



ЗВЯЗУВ
НАСЛЕДИЕ

НОВЫЕ ИДЕИ
В ФИЛОСОФИИ
СБОРНИК № 12
К ИСТОРИИ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ I

DirectMEDIA

Коллектив авторов
Новые идеи в философии.
Сборник номер 12
Серия «Новые идеи в
философии», книга 12

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11824289

*Новые идеи в философии. Сборник № 12. К истории теории познания I:
Директ-Медиа; М.-Берлин; 2014
ISBN 978-5-4458-3865-4*

Аннотация

Серия «Новые идеи в философии» под редакцией Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова впервые вышла в Санкт-Петербурге в издательстве «Образование» ровно сто лет назад – в 1912—1914 гг. За три неполных года свет увидело семнадцать сборников. Среди авторов статей такие известные русские и иностранные ученые как А. Бергсон, Ф. Brentano, В. Вундт, Э. Гартман, У. Джемс, В. Дильтей и др. До настоящего времени сборники являются большой библиографической редкостью и представляют собой огромную познавательную и историческую ценность прежде всего в силу своего содержания. К тому же за сто прошедших лет ни по отдельности, ни, тем более, вместе сборники не публиковались повторно.

Содержание

| | |
|-----------------------------------|----|
| Предисловие | 4 |
| Ф. Г. Якоби. | 7 |
| И. Г. Фихте. | 24 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 29 |

Новые идеи в философии. Сборник номер 12

Предисловие

В виду выдающегося положения, занимаемого гносеологиею в современной философской литературе, редакция «Новых идей в философии» решила выпустить несколько сборников «К истории гносеологии», которые будут составлены из статей, незначительных по объему, но своим содержанием оказавших влияние на развитие гносеологии и не утративших значения даже и для нашего времени.

В первом из этих сборников помещены статьи Якоби, Фихте («Первое введение в наукословие») и Шеллинга, посвященные вопросу о вещи в себе и о различии между догматизмом и критицизмом. Статья Фихте «Наукословие в его общих чертах» замечательна тем, что выражает в сжатой и сравнительно удобопонятной форме последний фазис его творчества.

Все статьи в этом сборнике переведены С. И. Гессеном.

Редакция



A. G. Smith

¹ Стр. 291 – 310, т. II соч. Ф. Г. Якоби (Leipzig, 1815). Приложение к диалогу «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм» [Прим. перев.]. Статья эта имеет в виду исключительно первое издание «Крит. чист. разума», которое только и появилось в свет ко времени ее написания. Несколько месяцев после напечатания этой статьи появилось второе издание труда Канта, дополненное тем опровержением идеализма, о котором я подробно говорил уже во введении, предпосланном к этому второму тому моих сочинений. В предисловии к этому второму изданию (стр. XXXVII и сл.) Кант указывает читателю на улучшения в изложении, сделанные им в новом издании, не умалчивая при этом, что с улучшениями для читателя связана и некоторая потеря, так как, чтобы дать место более понятному изложению, пришлось кое-что опустить или сократить. – Я считаю потерю эту весьма значительной и желал бы замечанием этим побудить читателя, действительно интересующегося философией и ее историей, сравнить первое издание «Критики чист. разума» со вторым, улучшенным. Последующие издания представляют собой лишь простую перепечатку второго. Особое внимание обращаю я на отдел первого издания [стр. 103 и сл.] О синтезе воспризнания в понятии. Так как первое издание сделалось чрезвычайной редкостью, то хотя бы общественным и более полным частным библиотекам следовало бы озаботиться, чтобы немногие оставшиеся еще экземпляры первого издания не совсем пропали. Вообще недостаточно еще сознается, какую громадную пользу при изучении систем великих мыслителей доставляет ознакомление с ранними изложениями этих систем. Так, Гаманн рассказывал мне о Христиане Якобе Краузе, что этот последний навсегда остался ему благодарен за то, что тот ознакомил его с первым философским трудом Юма, «Treatise of Human nature» 1739, ибо, по его словам, ему только тогда стал ясен истинный смысл позднейших Essays.

Ф. Г. Якоби.

О трансцендентальном идеализме ¹

(1786 г.)

Трансцендентальный или критический идеализм, на котором построена Кантова «Критика чистого разума», мнится мне, недостаточно тщательно разрабатывается иными продолжателями Кантовой философии – или, чтобы сразу уже высказать то, что я думаю: они, по-видимому, вообще до того боятся упрека в идеализме, что готовы скорее дать повод к некоторому недоразумению, чем подвергнуть себя этому страшному упреку. Само по себе это, впрочем, не представляло бы собой ничего зазорного, ибо обыкновенно для того, чтобы овладеть предрассудками людей, надо их предварительно укротить; привлечь же внимание вообще так трудно, что, если на пути стоит какой-нибудь общий предрассудок, приходится отказаться почти что от всякой надежды достичь этого. Но в настоящем случае дело обстоит так, что малейшее недоразумение уничтожает возможность какого бы то ни было понимания, так что уже неизвестно, что кому-нибудь приписывается. Самую «Критику чистого разума» вряд ли можно в этом упрекнуть, она высказывается довольно

определенно: достаточно только прочесть немногие страницы трансцендентальной эстетики, а за нею критику четвертого паралогизма трансцендентальной психологии (стр. 367 — 380 первого издания, стр. 235, русск. пер. Н. Лосского), чтобы вполне уяснить себе сущность трансцендентального идеализма.

«Трансцендентальный идеализм, говорит Кант в этой последней главе (стр. 370 перв. изд.), может быть вместе с тем эмпирическим реализмом, или, как говорится, дуализмом, т. е. может допустить существование материи, вовсе не выходя из области самосознания и не признавая ничего больше, кроме достоверности представленной во мне, т. е. *cogito, ergo sum*. В самом деле, трансцендентальный идеализм считает материю и даже ее внутреннюю возможность только явлением, которое вне нашей чувственности вовсе не существует, поэтому для него она есть только вид представлений (наглядное представление), называемых внешними не в том смысле, будто они относятся к предметам, внешним самим по себе, а в том смысле, что они относят восприятия к пространству, в котором все внеположно, тогда как само пространство находится в нас. В пользу этого трансцендентального идеализма мы высказались уже в самом начале своего исследования»...

«Если рассматривать внешние явления как представления, производимые в нас соответствующими им предметами как вещами, которые сами по себе находятся вне нас, то непонятно, каким образом можно было бы узнать об этом

существовании их иначе, как путем умозаключения от действия к причине, причем всегда должно оставаться сомнительным, находится ли эта причина в нас или вне нас. Правда, можно допустить, что причиною наших внешних наглядных представлений служит нечто, находящееся вне нас в трансцендентальном смысле, но такая причина не есть тот предмет, который мы подразумеваем под представлениями материи и телесных вещей, так как эти вещи суть лишь явления, т. е. виды представлений, которые находятся всегда только в нас, и действительность которых основывается на свидетельстве непосредственного сознания точно таким же образом, как и сознание о моих собственных мыслях. Трансцендентальный предмет одинаково неизвестен нам как во внутреннем, так и во внешнем наглядном представлении, и мы говорим здесь не о нем, а об эмпирическом предмете, который называется внешним в том случае, если он представляется в пространстве, и внутренним в том случае, если он представляется исключительно в отношениях времени, причем, однако, и пространство и время находятся только в нас самих».

«Выражение «вне нас» неизбежно приводит к двусмысленностям, так как означает то вещи в себе, существующие отдельно от нас, то вещи, относящиеся только к области внешних явлений. С целью устранить всякую неопределенность из этого понятия в его последнем значении, лежащем в основе психологического вопроса о реальности на-

шего внешнего наглядного представления, мы будем отличать эмпирически внешние предметы от предметов в трансцендентальном смысле тем, что будем называть первые (т. е. только эмпирически внешние предметы) вещами, находящимися в пространстве»...

«В пространстве нет ничего, кроме того, что в нем представляется. В самом деле, само пространство есть не что иное, как представление; следовательно, то, что находится в нем, должно содержаться в представлении, и потому в пространстве нет ничего, кроме того, что в нем действительно представляется. Мысль, что вещь может существовать только в представлении о ней, должна, конечно, казаться странною, но она теряет здесь свою парадоксальность в виду того, что вещи, с которыми мы имеем дело, суть не вещи в себе, а только явления, т. е. представления».

«Если мы не хотим запутаться в самых простых своих утверждениях, то мы должны рассматривать все восприятия, и внешние и внутренние, только как сознание того, что принадлежит нашей чувственности, и считать внешние предметы ее не вещами в себе, а только представлениями, которые могут сознаваться нами непосредственно, как и всякое другое представление, но называются внешними потому, что связаны с чувством, которое мы называем внешним, и наглядным представлением которого служит пространство, само в свою очередь составляющее не что иное, как одно из внутренних представлений, в котором известные восприя-

тия связываются друг с другом... Трансцендентальный объект, лежащий в основе внешних явлений, а также то, что лежит в основе внутренних явлений, не есть ни материя, ни мыслящее существо само по себе, он есть неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие как первого, так и второго рода».

Из трансцендентальной эстетики, на которую я указал раньше, я приведу лишь следующее место о трансцендентальной идеальности времени. «Против этой теории, приписывающей времени эмпирическую реальность, но отрицающей абсолютную и трансцендентальную реальность его, понимающие люди высказывают одно возражение столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать действительность всех внешних явлений вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на это возражение не трудно. Я принимаю этот аргумент вполне. Время в самом деле есть нечто действительное, именно, оно есть действительная форма внутреннего наглядного представления. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта, иными словами, я действительно имею представление о времени и моих опре-

делениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло наглядно представлять меня без этого условия чувственности, то те же самые определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором не было бы представления времени, а следовательно, не было бы также представления изменений... Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако, это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени, т. е. согласно форме внутреннего чувства, и т. д.» («Крит. чист. разума», стр. 36 и 37 перв. изд., стр. 51 – 52 русск. пер. Н. Лосского).

Итак, в том что мы, реалисты, называем действительными предметами, независимыми от наших представлений вещами, трансцендентальный идеалист видит лишь внутреннюю сущности, причем сущности эти отнюдь не представляют собой какой-нибудь вещи, которая находилась бы вне нас и к которой могло бы относиться явление, но суть только субъективные определения души, совершенно лишенные всего действительно объективного. – «Эти предметы² суть только представления» – не что иное, как представления – «которые в той форме, в какой они представляются нами, имен-

² Поэтому Кант и называет реалистов, которые не только эмпирические реалисты, мечтательными идеалистами, ибо они принимают предметы, которые суть лишь простые представления, за вещи в себе.

но как протяженные существа, или ряды изменений, не имеют существования сами по себе вне нашей мысли» (стр. 491 перв. изд., стр. 298 русск. пер.). «Они» – эти предметы, которые суть только явления, не представляющие собою ничего, решительно ничего, действительно объективного, но всегда лишь самих себя – «лишь игра наших представлений, которые, в конце концов, суть определения внутреннего чувства» (Стр. 101 перв. изд., стр. 88, прим. русск. пер).

Следовательно, «порядок и законосообразность вносятся нами самими в явления, называемые нами природою, и не могли бы быть найдены в явлениях, если бы не были вложены в них первоначально нами самими и природою нашей души. (стр. 125 перв. изд., стр. 99, прим. русск. пер.)... Хотя мы узнаем многие законы посредством опыта, тем не менее они суть лишь частные определения более высоких законов, из которых самые высшие (подчиняющее себе все остальные) происходят а priori из самого рассудка и не заимствованы из опыта, а скорее сами должны придавать явлениям их законосообразность и, таким образом, делать возможным опыт. Следовательно, рассудок есть не только способность образовывать правила для себя путем сравнения явлений, он сам есть законодатель для природы; иными словами, без рассудка не было бы никакой природы, т. е. не было бы синтетического единства многообразия явлений согласно правилам: ибо явления, как таковые, не могут находиться вне нас, но

существуют только в нашей чувственности»³.

Я думаю, этих немногих цитат достаточно, чтобы доказать, что философ-кантианец изменяет духу своей системы, утверждая относительно предметов, что они производят впечатления на чувства, возбуждают тем самым ощущения и, таким образом, вызывают представления: ибо, согласно учению Канта, эмпирический предмет, будучи всегда лишь явлением, не может находиться вне нас и быть чем-то еще иным, кроме как представлением, о трансцендентальном же предмете, согласно этой теории, мы не имеем ни малейшего знания и даже не имеем его никогда в виду, когда говорим о предметах, понятие его в лучшем случае есть проблематическое понятие, покоящееся на совершенно субъективной, присущей исключительно нашей особой чувственности, форме нашего мышления. Опыт не дает его и не может никоим образом его дать, так как то, что не есть явление, никогда не может быть предметом опыта. Явление же и налич-

³ Следует остерегаться смешивать это Кантово утверждение с тем, часто высказывавшимся Лейбницем, мнением, которое так хорошо и понятно было изложено и Мендельсоном в его «Федоне», именно, что порядок, гармония и всякое вообще согласование многообразия, как таковое, находится не в вещах, но единственно в мыслящем существе совмещающем в себе многообразное и объединяющем его в одном представлении. Ибо, согласно последнему утверждению, порядок и гармония, воспринимаемые мною, менее всего субъективны, но то, что их обуславливает, лежит вне меня в предмете, и свойства предмета заставляют меня соединять его части так, а не иначе. Итак, предмет здесь предписывает законы рассудку в отношении понятий, которое этот последний образует в соответствии с ними, понятие во всех своих частях и отношениях дано предметом, и во мне лежит единственно само понимание.

ность во мне тех или иных определений чувственности не предполагает никакого отношения подобных представлений к какому-нибудь объекту. Превращение явления в объект есть дополнительное деяние рассудка, которого он достигает, соединяя в одном сознании многообразие явлений. Поэтому мы говорим, что познаем предмет, произведя в многообразии наглядного представления синтетическое единство; и понятие этого единства есть представление о предмете = X. Это = X не есть, однако, трансцендентальный предмет, ибо о трансцендентальном предмете мы даже и столько не знаем, и мы принимаем его как умопостигаемую причину явления вообще только для того, чтобы иметь нечто, что соответствовало бы чувственности как восприимчивости⁴.

Между тем, сколь ни противоречит духу Кантовой философии допущение предметов, воздействующих на чувства и вызывающих таким образом представления, все же трудно понять, каким образом без этого предположения Кантова философия могла бы найти впервые доступ к себе самой и прийти к изложению своего учения. Ибо слово чувственность лишается тотчас же всякого значения, если не понимать под ним особой реальной среды между реальным и реальным, действительного посредствующего звена от одного нечто к другому, и если в понятии чувственности не предполагать уже содержащимися понятий внеположности и связанности, действия и страдания, причинности и зависимо-

⁴ «Критика чист. разума» (перв. изд.), стр. 246, 253, 254, 115, 494.

сти, как реальных и объективных определений; и при том содержащимися в нем таким образом, что абсолютная всеобщность и необходимость этих понятий дается одновременно с понятием чувственности, как предшествующая этому понятию предпосылка. Должен сознаться, что это обстоятельство явилось мне сильной помехой при моем изучении Кантовой философии, так что несколько лет подряд я должен был снова и снова приниматься за чтение «Критики чистого разума», ибо я находился в непрерывном колебании, видя, что без такой предпосылки я не могу войти в систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться.

Оставаться в ней с этой предпосылкой совершенно невозможно, потому что в основе ее лежит убеждение в объективной значимости нашего восприятия о предметах вне нас как вещах в себе, а не как простых, только субъективных явлениях так же, как и убеждение в объективной значимости наших представлений о необходимых связях между этими предметами и их существенных отношениях как объективно реальных определениях. Все это утверждения, которые никоим образом невозможно соединить с кантовой философией, ибо последняя ставит себе целью показать прямо противоположное: а именно, что как предметы, так и их взаимоотношения суть только субъективные сущности, простые определения нашего собственного Я, совершенно не существующие вне нас. Ибо если кантова теория и могла бы еще допустить, что этим только субъективным сущностям, пред-

ставляющим собою лишь определения нашего собственно-го существа, соответствует некая трансцендентальная причина, то все же остается чрезвычайно темным, где находится эта причина, в какого рода отношении стоит она к действию. Впрочем, мы уже видели, что мы не можем иметь никакого опыта (ни вблизи, ни издалека) об этом трансцендентальном нечто и что у нас нет способа получить о нем хотя бы малейшее знание, но что все предметы опыта суть простые явления, материя и реальное содержание которых суть не что иное, как наше собственное ощущение. В отношении же особых определений этого ощущения, т. е. его источника, или, выражаясь языком кантовой философии, рода и способа аффицирования нас предметами, мы находимся в состоянии полнейшего незнания. Что касается внутренней обработки или переваривания этой материи, благодаря которому она получает свою форму, и в силу чего ощущения в нас становятся предметами для нас, то обработка эта покоится на некоей самопроизвольности нашего существа, принцип которой нам опять-таки совершенно неизвестен и о котором мы только знаем, что первое ее проявление есть проявление некоей слепой по всем направлениям связующей способности, именуемой нами способностью воображения. Но так как возникающие таким образом понятия и вырастающие из них суждения и предложения обладают значимостью лишь в отношении к нашим ощущениям, то все наше познание есть не что иное, как сознание связанных между собой опреде-

лений нашего собственного Я, от которых невозможно умозаключать ни к чему другому. Наши общие представления, понятия и основоположения выражают лишь существенную форму, которой, в силу особого характера нашей природы, должно подчиняться всякое частное представление и всякое частное суждение для того, чтобы оно могло быть воспринято и связано в едином общем или трансцендентальном сознании и тем самым могло бы приобрести относительную истину, или относительно объективную значимость. Но если отвлечься от человеческой формы, то эти законы нашего наглядного представления и мышления лишаются всякого значения и обязательности и не дают ни малейшего указания относительно законов природы самой по себе. Ни закон достаточного основания, ни даже закон, что из ничего ничто не происходит, – не касаются вещей в себе. Короче, все наше знание не содержит ничего, ровно ничего такого, что могло бы иметь какое-нибудь истинно объективное значение.

Я спрашиваю: как возможно предположение о существовании предметов, воздействующих на наши чувства и, таким образом, вызывающих в нас представления, соединять с учением, желающим разрушить все те основания, на которые эта предпосылка опирается?

Вспомним, что было сказано нами в самом начале этой статьи. Мы говорили тогда, что, согласно системе Канта, пространство и все вещи в пространстве находятся в сущности в нас и нигде в другом месте; что все изменения и да-

же изменения нашего собственного внутреннего состояния (в которых мы непосредственно убеждаемся лишь благодаря следованию наших мыслей) отнюдь не представляют собой объективно действительных изменений, а суть лишь виды представления, не доказывающие никакого объективного следования ни вне нас, ни в нас. Вспомним, что все основоположения рассудка выражают лишь субъективные условия, т. е. законы нашего мышления, а ни в коем случае не законы природы самой в себе, что на самом деле они лишены всякого истинно объективного содержания и применения. Вспомним все эти пункты и спросим себя, можно ли рядом с ними допускать еще существование предметов, воздействующих на наши чувства и таким образом вызывающих представления. Очевидно, невозможно, если не придавать каждому слову чуждого ему значения, а соединению их – совершенно мистического смысла. Ибо, согласно общему словоупотреблению, под предметом следовало бы понимать вещь, которая находилась бы в трансцендентальном смысле вне нас. А как возможно в кантовой философии прийти к такой вещи? Не путем ли рассуждения, что при представлениях, называемых нами явлениями, мы чувствуем себя пассивными? Ощущение же пассивности или страдательное состояние есть только одна сторона состояния, немислимого только с этой одной своей стороны. Так что в данном случае явно утверждалась бы немислимость такого состояния с одной только этой стороны. Таким образом, мы ощущали

бы в трансцендентальном смысле причину и действие и, в силу этих ощущений, могли бы заключать к вещам вне нас и к их необходимым взаимоотношениям в трансцендентальном смысле. Но так как это привело бы к крушению всего трансцендентального идеализма, к утрате им своего смысла и возможности всякого применения, то его последователь должен, по-видимому, отвергнуть ту предпосылку, отказавшись даже от вероятности допущения того, будто вне нас в трансцендентальном смысле существуют какие-то вещи, стоящие к нам в каком-то отношении и доступные некоему восприятию с нашей стороны. Как только он допустит такую вероятность, хотя бы издалека даже только поверит в существование таких вещей, он необходимо должен будет выйти из трансцендентального идеализма и принужден будет впасть в поистине неизъяснимые противоречия с самим собой. Трансцендентальный идеалист должен, следовательно, иметь мужество утверждать наисильнейший идеализм, какой только когда-либо проповедовался; он не должен бояться даже обвинения в теоретическом эгоизме, потому что ему невозможно уже будет оставаться в своей собственной системе, раз он пожелает отклонить от себя хотя бы даже только это последнее обвинение.

Если бы кантианская философия пожелала хотя бы на йоту отклониться от провозглашаемого трансцендентальным идеализмом принципа трансцендентального незнания (чего бы ни взяла она себе при этом в руководство: гипотезу или

веру), – она не только бы лишилась в тот самый момент всякой опоры, но вынуждена была бы также отказаться от того, в чем сама видит свое главное преимущество, – от претензии успокоить разум. Ибо притязание это основывается на утверждении трансцендентальным идеализмом сплошного, абсолютного незнания; но это сплошное, абсолютное незнание лишилось бы всей своей силы, если бы позволило какой-нибудь гипотезе возвыситься над собой, уступивши ей хоть в чем-нибудь самом малейшем.

**Νάφε καί μίμνας αλδτείν
άρθρα ταύτα τών φρενών⁵**

Epicharm Fragm. Troch.

⁵ Трезвым будь и блюди недоверие: ибо это – начала мысли.



І.Г. ФИХТЕ. Портретъ работы Вичу.

И. Г. Фихте.

Первое введение в наукословие

(1797 г.)⁶

Предуведомление

Vaco de Verulamio

De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse, cogitent ac pro certo habeant non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Demde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant⁷.

⁶ Впервые появилось в журнале «Philosophisches Journal», т. V. стр. 1 —47, в 1797 году (Прим перев.).

⁷ Мы хотим, чтобы люди считали вопрос, о котором идет речь, не мнением, а истиной и были уверены в том, что мы не примыкаем к какой-нибудь секте или догме, но строим основы человеческой пользы и мощи. Поэтому, пусть оставайтесь равнодушными к своей личной выгоде, позаботятся об общей пользе и сами примут участие в работе.

Даже беглое только знакомство с философской литературой, появившейся после трех «Критик» Канта, весьма скоро убедило автора «Наукословия» в том, что этому великому человеку совершенно не удалось его намерение в корне преобразовать взгляды эпохи на философию и вместе с тем на всякую науку вообще. Дело в том, что ни один из его многочисленных последователей не заметил, о чем собственно идет речь. Автор думает, что последнее ему известно. Он решил посвятить свою жизнь самостоятельному, независимо от Канта изложению этого великого открытия и не намерен отказываться от своего решения. Удастся ли ему быть понятым своими современниками лучше, чем Канту, покажет время. Во всяком случае, он знает, что в человечестве не пропадает ничего нужного и полезного, что однажды в нем появилось, даже если допустить, что только последующие поколения сумеют им воспользоваться.

Руководясь своей академической деятельностью, я в своем сочинении⁸ имел сначала в виду своих слушателей, которым всегда в моей власти было устно разъяснять свои мысли до тех пор, пока я не был бы ими окончательно понят.

Здесь не место говорить о том, сколь много у меня оснований быть довольным своими слушателями (на многих из них я возлагаю большие надежды для науки). Но мой труд стал известен также за пределами тесного круга моих слуша-

⁸ Фихте имеет здесь в виду свое сочинение «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre», первое издание которого появилось в 1794 г. (Прим перев.).

телей, и среди ученых распространены различные взгляды на его счет. Отзыв о нем, который хотя бы отчасти только был подкреплён действительными аргументами, мне не привелось до сих пор ни читать, ни слышать, кроме как от своих слушателей. Зато вдоволь пришлось мне встретить насмешек и презрительных замечаний, свидетельствующих об общем сердечном нерасположении к моему учению, равно как, впрочем, и об общем непонимании его. Что касается последнего, то всю вину за него я готов взять на себя одного, пока содержание моей системы не сделается известным каким-нибудь иным путем и не будет найдено, что там оно изложено не таким уже абсолютно невразумительным образом. Или я даже готов безусловно и навсегда взять на себя одного вину за непонимание, если только это возбудит в читателе охоту приняться за чтение настоящего изложения моей системы, в котором я старался быть особенно ясным. Я до тех пор буду продолжать излагать свою систему, пока не приду к убеждению, что усилия мои совершенно напрасны. Напрасными же я сочту их тогда, когда увижу, что мотивы и основания моей системы продолжают всеми игнорироваться.

Я должен напомнить читателю еще следующее. С самого начала я утверждал, и повторяю это теперь снова, что моя система есть не что иное, как система Канта. Иными словами, она по существу содержит тот же самый взгляд, хотя по методу своему и совершенно независима от Кантовского изложения. Я сказал это не для того, чтобы прикрыться авто-

ритетом великого имени или чтобы подкрепить свое учение внешними основаниями, но для того, чтобы сказать истину, чтобы быть справедливым.

Доказать это можно будет, пожалуй, только лет через двадцать. До сих пор Кант, если исключить один недавно данный намек, о котором ниже еще будет идти речь, остается книгой за семью печатями, и то, что пока вычитали из него, есть как раз то, что совершенно не согласуется с его учением и что он даже хотел опровергнуть.

Мои сочинения не хотят ни объяснять Канта, ни быть им объясняемы. Они должны сами стоять за себя, Канта же надо оставить совсем в стороне. Говоря прямо: задача моя здесь не исправление или дополнение ходячих философских понятий, как бы они ни назывались – антикантовскими или кантовскими; – я ставлю себе целью совершенное их изгнание и полный переворот в мышлении этих вопросов, так что я бы хотел, чтобы на самом деле, а не только на словах объект полагался и определялся способностью познания, а не познавательная способность объектом. Поэтому моя система может быть подвергнута лишь имманентной критике, сама в себе, а не на основании положений, заимствованных из какой-нибудь другой философии. Она должна согласоваться лишь сама с собой. Она может быть объяснена только из себя самой, только из себя самой может быть доказана или опровергнута; необходимо либо всю ее принять, либо всю отвергнуть.

«Если эта система истинна, то такие-то положения неверны» – это замечание нисколько меня не беспокоит, ибо я совсем не придерживаюсь того мнения, будто то, что она опровергает, должно было бы быть состоятельным.

«Я не понимаю этого сочинения» – предложение это означает для меня лишь то, что оно буквально утверждает, и такого рода признание я считаю весьма неинтересным и мало поучительным. Можно не понимать моих сочинений, и даже должно не понимать их, не изучивши их предварительно, ибо они отнюдь не содержат в себе простого повторения заученного уже урока, но, после того, как Кант остался непонятым, предлагают нашему времени нечто совершенно новое.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.