающую предпосылку. С одной стороны, само понятие "явления" предполагает существование того, что является, являющейся вещи: "слово „чувственность“ тотчас лишается всякого смысла, - пишет Якоби, - если не понимать под ним особого реального посредника между одним реальным и другим реальным… и если не предполагать уже содержащимися в понятии чувственности понятий внеположности и связанности, действия и страдания, причинности и зависимости… "[186]. Явление, говорит сам Кант, "всегда имеет две стороны, - одну, поскольку объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, как он наглядно представляется…), и другую, поскольку принимается в расчёт форма наглядного представления предмета, которую, хотя она действительно и необходимо принадлежит явлению предмета, следует искать не в предмете самом по себе, а в субъекте, которому предмет является"[187].

Однако это предположение, с другой стороны, основано на понятиях "воздействия", "влияния", "касания" или "аффицирования", которые включает в себя категорию причинности, которая применяется в данном случае к явлению как следствию воздействия "вещи в себе" на душу, на её способность восприимчивости. Применение же понятия причинности, согласно всему последующему кантовскому анализу деятельности рассудка, должно быть ограничено отношением между явлениями, с целью создания "опыта", и никак не может быть применено к отношению между "вещью в себе" и явлением. Поэтому способ, которым Кант вводит понятие "вещи в себе", находится в непримиримом противоречии с его учением о категориях, их значении и применении: "философ-кантианец, - пишет Якоби, - полностью изменяет духу своей системы, если он утверждает, будто предметы оставляют отпечатки в чувствах, возбуждая тем самым ощущения и вызывая таким образом представления… Именно рассудок примысливает объект к явлению, связывая многообразное в одном сознании. Соответственно этому мы говорим, что познаём предмет, если мы создали синтетическое единство в многообразии созерцания; и понятие этого единства и есть представление о предмете…"[188]. То единство, которое в докантовской философии мыслилось как "вещь", или субстанция, Кант "распредмечивает" и относит к единству самосознания: так называемая "вещь" есть лишь коррелят единства сознания, лишь проявление в материале ощущений логической функции. Якоби обращает в этой связи особое внимание своих читателей на раздел первого издания "Критики чистого разума" под названием "О синтезе рекогниции в понятии", в котором говорится о том, что "вне нашего сознания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить знанию как соответствующее ему", и поэтому вся суть понятия предмета состоит в представлении необходимого единства представлений, а это единство "не может быть ничем иным, как формальным единством сознания", так что мы сами "примышляем" этот предмет, понятие о котором и не выражает собственно ничего, кроме необходимости синтеза наглядного многообразия[189]. В "вещи в себе" никакой необходимости синтеза не мыслится, поэтому её, собственно, и "вещью" назвать нельзя. Всякая "вещь" не дана нам, а создана нами, и как созданная нами самими мысль она не может "аффицировать" нас и быть "вне" чувственности и мышления. Поэтому Якоби с присущей ему эмоциональностью и образностью называет отношение "вещи в себе" и явления у Канта - "криптогамией", тайным браком, незаконнорожденное дитя которого - ощущение, "материальное" в явлении. Суть не в том, что Кант признаёт аффицирование души со стороны "вещей в себе" - Якоби как раз признаёт это таинственное и даже "чудесное" воздействие, - а в том, что он продолжает утверждать их существование и воздействие на душу после того, как он со всей ясностью разложил сознание и познание на его элементы, причём так, что стало возможным показать происхождение представления о "предмете" и о его "реальности" из единства апперцепции, спонтанной конструирующей деятельности мышления и воображения.

Кант продолжал утверждать это не только до конца "Критики", но и до конца жизни. В малоизвестном письме к Канту от 5 ноября 1797 г. Иоганн Тифтрунк пишет: "Откуда, однако, берётся то многообразное содержание ощущения, которое является в нём чисто эмпирическим?… Откуда материальное? из чувственности. Однако откуда имеет его чувственность? От объектов, которые её аффицируют? Что такое объекты? Это вещи сами по себе или -? Здесь многие теряются в бесконечных вопросах и дают иногда совершенно бесмыссленные ответы… Я хотел бы кратко сказать Вам, каким образом я разрешаю эти трудности… Чувственность даёт представления благодаря тому, что она (или душа, способностью которой и является чувственность) аффицируется… Если я спрашиваю, далее: что аффицирует душу? то я отвечаю: она аффицирует себя сама… Но откуда всё же берётся то, что чувственность даёт из своего собственного фонда, из себя самой? Откуда материальное и эмпирическое как таковое, если я отвлекаюсь от того, что возникает под влиянием спонтанности, согласно формам чувственности? Даёт ли его чувственность из своего собственного фонда или же его порождают (bewirken), скажем, вещи сами по себе, которые отделены от чувственности и отличны от неё? Я отвечаю: всё, что даёт чувственность (материя и форма), определено её природой… Сами выражения “быть в нас” или “быть вне нас” - это тоже всего лишь способ чувственного представления, точно так же, как “одно и то же” или “различное” есть лишь способ интеллектуального представления. Если мы отвлечёмся от чувственности и рассудка, то не будет никакого “внутри” и “вне”, никакого тождества и различия… О вещах в себе, о которых мы имеем сугубо отрицательное понятие, нельзя говорить: они аффицируют, поскольку понятие аффекции выражает реальное отношение между познаваемыми сущностями, следовательно, требует для своего применения, чтобы находящиеся в таком отношении вещи были даны и положительно определены. Поэтому нельзя также говорить: вещи в себе вызывают в душе представления (bringen von sich hinein); ведь проблематическое понятие об этих вещах само есть лишь… мыслимая вещь…"[190]. Кант ответил письмом от 11 декабря того же года. Об аффицировании он пишет следующее: априорные синтетические положения возможны лишь потому, что формы созерцания субъективны, т.е. мы представляем себе предмет (Gegenstand) в этих формах не таким, каков он сам по себе, а таким, каким он нам является, т.е. мы представляем себе предмет соответственно тому, "как субъект… аффицируется предметом"[191]. И далее: предметы чувств мы можем познать лишь такими, какими они нам являются, но не такими, каковы они сами по себе[192]. Таким образом, не возражая Тифтрунку прямо, Кант всё же явно высказывается против его мысли о том, что "о вещах в себе, о которых мы имеем сугубо отрицательное понятие, нельзя говорить: они аффицируют…". Весь текст письма совершенно однозначен: об одном и том же "предмете" говорится и "сам по себе", и "является", и "аффицирует". Об этих же "предметах" говорится и во множественном числе. Мы познаём не "явления" просто, а именно предметы - познаём их так, как они нам являются соответственно устройству (Beschaffenheit) нашей рецептивности, т.е. нашей способности воспринять их воздействие. Здесь Кант выражается точно так же, как и во многих местах "Критики".

Противоречат ли высказывания Канта друг другу, или мы просто не понимаем всей глубины его мысли? Вопрос этот, как известно, вызвал необозримое море литературы о "вещи в себе", в котором Файхингер утонул уже сто лет назад. Подавляющее большинство исследователей согласно с Якоби и признаёт его заслугу как первого мыслителя, указавшего на это противоречие и на его фундаментальное значение для оценки трансцендентализма. Есть, однако, и защитники Канта, в том числе от Якоби. Например, по мнению Х.Херринга, автора сравнительного недавнего исследования об "аффицировании" у Канта, Якоби не учёл различие между понятиями "вещь в себе" и "трансцендентальный предмет"[193]. Этот последний следует понимать как основание явления, как являющийся нам конкретный предмет, существующий вне нас в пространстве, который и аффицирует своим физическим воздействием органы чувств (а не душу). Вещь в себе, в отличие от трансцендентального предмета, есть только лишь мысль о некотором нечто вообще вне всей сферы явлений. Нечто аналогичное утверждали, например, Г.Файхингер и Э.Адикес, говоря о "двойном аффицировании" познавательной способности. Это различение, однако, по мнению Г.Баума, другого защитника Канта, ведёт к уже действительно неразрешимому противоречию в системе Канта, т.е. в своём развитии оно только подтвердило бы позицию Якоби. Надо подходить к делу с другой стороны: в действительности Якоби не прав, и указанного им противоречия в учении Канта не существует[194]. А именно, Якоби совершает ошибку, названную Кантом "амфиболией рефлективных понятий", т.е. выносит своё суждение, не предварив его "трансцендентальной рефлексией". Эта последняя определяет отношение того или иного представления к соответствующей познавательной способности. Якоби понимает "аффицирование" как воздействие эмпирически данного предмета на органы чувств, но этот же предмет он понимает одовременно как вещь саму по себе. Он полагает, таким образом, что акт эмпирического аффицирования вещью в себе в физическом смысле включает в себя аффицирование вещью в себе в метафизическом (трансцендентальном) смысле. Это последнее, однако, не имеет никакого отношения к порождению ощущений. Оно мыслится исключительно как общее условие возможности того, что предметы вообще могут быть нам даны, что мы вообще можем созерцать предметы в опыте. Иначе говоря, оно относится к общей форме эмпирического восприятия, к пространству и времени, к чистому созерцанию, к чистой чувственности, но не к эмпирическому содержанию восприятия, не к ощущению. В понятии трансцендентального аффицирования вещь в себе мыслится как причина мира явлений в целом, как условие возможности, так сказать, чему бы то ни было явиться. Причиной же ощущения у Канта признаётся эмпирическое аффицирование, которое представляет собой связь восприятий во времени, т.е. последовательность явлений[195]. Это различение позволяет освободить Канта и от обвинения в "эгоизме", солипсизме и нигилизме[196].

Согласно же Якоби, мы имеем дело здесь с поистине "неслыханным" противоречием, и источник его - попытка Канта соединить эмпиризм с априоризмом, здравый смысл с идеей научной философии. Кант пытается сидеть на двух стульях, служить двум господам, что и приводит к радикальной двусмысленности критицизма, которая обнаруживается во всех деталях системы, даже в способе выражения Канта. Наука требует последовательного априоризма, чистого мышления, сплошной "аподиктической" достоверности, что неизбежно приводит, по Якоби, к полнейшему идеализму, атеизму и фатализму. Последовательный же эмпиризм, соответствующий реальности жизни, означает отрицание возможности "науки" в кантовском смысле слова, отрицание возможности метафизики как науки. Кант не смог поступиться ни тем, ни другим. Он был учёным до мозга костей, всю жизнь был "влюблён" в метафизику, и все силы положил на то, чтобы сделать её, наконец, наукой. Но он не мог поступиться также правами здравого смысла, свободой, моралью, и стремился, как известно, защитить нехитрые убеждения "простого" человека от разрушительных умствований софистов и деспотизма философских школ. Здесь - корень всех противоречий его системы, в которой учёный всё же взял верх над человеком, хотя и не смог победить его до конца. Якоби, напротив, решительно берёт сторону "жизни".

Наиболее подробно он разбирает противоречия кантовского учения о "чистом многообразии" и "чистом синтезе". Ни в пространстве и времени самих по себе, как первичных единствах и одних лишь "формах", ни в чистом мышлении никакого "многообразия" нет. Получить из них, как из одних лишь совершенно неизвестных нам "условий" возможности опыта хоть какое-нибудь "многое" невозможно. И если Кант находит всё же такое "многообразие" в пространстве и времени, как якобы "чистом созерцании", то только потому, что он вспоминает эмпирию (правда, совершенно неопределённо), о которой, однако, в своём чисто "априорном" исследовании должен был бы забыть. Если никакого "чистого многообразия", далее, не существует, то невозможен и никакой "чистый синтез". Кант обманывает самого себя, говоря о некоей "данности" чистого многообразия в виде "чистого" пространства и "чистого" времени, т.е. уверяя читателя, что пространство и время - это не просто форма эмпирического созерцания, но и формальное созерцание, или "чистое созерцание". В качестве средства этого самообмана он использует понятие "чистого движения", в котором как бы "порождается" это многообразие, когда мы, например, мысленно проводим линию в пространстве. Но понятие движения по уверению самого Канта - чисто эмпирическое. Кант придаёт ему иллюзорный ореол "априорности" для того, чтобы тайком протащить в систему позарез необходимое ему "многообразие" и решить трудности с "чистым синтезом". А без чистого синтеза падает вся его грандиозная конструкция априорных условий возможности опыта.

Все эти противоречия с необходимостью порождаются самим исходным замыслом, самой идеей "априорного" знания. Они будут присущи любой возможной "априорной" системе, потому что никакая "чисто априорная" система знания невозможна. Чисто априорное познание, чисто априорный синтез были бы творением из ничего. Такая система познания была бы возможна лишь в том случае, если бы мы, подобно Богу, сами творили бы целиком и полностью познаваемый таким образом "мир". Не случайно позднее Шеллинг и Гегель видят в абсолютном познании человека (в своих системах) - самопознание Бога. Но если философ мыслит более трезво, не страдает манией величия и не претендует на то, чтобы стать новым Моисеем, через которого Бог даёт новое, теперь уже философское Откровение, то он должен стремиться растворить мир в своих собственных субъективных "представлениях". Вот почему неудержимая тяга к строго научному, аподиктическому, а тем самым и априорному знанию с непреодолимой силой тащит Канта, а затем и всех приверженцев трансцендентальной философии, к идеализму.

Идеализм - главный недостаток "критической" философии, ещё более существенный, чем её непоследовательность. Суть идеализма Якоби усматривает в том, что Кант, придерживаясь философской традиции, отрицает существование восприятия в собственном смысле слова, поскольку чувственные представления, по его словам, вообще говоря могут относиться к предметам, существующим независимо от представлений, но они не содержат в себе ровно ничего из того, что присуще этим предметам самим по себе[197]. Что же касается предметов в эмпирическом смысле, т.е. тел в пространстве и времени, то так называемое "восприятие" согласно Канту есть лишь отнесение ощущений к некоемому мыслимому X. Мы сами создаём из многообразия ощущений в собственном воображении различные "предметы". Причём Кант использует глагол dichten, который означает именно "творить", "сочинять", "придумывать". Предмет "воображается" нами, хотя тот "материал", из которого мы его сочиняем, "дан" нам совершенно "независимо" от всякого воображения. Кант отрицает существование восприятия в собственном смысле этого слова потому, что в согласии почти со всей философской традицией он убеждён, что непосредственно нам даны исключительно собственные представления. Но любое недоверие к достоверности чувственного восприятия и соответственно попытка опереться на мышление, на теоретизирование в поисках "подлинной" реальности неумолимо ведёт в "западню" идеализма. Если мы принимаем нечто "третье" между познающим субъектом и познаваемой вещью, то попадание в капкан "спекулятивного эгоизма" неизбежно. Это роковое "третье" возникает тогда, когда непосредственно данное нам в чувственном восприятии мы считаем "представлением", зависящим как от свойств объекта, так и от способностей субъекта. Это третье, по Якоби, придумал Аристотель. Его species - это уже кантовские "явления" в зародыше[198]. Для естественного человека достоверность бытия внешнего мира и отдельных вещей в нём равна достоверности собственного существования, в том числе достоверности собственного мышления. Теоретическое извращение начинается с того, как у Декарта или Канта, что это равенство нарушается, и "я есмь" признаётся несравнимо более достоверным, чем бытие вещей вне меня. "Я - не картезианец", заявляет Якоби, и картезианское cogito ergo sum "я бы лучше перевернул"[199]. Вся история философии, по Якоби, начиная с Аристотеля, неумолимо движется по направлению ко всё более и более последовательному идеализму[200]. "Универсальный идеализм" Канта превосходит неполный идеализм Декарта, Мальбранша и Беркли. Глубинный исток критического отношения Якоби к Канту находится в отрицательном отношении Якоби вообще ко всякой философской, научной, методической установке, которая не доверяет чувственному восприятию, непосредственно данному, а абстракцию, опосредствованное выдаёт за реальность, и хочет "обосновать" реальность - призраком, тем, что не дано, но лишь мыслится, или, точнее, измышляется[201]. Полное "освещение" мира разумом достигается лишь благодаря тому, что полнота действительности отодвигается в тень.

Всякий объект познания превращается у Канта в "призрак", какое-то "привидение", за которым ничего не стоит, которое само по себе есть чистое "ничто", которое лишь "мерещится" нам в двойном "колдовском тумане" - пространстве и времени. Поэтому и познание перестаёт быть познанием в собственном смысле этого слова - оно само превращается в ничто, так как не может схватить ничего истинно действительного. Кантианство погружает нас в кошмарное состояние - мы стремимся схватить вокруг себя хоть что-нибудь реальное, но каждый раз в руках ничего не остаётся, рука проходит сквозь бесплотный призрак собственного представления. Кажется, что вокруг нас - "вещи", а на самом деле - одни "отношения", неизвестно чего неизвестно к чему. Призраки и призраки без конца… Если нет истинного предмета, то нет и истинного познания. Познание имеет место лишь там, где есть бытие, нечто отличное от познающего, и знание именно об этом бытии. У Канта же высшая способность познания, разум, основывается на рассудке, рассудок основывается на способности продуктивного воображения, способность воображения основана на чувственности, а чувственность основана… опять же на способности воображения![202] Кант признаёт, правда, некий X, лежащий в основании внешнего чувственного восприятия, и некий X, лежащий в основании внутреннего чувства, а также некий общий и последний X, объединяющий оба предыдущих (причём возможно, что это один и тот же X), но все они не имеют ровно никакого значения для познания, так как о них мы ничего не можем сказать и исходя из них, ничего не можем узнать. Во всех наших восприятиях мы воспринимаем, по сути, лишь самих себя. Всякое полагание объекта есть лишь способ самополагания субъекта. Способ действия нашего собственного рассудка лишь применяется механически к нашим же собственным ощущениям. Границы и законы нашего собственного воображения есть одновременно границы и законы так называемого "мира". Мы познаём, по сути дела, исключительно придуманные нами "объекты"! Лишь поскольку мы не сознаём своей собственной деятельности, порождающей некоторый продукт, этот продукт творческого воображения и мышления кажется нам "вещью", существующей "вне" нас и независимо от нас.

Кантовский идеализм, следовательно, не признаёт никакого истинного объекта вне нас, а потому представляет собой абсолютный субъективизм. И поскольку бодрствование, собственно, заключается в сознании объектов внешнего мира, реальности, то субъективизм представляет всех нас погружёнными в сон, от которого нельзя проснуться, в состояние галлюцинирования, от которого невозможно вылечиться. Идеализм - это настоящий сомнамбулизм, причём особенность философского сомнамбулизма состоит в способности всё более и более глубокого и убеждённого погружения в такого рода сомнамбулическое состояние, отличающее философа от нормального человека. Субъективизм признаёт одно лишь "я", всё относит к "я" и всё объясняет способностями и деятельностью этого "я". Поэтому субъективизм и идеализм - это также спекулятивный (теоретический) эгоизм[203].

Якоби требует от Канта быть верным самому себе: "Трансцендентальный идеалист должен, следовательно, иметь мужество утверждать жёсточайший идеализм, которому ещё никогда не учили, и не побояться даже упрёка в спекулятивном эгоизме, потому что он не сможет остаться верным своей системе, если захочет отклонить от себя хотя бы даже это последнее обвинение"[204]. Кант, как известно, не последовал этому совету и в 1799 г. в специально посвящённом этому вопросу "Заявлении по поводу наукоучения Фихте" весьма резко критиковал Фихте за попытку "улучшения" своего учения и отделения его "духа" от "кантовской буквы". Кант настаивал на том, что его тексты, в том числе трактующие о "вещи в себе", надо понимать вполне буквально, а "наукоучение" считал "совершенно несостоятельным", причём именно за его идеализм, попытку "выковырять" объект из одного лишь мышления. Якоби придерживался, однако, иного взгляда. Именно Фихте, по его мнению, принадлежит та заслуга, что он бесстрашно сделал все "последовательные" выводы из кантовских посылок, доведя идею трансцендентальной философии, а вместе с ней и идею философии вообще, до полного совершенства. В системе Фихте в полной мере воплотилось то, к чему бессознательно стремился и Кант, к чему, в сущности, стремится всякий философ. Именно потому, что рассудок активен, что он есть спонтанность, самодеятельность субъекта, именно поэтому он и не даёт никакого познания, не является источником нового знания. Ведь спонтанная деятельность порождает лишь мои собственные продукты, а в познании мне должно быть дано нечто совершенно иное, нежели я сам, не моё представление, а сам предмет. Во всей деятельности рассудка я остаюсь "внутри" самого себя, работаю с собственными представлениями и не обращаюсь к реальности вне меня. Трансцендентальный философ - это даже не паук, это гораздо хуже. "Чистое познание" - не вязание чулка, говорит Якоби, а вязание вязания. Единственным источником познания в собственном смысле слова может быть не активность, а пассивность, страдательность, восприимчивость субъекта. Поэтому "разум", высшая познавательная способность, как и чувственное восприятие, для Якоби есть способность восприятия бытия, способность человека открыться истинному и принять его в себя. Восприятие есть во-себя-принятие, или принятие в себя внешнего, независимого от нас мира таким, каков он есть. Якоби, как видим, в корне не приемлет кантовского "коперниканского переворота", согласно которому "не знание сообразуется с предметом, а предмет должен необходимо сообразоваться с нашей способностью к познанию". Вся хитроумнейшая конструкция Канта, в которой детально показано, как деятельностью рассудка конституируется "предмет" и вся природа, настоящей реальности и настоящих предметов не достигает, выдавая за предмет - понятие рассудка.

Кантовские "постулаты чистого практического разума", наделяющие "практической" реальностью ноуменальные предметы, Якоби довольно невежливо называет "затычками"[205], которые должны заткнуть дыры во внутренне расколотой, противоречивой системе критицизма. Никакая субъективная потребность, как бы сильна она ни была, не может наделить "объективным существованием" предмет идеи, субъективность которой не вызывает никаких сомнений[206]. Кант стал жертвой самообмана, утверждая, что можно практически верить в то, существование чего опровергнуто теоретически[207]. Кантовская "вера разума" неизбежно ведёт поэтому к "нигилизму"[208]. Якоби применяет этот термин если не первым, то одним из первых в истории европейского нигилизма. Впервые он появляется в "Письме к Фихте"[209]. Всякий идеализм, по Якоби, есть нигилизм[210]. Идеализм есть "нигилизм" потому, что будучи проведённым последовательно, он полностью уничтожает всякую действительность, и предметом познания становится чувственный мир явлений, который, в качестве одного лишь "представления" делается совершенно ничтожным, призрачным. Мир как представление есть "ничто". И идеалистическая философия есть "знание Ничто". Философ, потерявший в ходе своих научно-теоретических штудий непосредственное сознание реальности внешнего мира и непосредственное религиозное чувство присутствия Бога, "с необходимостью находит лишь Ничто"[211], становится нигилистом. Предметы идей разума - мир, душа, Бог - становятся у Канта "призраками". Вместе с ними становится призрачной и свобода, а тем самым и всё, что составляет условие или проявление свободы - мораль, религия, личность. В этике Якоби, как и в его учении в целом, безраздельно царят реализм и принцип непосредственного знания. Мистическое "чувство сверхчувственного" и "разум" для Якоби тождественны[212]. Сверхчувственное восприятие Бога, объективная реальность духовных ценностей и их интуитивная данность сердцу-разуму обеспечивают совместность личной свободы и общезначимости нравственных норм.

Чтобы не погибнуть в пропасти идеализма, к которому неизбежно ведёт философия, кладущая в основу "Я мыслю", "понятие", логику и доказательство, необходимо совершить salto mortale - признать наличие, наряду с рассудочным знанием, знания совершенно иного рода, первоначального, непосредственного, которое и является первоисточником всякого нашего истинного знания о реальности[213]. Кантовскому идеализму Якоби противопоставляет свой вариант философского реализма. "Я реалист, - пишет Якоби, - какого ещё до меня не бывало, и я утверждаю, что нет никакой промежуточной разумной системы между тотальным идеализмом и тотальным реализмом"[214]. Суть воззрения Якоби в том, что наше знание о вещах относится не к "представлениям" о них, а к ним самим. То, что дано нам прямо и непосредственно в чувственном восприятии - не "представления", а сами вещи. Истинность и "правдивость" чувственного восприятия - "непостижимое чудо", которое тем не менее мы вынуждены принять просто как факт, безоговорочно и без всякого обоснования и доказательства[215]. Чувство реальности заключено непосредственно в самом восприятии. Если человек лишён этого чувства, то он не может отличить восприятие от представления, сон от действительности, реальную вещь от воображаемой. Такого человека признают сумасшедшим, или безумным, лишённым разума. Следовательно, разумность человека, собственно, прежде всего и заключается в этой способности отличения вещи от представления, внешнего от внутреннего, реального от воображаемого, или, что то же самое, в наличии чувства реальности. А это и означает, что разум и это чувство, или разум и "вера" - одно и то же. Вот почему "ума никогда не бывает больше, чем чувства"[216].

Всё наше познание как телесных, так и духовных предметов в конечном счёте покоится на "вере", т.е. сознании непосредственной и высшей достоверности присутствия (Dasein) этих предметов, достоверности, которая не нуждается ни в каком обосновании. Напротив, всякое знание, с которым мы соглашаемся вследствие приведённых доводов и доказательств - это знание "сэконд хэнд", и вся его достоверность в конечном счёте зиждется на связи с теми вещами, которые мы знаем непосредственно. Опосредствованное знание - второго сорта; оно никогда не может быть вполне надёжным и совершенным[217]. Слово "вера" здесь применяется для того, чтобы указать на нерациональное основание такого признания: оно коренится не в рассудке, рассуждении и доказательстве, но в другой, высшей способности, которую Якоби называет и "чувством", и "разумом". Якоби не принимает юмовского скептицизма, признавая "трансцендентную" значимость "веры". В трактовке belief Якоби ближе к Т.Риду, чем к Юму, хотя исторически исходным образцом для него была именно теория Юма[218]. Работу Рида "Essays on the intellectual powers of man" (1785) Якоби знал в оригинале, она произвела на него сильное впечатление. Он называет Рида "великим человеком", а его работу - "мастерским произведением зрелого мыслителя"[219]. Якоби и Рида объединяет трактовка чувственного восприятия как непосредственного знания об объектах. Рид критикует взгляд, согласно которому наше познание объектов внешнего мира опосредствуется получаемыми от них "впечатлениями", образами вещей. Этой теории, по его мнению, придерживаются "аристотелики" и Локк. И если наши понятия опираются на эти образы, то всё наше познание может не иметь ничего общего с тем, что присуще самим вещам. Эти вещи превращаются в проблематичную "трансценденцию", вопросы об их "подлинной" сущности и их отношении к "образам" сознания становится неразрешимым. Это неизбежное следствие и заставляет нас, согласно Риду, отдать первенство интуитивному, непосредственному постижению реальности и отклонить притязания дискурсивного мышления на адекватное постижение "истинного" бытия. Якоби вполне усвоил эту необходимость признания примата интуиции над дискурсом и эту оценку значимости абстрактного мышления. В.Гумбольдт так передаёт слова Якоби, произнесённые во время их встречи в Пемпельфорте в 1788 г.: "Мы воспринимаем не образ внешних вещей, как обычно говорят, мы воспринимаем сами эти вещи… "[220]. Процитируем и самого Якоби: "Все представления о вещах вне нас есть, следовательно, лишь производные от действительных вещей сущности, которые никоим образом не могли бы существовать без них. Эти производные сущности, однако, могут быть отличены от действительных сущностей лишь посредством сравнения с самим действительным. Следовательно, в восприятии действительного должно быть нечто такое, чего нет в "представлениях", иначе одно нельзя было бы отличить от другого. Но это различие затрагивает именно действительность - и более ничего. Следовательно, в одном лишь представлении никогда не может предстать само действительное, объективность… Восприятие действительного и чувство истины, сознание и жизнь - одно и то же"[221]. Я узнаю, что я существую, и что существуют вещи вне меня, в одно и то же неделимое мгновение. Никакое представление, никакой "вывод" не опосредствует это "двойное откровение"[222]. Ничто не отделяет друг от друга восприятие действительности вне меня и восприятие действительности меня самого. "Представлений" ещё нет - они появляются потом, в рефлексии, как "тени" того, что было в наличии, реально присутствовало "здесь и теперь".

Более подробного анализа чувственного восприятия Якоби не проводит. Он особо подчёркивает в нём лишь один важный момент - ту "веру", которая неотъемлемо ему присуща. Что такое "вера" Якоби поясняет впечатляющий образ её противоположности, неверия, в романе Якоби "Вольдемар": в неверии человек погружается во тьму и пустоту, вне себя и внутри себя, и тщетно пытается, протянув руки, схватить хоть что-нибудь, что дало бы ему ощущение реальности[223]. В самом деле, откуда нам известно, что вне нас существуют предметы, образующие целый мир? Констатации того, что сознание всегда "интенционально", как говорили схоласты и говорят феноменологи, недостаточно. Необходимо различать "нацеленность" сознания на предмет и, так сказать, "трансцендентность", внеположность этого предмета сознанию, его бытие вне и независимо от всякого сознания. Лишь этот второй случай важен Якоби. И современных феноменологов он обвинил бы, наверное, в идеализме и нигилизме, несмотря на их стремление реабилитировать реальность "жизненного мира" человека. Естественное мировоззрение абсолютно и непоколебимо уверено именно в "трансцендентной" реальности чувственно воспринимаемого мира. Так на чём же основано это всеобщее убеждение, эта "чувственная очевидность"? Обычный ответ, говорит Якоби, гласит: это признание реальности внешнего мира является результатом умозаключения. А именно, мы знаем, что некоторые наши представления находятся в нашей власти, мы можем их вызывать в себе, свободно комбинировать друг с другом - следовательно, такие представления имеют своё основание в нас самих. Но есть в нас и такие представления, и их сочетания, над которыми мы не властны - следовательно, их основание находится вне нас[224]. Этот ответ ложен потому, что моё знание о себе неотделимо от восприятия предмета вне меня. Поэтому нет никаких "представлений" о предмете до того, как мне чудесным образом дан "сам" предмет, в подлиннике, а не в своей копии. Говоря о своих "представлениях" я уже отличаю тем самым субъективное от объективного и имею тем самым представление о предмете вне меня. Поэтому я не заключаю о существовании предметов на основании размышлений над своими представлениями: наоборот, всякое представление о "представлении" уже предполагает знание о предметах, от меня не зависящих, основано на этом знании, которое, следовательно, должно быть непосредственным. Противоположный подход ведёт в тупик. Все усилия Декарта, например, выбраться из универсального сомнения посредством рассуждений и доказательств, после того как он всё объявил представлением, заранее были обречены на неудачу. Здесь Якоби согласен с Юмом. Раз уж мы начали с собственных представлений и "идей", мы из них никогда не выберемся, вопрос об их причине должен быть просто снят, как неразрешимый. Все доказательства и рассуждения, как проявления спонтанности субъекта, могут двигаться лишь от одной идеи к другой, ни в одной точке не соприкасаясь с реальностью. Такая же судьба постигла и Канта.

Воображаем мы также и место этого предмета в пространстве, и никакого другого "места", кроме воображаемого нами, у этих "предметов" нет: "в пространстве нет ничего, кроме того, что в нём представляется"[229]. Вещи находятся в пространстве лишь тогда, когда они в нём действительно представляются. Если они не представляются нами, то они нигде и не "находятся". А так называемый трансцендентальный объект, лежащий в основе внешних явлений, а также то, что лежит в основе внутренних явлений, или души, как явления, не есть ни материя, ни мыслящее существо - "он есть неизвестная нам основа явлений, доставляющих[230] нам эмпирическое понятие как первого, так и второго рода". Следовательно, различие между "телесным" и "духовным", тем, что "во мне" и "вне меня" имеет смысл лишь внутри сферы опыта, иначе говоря, имеет лишь эмпирическое, психологическое значение. Речь идёт лишь о различии явлений, или представлений, а не о различии вещей, или субстанций. "Душа" - такое же эмпирическое понятие, как и "тело". Душа познаётся исключительно в опыте, как и любое тело. Можно понять эти рассуждения Канта так, что понятия "в сознании" и "вне сознания" можно и нужно различать лишь постольку, поскольку речь идёт об эмпирическом познании предметов, находящихся вне нас в пространстве, а также внутренних субъективных состояний, сменяющих друг друга во времени. Вне применения в опыте, т.е. в обыденном и в научно-эмпирическом познании этих явлений, само различение материального и духовного, сознания и тела, - не имеет никакого смысла. Все попытки философско-метафизического познания "духа" или "материи", как таковых, как субстанций, или познания "души" или "сознания", как таковых, в их общей "сущности" - совершенно бесплодны, наивны, догматичны, обречены на неудачу. Различие представлений они принимают за различие вещей. Тем самым лишается смысла вопрос о воздействии внешних тел "на душу" или "на сознание". Самим вопросом предполагается отличие тела от сознания, между тем как "тело" - одно из представлений сознания. Какое-то основание сознания, отличное от него самого, возможно, и есть, но всякое высказывание о нём содержит всего лишь представления сознания: как бы мы его себе ни представляли, оно будет находиться "в нас", как наше представление. Все недоразумения и иллюзии, связанные с этим вопросом, порождаются своеобразием пространства, как представления: предметы, расположенные в пространстве, "как бы отделяются от души и кажутся витающими вне неё"[231], хотя само это пространство - только представление. Поэтому вопрос о связи души и тела или об отношении сознания и материи - псевдопроблема. На самом деле проблема состоит в том, как связаны друг с другом восприятия и опыт разного рода: опыт восприятия "внешнего" мира с опытом "внутренним", как соединить их в единый опыт согласно единым законам.

Возражая Канту, Якоби отстаивает "трансцендентную", совершенно не зависящую от чувствующего и мыслящего субъекта реальность тел, пространства и времени. И этот "трансцендентальный реализм" не приводит его, вопреки Канту, к "эмпирическому идеализму", несмотря на то, что Якоби был прекрасно знаком со скептической аргументацией Юма, и побудившей Канта, по его признанию, считать все тела простыми представлениями нашей чувственности, а не "вещами в себе". Наше сознание, как и сознание любого конечного существа, пишет Якоби, необходимо включает в себя как сознание "ощущающей вещи", так и сознание наличия "ощущаемой вещи". Мы должны отличать себя от чего-то вне себя. Следовательно, имеются две различные вещи вне друг друга. Но там, где есть две конечные вещи, находящиеся вне друг друга и воздействующие друг на друга, там есть "протяжённая сущность". Вместе с сознанием конечного существа уже "положена" и некая протяжённая сущность, причём не "идеалистически", как у Канта, а "реалистически". Мы сознаём многообразие своей душевной жизни связанным в некоторое единство, которое мы называем "я". Это "я" есть моя неделимая "индивидуальность". Аналогично этому всякое неделимое единство некоторого внешнего многообразия также называется "индивидуумом". Эту индивидуальность мы воспринимаем во внешних телах, поскольку в них сохраняется единство многообразия и мы отличаем их друг от друга. Эти индивидуумы не только существуют вне друг друга, но и способны воздействовать друг на друга. Это воздействие предполагает непроницаемость. Вещь абсолютно проницаемая, конечно, ни с чем не может взаимодействовать, но "абсолютно проницаемая сущность - бессмыслица". Непосредственное следствие непроницаемости - сопротивление. Действие, сопротивление, противодействие - источник последовательности, а тем самым - времени. Итак, где наличны отдельные открывающие нам себя сущности, которые находятся в общении друг с другом, там должны присутствовать и протяжение, причина, следствие, действие, противодействие, последовательность и время. Понятия о них необходимо присущи любому конечному мыслящему существу[232].

Содержание нашего восприятия с "непреодолимой силой" определяется самим воспринимаемым предметом. Согласно Якоби, в самих предметах есть "объективный смысл", который воспринимается чувствами и разумом. Закрывая глаза, мы "грезим", мечтаем, спим - отрываемся от предметов и их объективного смысла, и тогда воображаемый нами мир, мир "в нас", сразу становится неразумным, спутанным, расплывчатым. Стоит нам открыть глаза - и в то же мгновение всё в мире становится разумным[233]. Безумным самомнением поэтому было бы говорить, что будто бы мы сами делаем мир разумным, "вкладываем" в него порядок и смысл, что рассудок - "законодатель природы". Наоборот, это мы в своей субъективности должны возвыситься до понимания объективного смысла мира, который существует сам по себе. Мир обращается к нам через наше восприятие, и раскрывает нам себя в нашем разуме[234].

В человеке есть "чувство сверхчувственного". "Это чувство (Sinn[235]) я называю разумом, в отличие от чувств (Sinnen) для видимого мира"[236]. Мы испытываем присутствие Бога, когда в нас с непреодолимой силой говорит совесть[237], свидетельствуя и о наличии свободной личности. "Это знание - достовернейшее в человеческом духе, абсолютное знание, возникающее непосредственно из человеческого разума"[238]. Мистическое "чувство сверхчувственного" и "разум" для Якоби тождественны[239]. Вслед за Гердером[240] он производит "разум" (Vernunft) от "внимать" (слушать, слышать, Vernehmen)[241]. "Внимание" предполагает наличие того, чему внимают, "внимаемого", иначе говоря, "разум" по самой природе своей всегда предполагает наличие независящего от него истинного бытия. В этом свете понятно и определение главной задачи философии у Якоби: "По моему убеждению, величайшая заслуга исследователя состоит в том, чтобы раскрыть и показать бытие"[242]. Философия не должна "дедуцировать" бытие, "обосновывать" или "полагать" его. Её задача - сделать независимое от неё бытие "видимым".

Русское слово "чувство" не передаёт того смысла, которое Якоби вкладывает в немецкое Sinn. Второе основное значение русского перевода - "смысл" - также скрадывает мысль Якоби. Sinn для него, "во всём объёме его значения", - это способность человека "воспринять" вообще всё, находящееся вне его сознания, усвоить себе некоторое объективное содержание, объективное положение вещей. Если я способен понять, что мне говорит собеседник, то исключительно в силу наличия во мне этой способности - "воспринять" смысл сказанного. Это и значит, что во мне есть "разум" и лишь в этом смысле я "пассивен": я знаю о том, что существует и само по себе, без меня. Нет никакого познания без этой способности человека. Якоби имеет в виду самую сущность "сознания" как такового: сознание, das Bewu?tsein, по Якоби, как и по Марксу, не может быть ничем иным, кроме осознанного бытия, das bewu?te Sein. То, что делает сознание - сознанием, и есть Sinn, способность к восприятию иного, внешнего. То, что обычно называется "чувственным восприятием", есть лишь часть этой более общей способности. Мы способны к восприятию вещей при помощи органов чувств лишь потому, что способны к восприятию внешнего мира вообще, т.е. лишь поскольку имеем сознание, или - поскольку мы вообще "разумны", имеем Sinn. Все усилия рассудка, науки, все наши размышления в конечном счёте направлены на то, чтобы сделать более точным, ясным, острым, отчётливым, глубоким и полным имеющееся в нас "восприятие", сознание внешней реальности, т.е. служат этому "чувству", подчинены ему, нужны именно для него. Во всех своих исследованиях учёный напрягает именно это "чувство" прежде всего. Оно - главная способность человека, собственно, - его разум. Рассудок же, как способность образовать понятие, судить и рассуждать, входит в него как подчинённый момент. Здесь, видимо, надо искать разгадку той странной мысли Якоби, что хотя разум - орган восприятия сверхчувственного, но и чувственное восприятие, и деятельность рассудка подчинены разуму и без него были бы невозможны. Увлекаясь размышлениями, научно-исследовательской деятельностью, мы поддаёмся иллюзии, что мышление - источник света, что именно оно освещает нам весь мир. Но когда восходит Солнце внимающего бытию разума, пишет Якоби, оказывается, что и спонтанность рассудка светит лишь отражённым светом[243].

При всех многочисленных точках соприкосновения и созвучных мотивах у обоих мыслителей эта фундаментальная противоположность между идеализмом Канта и реализмом Якоби остаётся основополагающей, главной для характеристики их взаимоотношений. Философия Канта для Якоби - противоестественная, противоречащая всей природе человека. Против неё - при всём глубочайшем уважении к Канту как личности и мыслителю - нужно бороться изо всех сил и со всей страстью души, опираясь на сознание своей личности, реальности мира и бытия Бога. Якоби был настоящим рыцарем реализма, не побоявшимся ради заветных убеждений вступить в открытый бой с самим Кантом, "Геркулесом среди мыслителей"[244].