

В. В. Мурский*

ОСОБЕННОСТИ ФИХТЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Статья посвящена вопросу об особенностях диалектики в философии И. Г. Фихте. При этом, прежде всего рассматривается факт весьма редкого употребления Фихте самого термина *диалектика*, особенно в йенский период, и полного отсутствия этого термина в его наукоучении, несмотря на очевидное наличие диалектики у Фихте. С одной стороны исследованию подвергаются развитие взглядов Фихте на термин *диалектика*. С другой стороны в статье проводится сравнительный анализ применения диалектики у Фихте и в античной философии; прежде всего, у элеатов и у Платона. При этом выделяется три основных вида диалектики: *аналитическая, синтетическая и интеллектуально-созерцательная*. Проводятся параллели их применения в античности и у Фихте.

Ключевые слова: Фихте, Платон, Парменид, диалектика, аналитическая диалектика, синтетическая диалектика, интеллектуально-созерцательная диалектика.

V. V. Murskiy

FEATURES OF FICHTE'S DIALECTICS

The article is devoted to the question of the peculiarities of dialectics in the philosophy of J. G. Fichte. At the same time, first of all, the fact of Fichte's very rare use of the very term dialectic, especially in the Jena period, and the complete absence of this term in his scientific teaching, despite the obvious presence of dialectics in Fichte. On the one hand, the development of Fichte's views on the term dialectic is subjected to research. On the other hand, the article provides a comparative analysis of the use of dialectics in Fichte and in ancient philosophy; first of all, among the Eleatics and among Plato. At the same time, there are three main types of dialectics: analytical, synthetic and intellectual-contemplative. Parallels are drawn of their use in antiquity and in Fichte.

Keywords: Fichte, Plato, Parmenides, dialectics, analytical dialectics, synthetic dialectics, intellectual-contemplative dialectics.

* Мурский Вадим Вячеславович, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; mur-vv@mail.ru

Прежде, чем вести речь об особенностях фихтевской диалектики, полагаю, нелишне сделать несколько вводных замечаний. Дело в том, что есть несколько моментов, осложняющих исследование.

Первый момент состоит в том, что в течение долгого времени разработка диалектики считалась одной из основных заслуг И. Г. Фихте, философия которого в этом отношении понималась как предшественница более развитой философии и, соответственно, более развитой диалектики Г. В. Ф. Гегеля.

Второй момент состоит в том, что сам Фихте, несмотря на якобы энергичную разработку диалектики, нигде не дает ее определения, да и вообще употребляет этот термин на удивление редко. При наличии многих томов его сочинений места, где встречается этот термин, можно пересчитать по пальцам. Кроме того, Фихте его не использует в сочинениях, посвященных его главной философской дисциплине — наукоучению, а использует его в архитектурно-второстепенных сочинениях, таких, например, как лекции по трансцендентальной логике, т. е. в сочинениях, представляющих собою введение в наукоучение. Впрочем, чаще он использует словосочетания *диалектическое мышление* или *диалектическое искусство*, как, например, в тех же лекциях по трансцендентальной логике или в «Фактах сознания», тоже являющемся введением в наукоучение; а также — в «Наставлении к блаженной жизни», сочинении, несомненно, подчиненном наукоучению. Но и в этих сочинениях Фихте использует эти термины крайне скупно и скорее декларативно; т. е. в этих местах он говорит о существовании или необходимости диалектического искусства, а не применяет его. В тех же сочинениях (прежде всего, конечно, в многочисленных изложениях наукоучения), в которых Фихте, без сомнения, занимается диалектикой, он о диалектике, диалектическом искусстве и т. п. не говорит, даже в примечаниях.

А ведь для Фихте как раз характерно ставить читателя или слушателя в известность относительно метода, который он в данный момент использует. Разумеется, в тех местах где метод применяется, там Фихте, как правило, сосредотачивается на самом предмете. Но в примечаниях или отступлениях он часто говорит о применяемом методе и о ходе процесса. Так, например, у Фихте кроме всего прочего встречаются напоминания о необходимости интеллектуального созерцания. Исключением, правда, в последнем случае является «Основа общего наукоучения» 1794/95 гг., где об интеллектуальном созерцании не упоминается. Но данное сочинение увидело свет в качестве пособия к лекциям для слушателей, и, таким образом, в нем могли отсутствовать некоторые замечания, которые Фихте мог делать во время лекций. Во всяком случае упоминание о необходимости интеллектуального созерцания присутствует у Фихте уже в «Собственных медитациях над элементарной философией» 1794 г. Впрочем, в «Основе общего наукоучения» пояснения методического характера все-таки присутствуют и довольно пространные. Например, в конце третьего параграфа, или большой отрывок, который Фихте предпосылает дедукции представления. В поздних изложениях наукоучения, начиная с 1804 г., поясняющие отступления встречаются почти постоянно и их становится все труднее вычленивать из текста.

Таким образом, в свете только что изложенного, ситуация с тем, как и где Фихте говорит о диалектике, должна вызывать удивление. И, естественно,

возникает вопрос: почему Фихте столь редко говорит о диалектике, да и то во второстепенных сочинениях и вводных лекциях, и почему он не говорит о ней в изложениях наукоучения, т. е. в сочинениях, в которых диалектика как раз и присутствует в наибольшей степени? Этот вопрос взаимосвязан с вопросом об особенностях фихтевской диалектики.

Чтобы как-то попытаться ответить на эти вопросы, целесообразно для начала произвести историко-философский экскурс в античную философию, а именно, в период возникновения диалектики.

Диалектика; насколько можно судить, появляется уже у Элеатов, к которым, скорее всего, следует приписать и Ксенофана. Такую позицию высказывает уже Гегель в своих *Лекциях по истории Философии*: «Мы здесь находим начальную стадию *диалектики*, т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях». [1, с. 255] Яркими примерами в этом отношении являются приведенные Псевдо-Аристотелем рассуждения Ксенофана о сущности бога, в которых он доказывает, что если Бог есть, то он не возник, един, себе подобен и т. д. [2, с. 160], а также то место в поэме Парменида «О Природе», в котором речь идет о сущем как таковом.

Вопрос о наличии и характере диалектики у Гераклита весьма темен. Гегель, как известно, восхищался Гераклитом, и даже говорил, что нет ни одного положения Гераклита, которое бы он не взял в свою логику. Характеризуя философию Гераклита, Гегель замечает, что у него впервые идея философии является в спекулятивной форме. При этом можно заметить, что изречения Гераклита, как правило, не представляют собой умозаключений, а если и представляют, то с пропущенными посылками. Так что связать положения Гераклита в единое целое весьма трудно; а также трудно не поддаваться соблазну упорядочить положения Гераклита по собственному произволу. Конечно, у Гераклита прослеживается мысль о единстве противоположного, но Гераклит не аргументирует, а просто указывает на это единство, апеллируя к очевидности. Здесь возникает вопрос о статусе этой очевидности. С другой стороны, хотя Гераклит формально не принадлежит никакой философской школе (хотя выражение *философская школа* в отношении досократиков довольно условно), все же он, на мой взгляд, продолжает традицию других ионийцев, — Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Для Гераклита тоже характерен чувственно-образный подход к описанию начала и космоса «вечно живой огонь» и происхождению из него, и, соответственно, возвращению в него вещей: «под залог огня вещи». В таком же духе Гераклит описывает и причину возникновения вещей — «войну». Но, судя по его намекам, это такая вражда, которая заключает в себе любовь. Недаром Гераклит говорит о *гармонии лука и лиры*. При этом Гераклита, в отличие от элеатов, отнюдь не смущают противоречия. Он не разбирается с ними. И он не спорит, например, с Ксенофаном, а лишь замечает, что многознание не научило его уму.

Поэтому если Гераклита можно отнести к ионийской традиции, сравнивать с философией милетской школы; и находить у них общие моменты, и замечать при этом то новое, что привнес Гераклит, то с элеатами у него диалога ни получится, — это разный стиль философствования. Если и была в то время какая-то полемика, то победителями в ней оказались элеаты. и не только потому, что

полемика их сильная сторона, но и потому, что их аргументация была направлена против ионийского наглядного способа философствования вообще. Критикуя изменчивое сущее ионийцев (их начала, отношения, процессы), элейцы говорили о сущем как таковом, и о смысле, который заключается в слове *сущее*. Т. е. они вслушивались в смысл слов. Поэтому, вероятно, не случайно то обстоятельство, что Ксенофан был поэтом, а главное сочинение Парменида тоже изложено в стихотворной форме. Философия Гераклита не является непосредственным развитием элейской философии.

Возвращаясь к элейской школе, следует заметить, что несмотря на при-сущую всем ее представителям общность метода, между ее представителями все-таки имеются заметные различия. Различия эти касаются в том числе предикатов, которыми наделяется сущее у разных представителей элейской школы. У Ксенофана Бог не бесконечен и не конечен, не движется и не покоится, у Парменида сущее конечно и неподвижно, а у Мелисса бесконечно. Но есть еще одно, хотя и менее заметное, но не менее важное различие в способе доказательства. Если Ксенофан умозаключает гипотетически: если нечто есть, то оно не возникло и т. д., то Парменид в своей поэме уже утверждает категорически и даже аподиктически: «сущее есть и не быть ему невозможно». В этом отношении Парменид похож на Гераклита: Оба ссылаются на очевидность; Гераклит по аналогии, а Парменид прямо на смысл слова сущее.

Элейская школа оказала беспрецедентное влияние на последующую историю философии. Например, после того, как элеатами была доказана немыслимость возникновения, следующее поколение физиков (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит) уже было вынуждено проявлять изобретательность, порой прибегая к диалектике, чтобы избежать использования категории возникновения.

Диалектика элейской школы оказала также влияние на софистов. А учения некоторых софистов напрямую связаны с элейской традицией. Самый известный из них, Горгий, утверждавший, что ничто не существует, и даже если и существует, то оно непознаваемо, и даже если оно и познаваемо, то это знание нельзя сообщить другому. Здесь наиболее интересен первый тезис. Дело в том, что учения элеатов существенно отличались друг от друга по содержанию. И Горгий в данном случае сталкивает между собою аргументацию Ксенофана и Мелисса, утверждавших, что сущее есть, но наделявших его разными свойствами. В результате получается противоречие и вывод, что ничто не существует. Таким образом, получается, что Горгий осуществляет саморефлексию элейской школы.

Еще одним софистом, принадлежащим к элейской традиции, был афинянин Антифонт, автор не сохранившихся сочинений «Истина» и «О единомыслии». Причем Антифонт представляется более последовательным элеатом, чем Горгий. К такому выводу склоняют, прежде всего, следующие фрагменты из «Истины»: «Поэтому он [ни в чем не нуждается, ничего, ни от кого] не принимает, но бесконечен и не ведает нужды». Это положение вполне в духе Парменида. Несколько сложнее трактовать положение о разуме:

«Для разума все есть единое. Поняв это, ты будешь знать, что для него, разума, [не существует] ничего единичного; ничто из того, что видят глазами, насколько

может простирается зрение [человека], и из того, что опознают мыслью, насколько может простирается познание [человека], не единично». [3, с. 37]

Здесь даже содержится больше, здесь говорится не только об уме, но и о познании вообще. Наконец, согласно свидетельству Аэция, «Антифонт и Критий учили, что время есть мысль или мера, а не сущность». [3, с. 38] Это положение может представлять собой попытку непротиворечиво мыслить единое сущее Парменида.. Более того, последний фрагмент дает повод говорить об Антифонте как о предшественнике трансцендентальной философии.

Большой интерес представляет также практическое учение Антифонта. Особенный интерес представляет его учение о единомыслии в котором он укореняет справедливость. «Единомыслие, как показывает само название, заключает в себе общность и единение (людей) одинакового образа мыслей». [3, с. 47] Но Антифонт распространяет этот принцип и на отношении человека к себе самому.

«И еще оно охватывает согласный взгляд на вещи каждого отдельного человека в отношении к самому себе. А именно, если кто-нибудь руководится единой мыслью и единым убеждением, то (у него налицо) согласованность в отношении к самому себе. Напротив, тот, кто колеблется между двумя мнениями в отношении к самому себе и держится неодинаковых суждений, тот находится в несогласии с самим собой. Первый, пребывающий всегда при том же самом мнении, полон единомыслия. Непостоянный же в своих мыслях, уносимый то одной, то другой мыслью, изменчив и находится во вражде с самим собой». [3, с. 47]

Можно заметить, что только что приведенный принцип согласия с самим собой номинально тождественен тому, что Фихте называл формальным условием нравственности поступков или формальным нравственным законом: «*Действуй постоянно согласно наилучшему убеждению о твоём долге, или действуй согласно твоей совести*» [4, с. 173]

Таким образом, можно сказать, что у Антифонта уже присутствует понятие совести. Конечно, само слово совесть появилось позднее, но зато Антифонт пользуется выражением близким Фихтевскому, т. е. более концептуальным выражением, чем даэмон Сократа. Надо, однако заметить, что тождество Антифонтского и Фихтевского принципа касается только формальных условий нравственности. Содержательная же сторона этих учений, скорее всего, различна.

Случай Сократа в истории философии, конечно, уникален. И уникален он, помимо прочего, тем, что Сократ ничего не писал. Конечно, о нем осталось множество свидетельств, в том числе и сделанных его учениками. Но у Сократа именно были ученики, а не школа. Ведь он не продолжил традиции Анаксагора, философию которого изучал, и не создал своей школы. Зато школы основали многие его ученики. Причем учения этих школ были совершенно разным по содержанию. Если же брать философские интересы самого Сократа, то они находились в основном в сфере практической философии. И ученики Сократа тоже уделили этико-практической тематике немалое внимание, хотя выдвигали разные принципы. Так, например, у основателя кинической школы

Антисфена, что касается гносеологической части его учения, заметно влияние Горгия, а в учении мегарской школы вообще прослеживается аргументация элеатов, только перенесенная в область этики: место единого сущего у мегариков занимает благо.

Платон, как известно, был знаком с несколькими философскими учениями. В его сочинениях можно проследить влияние элеатов, пифагорейцев, Анаксагора, а также, разумеется, он был знаком с рассуждениями Сократа и софистов. Темы, разрабатывавшиеся прежними философами, присутствуют в различных его диалогах. Причем развиваются эти темы соответствующими персонажами: В диалогах с этико-практической проблематикой в качестве главных персонажей выступают, как правило, Сократ и Софисты; в диалогах, посвященных проблемам конструирования космоса, а возможно, и истории, в роли рассказчиков выступают пифагорейцы; а в чисто умозрительных, метафизических диалогах главная роль уже отводится представителям элейской школы. Случаются и исключения, например, диалог «Федон».

В зависимости от темы диалога применяется соответствующий метод. В диалогах этико-практической направленности имеет место метод, характерный для софистики; их действие проходит в оживленных спорах и беседах. Таковы ранние диалоги, включая начальную часть «Государства». В диалогах метафизического характера используется диалектический метод, начавший свое развитие у элеатов. В диалоге «Тимей» открыто заявляется, что самое большее, на что мы можем претендовать при обсуждении видимого космоса, — это правдоподобный миф. [5, Тимей 29 с-d, с. 511] В диалогах, посвященных душе, присутствуют как диалектические рассуждения, так и мифы. В диалогах практического характера Платон тоже использует мифы.

Диалектика, присутствующая во всех названных типах диалогов, тоже имеет отличия. При этом можно обнаружить несколько видов диалектического рассуждения, отчасти согласующиеся с тематикой. В диалогах с этико-политической тематикой часто присутствует так называемая отрицательная диалектика Сократа, когда тезис оппонента критикуется путем выявления противоречий в его позиции.

Диалектика метафизических диалогов и метафизических частей диалогов, посвященных душе имеет элейский характер. Однако в ней можно выделить прежде всего два вида. Один из них наиболее ярко представлен во второй части диалога «Парменид». Он состоит в беспристрастном рассмотрении разных гипотез с выводами. Этот вид диалектики появился уже у Ксенофана. Этот вид не полностью тождественен вышеупомянутой отрицательной диалектике; рассуждения здесь заканчиваются выводами, просто это выводы из гипотез, к которым обращаются вопросы. Назовем этот вид диалектики *аналитической диалектикой*. Если все же попытаться задаться вопросом о взаимосвязи *аналитической диалектики с отрицательной*, то, пожалуй, на первый взгляд дело выглядит так, что *аналитическая диалектика* лежит в основе практической *отрицательной диалектики*. А именно таким образом, что в *аналитической диалектике* выводы делаются строго и беспристрастно, независимо от того, насколько они получаются абсурдными. В отличие от этого в *отрицательной диалектике* к выводу добавляется критическая оценка, принимающая во вни-

мание обнаружившиеся противоречия. Поэтому *отрицательную* диалектику, пожалуй, можно рассматривать как частный (и не вполне чистый) случай *аналитической* диалектики.

Второй вид диалектики, встречающийся в метафизических диалогах Платона, — это положительная *конструктивная* диалектика, где рассуждение направлено на разрешение противоречий. Поскольку этот вид диалектики противоположен *аналитической* диалектике, назовем его *синтетической* диалектикой. Этот вид диалектики тоже можно найти у элеатов; потом он применялся теми из философов-физиков, которые приняли положение элеатов о немыслимости возникновения. У Платона яркий (но не единственный) пример такой *конструктивной* или *синтетической* диалектики представлен в диалоге «Софист», это так называемая диалектика бытия и небытия. Этот вид диалектического рассуждения активно использовался в дальнейшем. Причем, он используется не только философами. Этот вид диалектики можно обнаружить у неоплатоников, средневековых мыслителей и новоевропейских философов. Например, когда Кант в «Критике чистого разума» рассматривает антиномию, то устанавливает он их с помощью *аналитической* диалектики, характерной для второй части диалога «Парменид», а проблематически разрешает третью антиномию, касающуюся проблемы мыслимости свободной причинности наряду с природной причинностью, с помощью *синтетической* диалектики.

Но наряду с *аналитической* и *синтетической* диалектикой, еще можно отдельно отметить как особый вид диалектики тот способ рассуждений, который имеет место в четвертой теореме диалога «Федон». А именно, в ней доказывается бессмертие души путем указания на то, что душа есть сама жизнь, а потому несовместима со смертью. Этот способ рассуждения присутствовал уже у Парменида, когда он говорил, что сущее есть и не может не быть. Начиная со средних веков, этот вид диалектики будет применяться при так называемом онтологическом доказательстве бытия Божия; с той, однако, разницей, что в средние века этому способу рассуждения будут стараться придать вид силлогизма, которого, как показал Кант, там нет. Наконец, на этом виде диалектики будет строиться наукоучение Фихте, а именно, в той его части, где речь будет идти о первом основоположении наукоучения, в котором идет речь об абсолютном полагании Я самим собою. Поэтому, хотя этот вид диалектики обнаружился у нас третьим (если не считать отрицательную диалектику за отдельный вид), по значимости его, пожалуй, следовало бы поставить на первое место. Сам Фихте называет акт полагания Я самим собою абсолютным тезисом, который по сути господствует над анализом и синтезом. Но называть этот вид диалектики по этой аналогии *тетическим*, все же как-то непривычно; более непривычно, чем *аналитическая* и *синтетическая* диалектика. Пожалуй, более содержательным названием будет *интеллектуально-созерцательная* диалектика.

Платон дает несколько определений диалектики. В диалоге «Софист» он определяет предмет диалектического знания в том, чтобы «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый». [6, Софист 253 d, с, 387]

В шестой Книге государства Платон характеризует диалектическую способность как способность разума восходить к беспредпосылочному началу.

«Свои предположения он (разум; В. М.) не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» [7, Государство 511 b, с. 347].

Платоновские определения диалектики характеризуют ее положительным образом. Для него это чисто умозрительный способ познания.

Аристотель положил начало традиции негативного отношения к диалектике. Для Аристотеля диалектика имеет дело лишь с правдоподобным. «Диалектические (доводы, В. М.) — те, которые заключают от правдоподобного к одному из членов противоречия.» [8, с. 537] А во второй главе четвертой книги *Метафизики* Аристотель даже прямо противопоставляет диалектику наряду с софистикой философии. «... софистика и диалектика занимают той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности ... Диалектика делает попытки исследовать то, что познаёт философия». [9, 1004 b 20–25, с. 125] Но, в отличие от философии, диалектика занимается привходящими свойствами вещей, а не сущим как таковым. Т. е., Аристотель, как и Платон, связывает диалектику с познанием идей, но отказывает им в статусе сущего самого по себе и, соответственно, отвергает диалектику как способ истинного познания; хотя сам Аристотель, конечно же, занимается диалектикой, особенно, например, в двенадцатой книге *Метафизики*, когда он рассуждает о мыслящем себя уме. Причем в этом случае у Аристотеля имеет место как раз *интеллектуально-созерцательная* диалектика.

Начиная с средних веков, аристотелевская точка зрения в отношении диалектики стала господствующей. Таковой она продолжала оставаться вплоть до девятнадцатого века, поскольку, логические сочинения Аристотеля продолжали пользоваться авторитетом. Это имело следствием, например, такой момент, что даже такой философ, как Спиноза, вся «*Этика*» которого построена на диалектике, этого слова не употребляет, а вместо этого, говорит о *геометрическом методе*.

Кант, как известно, называл диалектику логикой видимости, отмечая при этом ее необходимость. И хотя он имел свои причины для такого определения, поскольку диалектика выходит за рамки опытного познания, но все-таки в самом этом словоупотреблении заметно влияние аристотелевской традиции, в том числе и потому, что Кант связывает диалектику с идеями чистого разума.

В своей «*Критике чистого разума*» Кант очень часто говорит о диалектике, но именно в указанном критическом смысле, как о неизбежном источнике трансцендентальной иллюзии. У Канта диалектика является логикой видимости потому, что она выходит за пределы опыта, единственно которым и может ограничиваться человеческое знание.

Фихте, конечно, испытал сильное влияние Канта, в том числе и терминологическое. Как указывалось выше, Фихте употребляет этот термин очень редко и нигде не дает его определения. Контекст, в котором Фихте говорит о диалектике, а также смысл этого термина, различаются в разные периоды

его творчества. В своей ранней работе «Опыт критики всяческого откровения» 1792 г. Фихте говорит о диалектике в кантовском смысле, в смысле логики видимости.

«Возможность всякой религии и всякого откровения предполагает свободу. Представление этой идеи для чувственно обусловленного разума не есть, таким образом, дело откровения: и, напротив, никакое откровение не занимается разрешением диалектических оснований видимости...» [10, S. 132]

Ранее, в четвертом параграфе, «Деление религии вообще на естественную и откровенную» Фихте занимается разрешением диалектического противоречия зависимости и независимости человеческой моральности от природы.

«Хотя отчасти, очевидно, не от природы зависит то, что разум в нас говорит именно так, а не иначе; отчасти вопрос о том, зависит ли от нее то, что *мы* суть именно моральные существа, был бы совершенно диалектический. Ибо, во-первых, мы бы здесь мысленно устранили из нас понятие моральности, и все-таки принимали, что мы тогда еще были бы *мы*, т. е. сохраняли бы наше тождество, которое не позволяет себя принимать; во-вторых, он направлен на объективные утверждения в поле сверхчувственного, в котором мы ничего не имеем права утверждать объективно» [10, S. 61].

Но наиболее четкая характеристика такой антиномической диалектики содержится в примечании к пятнадцатому параграфу.

«Этот спор основывается на антиномии понятия откровения и есть полностью диалектический. Признание откровения невозможно, говорит одна часть; признание откровения возможно, говорит вторая: и таким образом, оба положения прямо-таки выразительно противоречат друг другу. Но если первое определяется так: Признание откровения невозможно из теоретических оснований; а второе: Признание откровения возможно ради определения способности желания, т. е. вера в откровение; то они дольше не противоречат друг другу, но оба могут быть истинны, и таковы оба согласно нашей критике» [10, S. 162].

В этом примечании Фихте кратко резюмировал установку антиномии и путь ее разрешения. Здесь можно отметить, что, несмотря на кантовский характер употребления терминов диалектика и диалектическая антиномия, эти термины даже в этой работе не являются для Фихте рабочими, он их применяет, скорее, чтобы отослать к Канту. Но здесь есть отличие от Канта и содержательного характера. Дело в том, что хотя Кант и решает проблематически некоторые из антиномий, но делает он это спекулятивным образом в пределах критики чистого разума. Практический разум у Канта неспекулятивен и лишен антиномий. Поэтому и антиномия между ними невозможна. Антиномиями занимается спекулятивный, разум, но он не понимает смысла практического, он не компетентен. У Канта нет инстанции, которая могла бы заниматься такой антиномией. У Фихте же это, по сути, попытка установления и разрешения антиномии теоретического и практического.

В конце Йенского периода в «Ответных сочинениях на обвинение в атеизме» Фихте также в полемике мимоходом упоминает термин «диалектическая

видимость». [11, S. 270] Во время первого берлинского периода, например, в одиннадцатой лекции «Наставления к блаженной жизни», Фихте мимоходом говорит о диалектическом искусстве наряду с остроумием, в смысле искусства спора. [12, S. 552] В таком же смысле Фихте говорит о диалектическом искусстве и в «Сообщении о понятии наукоучения...» (1806 г.), наделяя этим искусством, вместе с писательским талантом и софистическим юмором Шеллинга.[13, S. 385]

Во второй берлинский период у Фихте появляется еще один смысл термина *диалектика*. Так, например, в пропедевтическом курсе лекций «Об отношении логики к философии или трансцендентальная логика» он говорит о диалектике в нескольких смыслах. В седьмой лекции Фихте дает дефиницию скептицизма, обильно цитируя при этом Эрнста Плантера. В цитатах в качестве одного из свойств скептического умонастроения называется диалектическое остроумие, «т. е. а. легкость в выдумывании даже еще несуществующих мнений; b. каждое мнение оправдывать из его принципа и из его взаимосвязи ... и рассматривать все отношения ... так в Вас возникает вид парящего непостоянства, который делает невозможным всякое убеждение: ...» [14, S. 168] Можно заметить, что этот вид диалектики имеет общие моменты как с диалектическим искусством, о котором Фихте говорил в «Наставлении к блаженной жизни» (правда, если в «Наставлении» речь шла об игре, то в лице скептицизма речь идет о серьезной мировоззренческой и жизненной позиции), так и (имея в виду антиномическую форму установления противоположностей) с кантовской диалектикой видимости.

В девятой лекции Фихте вводит еще один вид диалектического искусства, необходимый для генетического способа доказательства, «диалектическое искусство развития» [15, S. 184], которое он отделяет от скептической диалектики. «Я сказал, что здесь мы имели бы дело с диалектическим искусством. Это не диалектика выдумывания и измышления, но мышление делает себя для нас само, нас захватывает эвиденция. Через гений — лишь внезапная эвиденция, которая снова может исчезнуть; но истинная диалектика — законосообразный метод приходит к этой эвиденции» [15, S. 188].

Подводя итог этого краткого обзора употребления у Фихте термина «диалектика», можно сделать некоторые предположения относительно фихтевского понимания диалектики, а также относительно причины столь редкого и периферийного употребления термина диалектика.

Возможно, Фихте в «Опыте критики всяческого откровения» несколько раз спокойно в кантовском духе о диалектике говорил потому, что тогда у него еще не было наукоучения, в котором как раз получили развитие приемы установления и разрешения антиномий, т. е. приемы, характерные для диалектики как логики видимости (вспомним кантовские обвинения Фихтевского наукоучения в схоластичности). И, возможно, поэтому Фихте в последующем говорит о диалектике крайне редко. Говорить подобное противоречило бы цели и смыслу наукоучения.

Правда Фихте в поздний период все же вводит понятие положительной диалектики. Но все-таки даже в этом случае диалектика мыслится как средство достижения очевидности. «Искусство диалектики, как всякое искусство, бес-

конечно; но не истина. Конструкция же есть руководство обрета́ть с помощью силы воображения понятие, чтобы установилась эвиденция» [15, S. 188]. Т. е. искусство диалектики носит вспомогательный характер, средство для того, чтобы прийти к очевидности. Непосредственно же к очевидности имеет отношение созерцание. А первостепенное значение для Фихте имеет интеллектуальное созерцание, о необходимости которого Фихте не устает напоминать.

Надо сказать, что хотя Фихте не употребляет в сочинениях, посвященных наукоучению слово *диалектика*, но зато он достаточно часто, начиная с 1804 г. использует слово *спекуляция*. Правда, и по поводу спекуляции Фихте в последней лекции своего курса «Об отношении логики к Философии...» (1812 г.) замечает: «Философия не есть сухая спекуляция и пустые формулы, за что охотно ее бы выдали столь многие, стыдящиеся ее незнания, но она есть пересоздание, возрождение и обновление духа в его глубочайшем корне: вставление нового органа и из него нового мира во время» [15, S. 399f].

Разумеется, Фихте диалектикой занимается. Хотя, в тех местах, где он на самом деле занимается диалектикой, он называет ее спекуляцией, генезисом или просто дедукцией. При этом фихтевская диалектика имеет ярко выраженный платоновский характер; а если вспомнить то, о чем говорилось вначале — то она имеет элейский характер. Это сходство можно проследить даже на частных моментах. Так, например, все построение и ход рассуждения четвертого параграфа «Основы общего наукоучения» (1794/95 гг.), вплоть до появления толчка очень напоминает гипотезы второй части «Парменида» (разумеется, не по содержанию, а по форме). Конечно, имеются и отличия. Вторая часть «Парменида» заявлена как самостоятельное исследование, в то время как четвертый параграф «Основы...» является составной частью наукоучения. Кроме того, в четвертом параграфе «Основы...» в процессе исследования возможностей мыслить положение «Я полагаю себя как определенное через Не-Я» все таки в конце остается только одна возможность, а остальные возможности устраняются как ложные; тогда как во второй части «Парменида» ни одна из возможностей не называется ложной. Наконец, еще одним отличием четвертого параграфа «Основы общего наукоучения» от гипотез «Парменида» является то, что в четвертом параграфе «Основы...» анализ все-таки перемежается с синтезом. Помещенная в конце четвертого параграфа «Основы...» дедукция представления, а также вся практическая часть представляют собой по преимуществу пример *синтетической* диалектики. Третье основоположение «Основы...», разумеется, также представляет собой пример *синтетической* диалектики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, Наука, 1993.
2. Псевдо-Аристотель. О Мелиссе, Ксенофоне, Горгии, гл. 3–4; 977а. Фрагменты ранних греческих философов. Лебедев, С. 160. или Diels, S. 116. f.
3. Антифон. Софисты (Выпуск второй). А. Маковельский, Баку 1941.

4. И. Г. Фихте: Система учения о нравах. Издательство С.-Петербургского университета 2006.
5. Платон. Тимей 29 с-d // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1// Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.
6. Платон. Софист 253 d // Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.
7. Платон. Государство 511 b // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1// Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.
8. Аристотель. О софистических опровержениях //Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 2. — М., 1978.
9. Аристотель. Метафизика 1004 b 20–25 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 1. — М., 1976.
10. Fichte J. G.: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) // SW, Bd. V.
11. Fichte J. G.: Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (1799) // SW, Bd. V. 127
12. Fichte J. G.: Die Anweisung zum seligen Leben (1806) // SW, Bd. V.
13. Fichte J. G.: Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre [...] (1806) // SW, Bd. VIII.
14. Fichte J. G.: Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (1799) // SW, Bd. IX.
15. Fichte J. G.: Über die Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik (1812) // SW IX.