

СРАВНЕНИЕ СИСТЕМ ПЛОТИНА И ФИХТЕ

Данный опыт сравнения не предполагает рассмотрения возможной исторической преемственности между системами Плотина и Фихте, а посвящен непосредственному сопоставлению этих учений. Кроме того, анализ взглядов Фихте будет в основном ограничен ранним вариантом его системы, т. е. йенским периодом.

Даже если отрицать допустимость непосредственного сравнения систем Плотина и Фихте из-за принадлежности этих мыслителей к разным эпохам в истории философии, то само это различие может быть установлено в конечном счете только путем сравнения их как представителей различных философских эпох.

Далее, историко-философское исследование может впасть в две крайности, от которых следует себя обезопасить. Первая состоит в том, что все философские учения заранее полагаются абсолютно различными по отношению друг к другу и тождественными лишь самим себе. Вторая крайность заключается в том, что все философские учения заранее полагаются тождественными друг другу. Таким образом, первая делает сравнение невозможным, вторая — бессмысленным. Однако обе крайности имеют в своем основании весьма разумные требования: первая — требование рассмотрения всех философских учений в их аутентичности, т. е. из собственных оснований; вторая — требование рассматривать все как одно. От этих требований нельзя отказаться, ибо они составляют необходимое условие сравнительного исследования. Для того чтобы сделать возможным такое исследование, следует ввести два методологических правила, которые позволят соблюсти указанные требования, не впадая в крайности. Первое правило может произвести сравнение, не пренебрегая требованием исследования учений в их аутентичности. Это требование было бы нарушено, если бы основание сравнения оказалось внешним по отношению к сравниваемым учениям (например, более развитое и истинное учение или какие-либо исторические или культурологические предпосылки). Но ничто не мешает искать основания сравнения в самих сравниваемых учениях. Тогда они сами будут такими основаниями как для самих себя, так и друг для друга, и таким образом требование аутентичности будет удовлетворено.

Второе правило позволит удовлетворить требование единства, не отождествляя сравниваемые учения заранее. Так, например, существует соблазн отождествлять понятия, обозначаемые одним и тем же словом, не учитывая изменения его смысла. Или утверждается,

что некоторые учения говорят об одном и том же, например о сущем, но определяют его по-разному и удовлетворяются констатацией такого различия. Но определение *по-разному*, скорее, свидетельствует об изменении смысла этого *одного и того же*. И задача состоит не в простой констатации изменения смысла, а в дальнейшем прояснении смысла этого *одного и того же*, который ранее казался само собой разумеющимся. Поэтому второе правило должно состоять в воздержании от предварительного определения этого единства.

Если первое правило имеет отношение к тому, *что* сравнивается и к основанию сравнения, то второе имеет отношение к тому, *как* сравнивать, т. е. к методу сравнения. Согласно этому правилу, учения должны сравниваться в целом, т. е. в их смысловой завершенности. При этом их понятия должны сопоставляться согласно тому, который они имеют. Поэтому их сравнению должна предшествовать методологическая процедура приведения системы понятий одного учения в соответствии с системой понятий другого, что само по себе не является еще сравнением, но лишь выявлением того, что в этих системах подлежит сравнению, а что — нет. Наконец, достаточным основанием для сравнения обоих учений является то, что они встретились.

Казалось бы, легче всего начать с сопоставления Ума у Плотина и Я у Фихте, ведь и то и другое мыслит само себя. Однако понятие «Я» у Фихте более широкое, чем «Ум» Плотина. Их нельзя полностью отождествлять. Кроме того, архитектоника системы Плотина иная, чем у Фихте. Первая имеет выраженный иерархический характер; вторая, пожалуй, также не лишена его, но этот характер не так заметен, более того, он производит впечатление снятости, благодаря тому, что везде речь идет о Я, которое употребляется в различных смыслах. Я у Фихте находится одновременно в нескольких метафизических местах, тогда как Плотин помещает Ум в строго определенное для него метафизическое место и зорко следит, чтобы тот не поднимался (не становился Единым) и не опускался (не становился Душой). Иначе говоря, положение Ума (его метафизическое место) задано вкладываемым в понятие Ума смыслом, что относится и к другим его ипостасям. Эти ипостаси «прикреплены» к метафизическим местам во избежание изменений смыслов их понятий; как только такое изменение напрашивается, происходит переход к другой ипостаси. Поэтому сравнивать следует системы в целом, т. е. все Я, во всех смыслах, включая все его порождения, со всей иерархией Плотина, включая материю. Опосредствующим звеном при этом будет система метафизических мест. Поскольку у Плотина она уже эксплицирована, возьмем ее за основу, а именно: введем в систему Фихте разметку имеющихся у Плотина метафизических мест и попытаемся установить соответствие между

ними и смыслами, в которых берется фихтевское Я.

По-видимому, наибольшие проблемы возникают в связи с Единым. У Плотина оно находится за пределами бытия, являясь в то же время его условием. Оно не мыслит себя и не нуждается в этом. У Фихте, казалось бы, ничего подобного не может быть. Но, тем не менее, у него есть некое понятие Единого, а именно Единого целого Я не как субъекта, не как объекта, а как субъекта и объекта одновременно. Фихте обозначает его «X». Оно непостижимо. Являясь условием самосознания, оно находится за его пределами, ибо самосознание возможно только при различении в себе субъекта и объекта. Это единое, собственно, и есть то, что разделяется в самосознании на субъект и объект. Его можно мыслить единственно посредством категории взаимоотношения субъекта и объекта. Но это — бесконечная задача.

В отличие от Плотина Фихте мыслит свое Единое как целое, которое само себя «раскалывает» на субъект и объект. Однако оно, видимо, таким образом сохраняется, иначе утратилась бы связь между субъектом и объектом. Оно является основанием имманентности объекта. Единое у Фихте трансцендентно как объект и имманентно как задача (теоретическая и практическая). Кроме того, если у Плотина Единое трансцендентно как в гносеологическом, так и в онтологическом смысле, то у Фихте — только в гносеологическом. Но у Фихте, по сути, два бытия: истинное бытие Единого Я, которое для конечного Я выступает как задача, и наличное бытие конечного Я, обнаруживающееся посредством рефлексии.

Далее, платиновскому Уму будет соответствовать полагающее само себя Я, но лишь как таковое, а не, скажем, вступающее в отношение с Не-Я. Но Ум у Плотина различает себя от себя самого и находит себя в этом различении тождественным себе самому. Последнее у Фихте обуславливается противопоставлением Не-Я.

Метафизическому месту платиновской Души у Фихте соответствовало бы Я, взаимопределяющееся с Не-Я, т. е. Я, соотношенное с объектом с помощью силы воображения. Как космическая Душа творит время и космос, так и Я силой воображения творит время, пространство и, можно сказать, мир. Конечному Я это сотворенное силой воображения уже дано. Но, конечно, не все Я уместится на метафизическом месте Души; часть его следует отнести к метафизическому месту одушевленного тела, а именно: естественное побуждение, низшую способность желания, чувства и т. п.

Материя, несмотря на свою одноименность у Фихте и Плотина (если оставить в стороне этимологию), имеет у обоих мыслителей не только сходство, но и различия. Она обладает тем функциональным сходством, что являет собой некий предел сущего, за которым уже ни-

чего не может быть. Но существенное различие состоит в том, что у Фихте материя выступает как нечто косное, пребывающее и лишь сопротивляющееся воздействию Я. Если Фихте и приписывает ей стремление, то это стремление к самосохранению, стремление быть тем, что она есть. У Плотина же, напротив, Материя не стремится быть тем, что она есть, потому, что она как раз не есть ничто, а только стремится быть чем-то, правильнее сказать, стремится быть всем и представляет собой чистую возможность без действительности. В данном случае Фихте в отличие от Плотина не различает покой и стремление к покою.

Наконец, еще один смысл, в котором берется Я, — это собственное Я трансцендентального философа, а также его слушателя или читателя, призванного встать на трансцендентальную точку зрения. У Плотина в близком к этому значению употребляется «мы». Это «мы» не входит в иерархию метафизических мест, оно не занимает фиксированного положения. Его нельзя отождествлять даже с наиболее привычным для него метафизическим местом Души, поскольку Душа может только обращаться и отворачиваться (иначе она сошла бы со своего места), тогда как мы способны восходить к другим местам. «Пользуясь другой высшей способностью, мы поднимаемся до созерцания ума, который знает самого себя или, точнее, став причастниками ума, так как он наш и мы — его достояние, мы познаем и ум, и самих себя. Нам прежде всего необходимо знать, что такое есть ум сам в себе или в чем состоит его самопознание. Познать же это мы можем не иначе, как если, оставив в покое все другие способности, станем ум созерцать умом, станем мыслить себя так, как ум себя мыслит» (Энн. V, 3).

По-видимому, одно из существенных отличий учения Фихте от системы античного неоплатонизма состоит в переворачивании онтологического статуса идей, умопостигаемого. Это, разумеется, касается всей новоевропейской философии, и Фихте в этом смысле — дитя времени. Причем ценность идей у Фихте не утратилась, просто то, что раньше было идеей, стало всего лишь идеей или только идеей, которую еще надо осуществить. Иными словами, актуальность умопостигаемого превратилась в долженствование (может быть, лучше сказать, источник долженствования), конечную цель конечного Я, которое обнаруживает себя конечным и не соответствующим этой цели. Однако эти рассуждения относятся лишь к раннему варианту системы Фихте. В более поздних вариантах онтологический статус снова переворачивается.