

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

Разум, идеи и их функции в классической немецкой философии

М. Р. Левин

Университет Вупперталя,
Германия, 42119, Вупперталь, Гауссштрассе, 20

Для цитирования: *Левин М. Р.* Разум, идеи и их функции в классической немецкой философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 1. С. 4–23. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.101>

В Германии на протяжении последних двух десятилетий возрос интерес к трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума». Однако авторы часто не обращают внимания на то, что кантовская теория разума (в узком смысле), в которой разворачивается работа с идеями, не ограничивается этим текстом. Целью данной статьи является сравнительный анализ разработанной Кантом и Фихте функциональности разума как субъективной способности с гегелевским расширением разума до идеи всеобщей разумности. Актуальность такого сравнения связана с необходимостью продемонстрировать то, каким образом гегелевская парадигма абсолютной разумности вызывает либо последующий отказ от разума как философского принципа в контрдискурсе XIX–XX вв., либо редукцию разума к понятию прагматической рациональности. В первой части данной статьи вводится различие по меньшей мере семи различных видов идей и связанных с ними функций в философии Канта. Во второй части демонстрируется попытка Фихте их систематизировать исходя из утверждения том, что разум должен сначала создать идею о самом себе. Проанализировано также предложенное Фихте распределение идей на пять сфер действительности или типов мировоззрения. В третьей, итоговой части статьи рассмотрен выход гегелевской мысли за рамки трансцендентальной философии сознания. Автор статьи связывает этот процесс с выдвиганием не осуществимых в контексте философии Канта и Фихте требований к понятиям «разум» и «идея» и анализирует ряд сложностей, вызванных этими требованиями. Таким образом, интерпретация учения об идеях и их функциях у Канта, Фихте и Гегеля демонстрирует динамический характер теорий разума в классической немецкой философии и актуальность семи видов идей, которые сохраняют свое значение для философии XXI в.

Ключевые слова: Кант и немецкий идеализм, виды идей, функции разума, мировоззрение, проблема различных требований.

Введение

Термин «идея» использовался в философии рационализма и эмпиризма, т. е. в XVII–XVIII вв., как тождественный понятию «представление». Если мы обратим внимание на третью главу «Размышлений о первой философии» Декарта, то найдем в ней основную часть видов представлений, которые различает Кант в «Критике чистого разума» [1, с. 288, В376–377]. Ощущение зноя от огня, к примеру, есть для Декарта не что иное, как идея зноя [2, с. 32]. Также он употребляет этот термин, чтобы обозначить созерцания и эмпирические понятия, такие как «солнце», «воск» или «человек», чистые понятия, такие как предикамент (категория) «субстанция» или предикабилия «длительность», и трансцендентальные понятия разума, такие как «Бог» [2, с. 33–43]. Такое нетребовательное использование концепта «идея» для обозначения различных видов представления без особого порядка приводит к тому, что не различаются связанные с ними определенные способности и функции. С первой «Критики» Кант начинает реализацию проекта самопознания разума, под которым (в узком смысле) подразумевает способность создавать и применять самые высокие и абстрактные виды представления. Последние он, в какой-то мере возвращаясь к Платону, называет идеями, или понятиями разума. В этой статье мы предполагаем провести линию от Канта через Фихте до Гегеля, рассматривая в кратком обзоре функции различных типов идей, которые можно найти в работах этих выдающихся представителей немецкой классической философии. Мы исходим из того, и в этом заключается основной тезис данной статьи, что Канта и Фихте объединяет общая парадигма определения разума как субъективной способности, в то время как Гегель вводит в классический немецкий дискурс выдвигающее более высокие требования понятие разума как «абсолютной идеи» или «абсолютной разумности»¹. Этот шаг не непременно дает Гегелю преимущество перед предшественниками, скорее он влечет за собой ряд вопросов и трудностей, на которые мы собираемся обратить внимание в завершение статьи. Мы надеемся также, что в статье нам удастся продемонстрировать, что разум, по крайней мере как его понимают Кант и Фихте, — не какая-то выдуманная или непривлекательная способность отдельных мыслителей, как это часто воспринимается в контрдискурсе со второй половины XIX в. Мы пользуемся идеями и функциями разума практически ежедневно, более того он неотъемлемый компонент наших социальных взаимоотношений².

¹ Понятие «парадигма» уже давно используется в философии независимо от теории науки Томаса Куна. Мы понимаем под ним как здесь, так и в дальнейшем, определенный метод мышления, который можно рационально реконструировать в форме исследовательской программы, наша трактовка ближе к философии Имре Лакатоса. Но это отдельная тема, которую мы не будем здесь раскрывать.

² Можно различить две партии, с середины XIX в. подвергающие разум критике. Одна партия пытается радикальным образом отказаться от всех теорий разума, с которыми она связывает такие черты, как *солипсизм*, *нездоровая форма воли к власти*, *инструментализм* и т. д. Другая же партия, в свою очередь, желает сохранить дискурс о разуме, но понимает под ним исключительно *рациональность*. Такой позиции придерживаются на данный момент в Германии, к примеру Юрген Хабермас [3], Херберт Шнедельбах [4] и Вольфганг Велш [5]. Мы хотим обратить внимание на то, что обе партии подвергают критике и утрачивают нечто, что осталось ими не до конца усвоенным, — широкое понимание функциональности разума у Канта и Фихте как способности работать с разными видами идей во многих сферах человеческой деятельности.

Один разум и множество функций — виды идей в философии Канта

Кант реформирует концепт «разум» (в узком смысле, который нас здесь интересует), прочно связывая его с понятием «идея». Наиболее объемное определение идей заключается в том, что они являются самым высоким видом представления, возможным для человека, отображающим что-то, чего не найти в материальном мире. Иными словами, идея — это понятие разума, «для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [1, с. 292, В383]. Из этого следуют два вывода. *Во-первых*, они являют собой естественные, лежащие в природе нашего разума проблематичные задачи [1, с. 290, В380], которые встают перед нами, когда мы их представляем, и решение которых принципиально может принести нам пользу, например решение вопроса о том, существует ли и бессмертна ли душа. В связи с тем, что мы не можем решить эти задачи, ссылаясь на корреспондентную теорию истины, так как мы не можем найти ничего, что подтвердило бы действительность наших представлений такого типа, нам приходится искать альтернативные пути их осмысления и применения их решения. Из этого следуют определенные функции, которые Кант приписывает различным видам идей в различных сферах и которые мы конкретно разберем в дальнейшем. *Во-вторых*, с понятиями разума связаны такие характеристики, как *максимум* и *совершенство* [1, с. 286, В373–374; 3, с. 402–403], которым в эмпирии ничего не соответствует — это отчасти служит причиной того, почему Кант восстанавливает термин «идея» в его старом значении, выдвинутом Платоном. Это, в свою очередь, говорит о том, что разум не пассивная, а активная способность. Создавая и применяя идеи, он проявляет интересы, которые в теоретической области отображаются как желание окончательного систематического познания, а в практической — как желание нравственного совершенства.

Хотя теория разума и идей Канта не ограничивается трансцендентальной диалектикой «Критики чистого разума», а находит свое продолжение в его последующих работах, на данный момент практически не существует исследований, в которых хотя бы обзорно была рассмотрена вся его на самом деле широкая концепция. Первым, кто попытался систематизировать разные виды идей, был консервативный кантианец Карл Христиан Эргард Шмид, который в 1793 г. стал профессором философии в Йене, оказал влияние на романтиков и конфликтовал с Рейнгольдом и Фихте³. С тех пор мало кто пытался достичь полноценного понимания способности разума, связанного с применением различных типов идей⁴. В своем словаре, посвященном понятиям философии Канта [9, S. 322–324], Шмид различает между (1) *первоначальными* идеями, которыми являются трансцендентальные понятия разума (душа, мир, Бог); (2) *прикладными* идеями, к которым относятся спекулятивные понятия (например, идея философии как таковой), практические понятия (такие как добродетель, мудрость) и смешанные понятия (например, моральный мир), и (3) *остальными* видами идей — эстетическими (в рамках «Критики способ-

³ Фихте посвятил ему лекцию, чтобы сравнить результаты его философии с результатами наукоучения [6].

⁴ По крайней мере Петер Кёниг [7] задавался вопросом, можно ли дать понятию «идея» определение, под которое подходили бы не только трансцендентальные идеи «Критики чистого разума», но и другие виды идей, например идея чистой воли. В новом словаре понятий Канта, вышедшем в Германии в 2015 г. [8, S. 1066–1194], его авторы различают не все те виды идей, которые мы разберем в дальнейшем.

ности суждения») и морально-трансцендентными (например, идея Божьей милости). К сожалению, список Шмида не полон и он не описывает конкретные задачи, которые Кант связывает с различными типами понятий разума. В последующем мы различим несколько видов идей, с которыми работает разум (в узком смысле) и кратко опишем их соответствующие функции. При этом мы не будем рассматривать трансцендентные идеи, которые как таковые не имеют имманентного применения.

Трансцендентальные идеи

Трансцендентальные идеи, которые Кант рассматривает в диалектике «Критики чистого разума», представляют собой три необходимых мысленных объекта, которые естественным образом заканчивают ряд систематических наблюдений. (1) Феномены, связанные с нашими субъектами, ведут нас к предположению о существовании и об определенной структуре души, к тому, что она представляет собой субстанцию, что она идентична с собой и т. д. (2) Ряд наших представлений, связанных с объектом, с природой, к которой мы также принадлежим, приводит нас к заключению, что существует Вселенная, которая либо ограничена, либо не имеет границ, в которой либо есть свобода, либо все детерминировано и т. д. (3) Если мы сложим и то и другое и продолжим наши размышления, то придем к последней и заключительной идее, высшей сущности, которая представляет собой все возможности, всю реальность и т. д.

К этим трем мысленным объектам естественным путем приходит любой думающий человек, и перед ним встает вопрос о том, как с ними обходиться⁵. Концепция разума Канта не предполагает возможности его ошибочности — «высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций» [1, с. 499, В697]. Это означает, что разум понимает то, как создаются идеи, и определяет, как правильно их применять. Кант подчеркивает, что понятия разума сами по себе не могут быть ни хорошими, ни плохими, только их использование может быть таковым. Причиной заблуждений традиционной метафизики, заключающихся в неправильном применении и гипостазировании идей, служит не что иное, как недостаток способности суждения [1, с. 482, В671]⁶.

Итак, в чем же состоит имманентная теоретическая функция трансцендентальных идей? В том, что разум с их помощью создает так называемые *спекулятивные максимы* для систематического познания природы [1, с. 497, В694–695, с. 498, В698–699; 11, с. 112–113], стремясь тем самым к максимально обширным знаниям. Иными словами, им даются команды такого типа, как: (1) рассматривай возможности сознания так, будто они в корне зависят от одной целостной силы; (2) изучай мир так, будто у него нет конца и края, создавай и улучшай телескопы, чтобы видеть все дальше, и микроскопы, чтобы решить задачу о том, существует ли последняя неделимая частица; и (3) наблюдай за мертвой природой, за растениями, животными

⁵ Кто такой метафизик? Для Канта — каждый мыслящий человек [10, с. 134].

⁶ Так как наша цель состоит в кратком обзоре функций всех различных типов идей у Канта, мы не будем затрагивать здесь такие пункты, как, например, значение категорий для трансцендентальных понятий разума, умозаключения разума и то, что Кант называет *principium vagum* (т. е. в некотором роде «объективную» дедукцию идей, исходящую из представления целостности всего теоретического познания).

и людьми так, будто высший интеллект вложил во все разумные планы, т. е. не прекращай искать и сопоставлять цели и значения во всем. Спекулятивные максимы такого рода не приводят к сверхъестественным теориям и не мешают естественным наукам, а наоборот, повышают интерес к познанию и помогают накапливать знания. Они регулируют нашу способность понимания, ставя определенные задачи. Даже если они неразрешимы и все факты противоречат предположениям разума, идеи дают направление и способствуют систематическому познанию, тем самым выполняя свою теоретическую функцию.

Простые теоретические идеи

Стоит заметить, что Кант указывает в трансцендентальной диалектике на еще один вид понятий, источником которых является разум, — идеи *чистой земли, чистого воздуха, чистой воды* и т. д. [1, с. 484, В674]. Их можно обозначить как простые теоретические идеи. Хотя он в дальнейшем и не рассматривает их функции, мы можем придерживаться мнения о том, что они имеют некоторое сходство с трансцендентальными понятиями разума. *Чистый воздух*, например, является задачей или вопросом разума, который уже был решен в науке. Еще в XVIII в. считалось, что воздух представляет собой однообразное вещество. Но невозможно отрицать, что в горах воздух иной, чем в городе. Представление о его чистоте в конечном итоге должно было привести к исследованию его химического состава, которое впервые выполнил Джозеф Блэк в 1754 г., экспериментально доказав, что воздух не однороден. Это, в свою очередь, в субъективной перспективе не означает, что чистый воздух представляет собой устаревшую идею. Это вопрос, который встает перед разумом каждого человека на пути его образования. Стоит обратить внимание на то, что в отличие от трансцендентальных идей простые теоретические понятия разума являются менее амбициозными, небольшими задачами, ответы на которые найти проще.

Постулаты практического разума

Некоторые из трансцендентальных идей возвращаются в «Критике практического разума» в форме постулатов. В то время как оба вида теоретических понятий разума можно в каком-то смысле назвать гипотезами, а именно естественными и исходящими из природы разума, постулаты представляют собой *«предположения в необходимо практическом отношении»* [11, с. 530]. Так как они имеют свойства и функции, выходящие за рамки трансцендентальных идей, их можно рассматривать как отдельный, отличающийся от них вид понятий разума. «Необходимое практическое отношение», о котором говорит Кант, связано со способностью формулировать и выполнять категорические императивы. Из него постулаты черпают свое значение. Гипотетические императивы, например (а) *используй циркуль, чтобы начертить ровный круг*, или (б) *занимайся спортом, чтобы похудеть*, не имеют достаточной весомости, чтобы основать на них постулат и достоверность нашей свободы. На нашу автономность указывают скорее такие действия, которые мы выполняем независимо от наших личных интересов, подключая перспективу общего законодательства. Таким образом, идея свободы (нашей воли) кажется, с одной сто-

роны, условием категорического императива (*ratio essendi*), а с другой стороны, она доказывается в эмпирии выполнением нравственных законов (*ratio cognoscendi*).

Постулат свободы отличается от постулата бессмертия души и существования Бога тем, что он имеет функцию непосредственного конститутивного условия категорического императива. Остальные два постулата связаны с ним посредством практической идеи высшего блага. Последовательное выполнение нравственных законов приводит нас к мысли о том, что мы направляем наши силы на его осуществление. То есть, раз мы не действуем, выполняя категорические императивы ради себя, то наш объект и цель, которая дает смысл происходящему — идея высшего блага. Бессмертие души и существования Бога — это требования, исходящие из этой цели. Их функция заключается в создании смыслового контекста моральных действий. Пропозициональную позицию, связанную с этими постулатами, Кант называет *нравственной верой*.

Простые практические идеи

В области практической философии Канта мы также найдем ряд идей, которые не относятся к постулатам и вид которых можно определить как *простые практические идеи*. К этому виду относятся (а) *моральные*, (б) *политические* и (в) *религиозные идеи*. Особенность всех этих простых практических идей в том, что они в какой-то мере могут быть найдены или изображены в эмпирии. Это значит, что они не настолько чисты, как трансцендентальные понятия разума и постулаты. Кант все же называет их идеями, так как разум использует их в формальном понимании как принципы, которыми он определяет себя или ограничивает свою свободу [1, с. 433, B597]. Примеры (а) моральных идей мы найдем уже в «Критике чистого разума» — это такие понятия, как *добродетель* и *мудрость*. Они могут служить в качестве основы гипотетических императивов — хочешь быть мудрым, читай много книг, или — не откладывай на завтра то, что можешь сделать сегодня. Есть также понятия, которые ближе к категорическому императиву и в какой-то мере связаны с ним и поддерживают нравственные законы, например *обязанность*, *личность* или *высшее благо*. Кант говорит о (б) политических или правовых идеях в своем труде «Религия в пределах только разума» [12, с. 132–133] употребляя такие примеры, как *идея государства* или *международного права*. Они имеют функцию репрезентации политических взглядов и решений. (в) Там же мы найдем примеры таких религиозных нетрансцендентных понятий, как *идея невидимой церкви разума* или *идея Царства Божия на земле* как практически-регулятивные задания разума.

Эстетические идеи

Особенность эстетических идей, о которых Кант говорит в «Критике способности суждения», состоит в том, что их главный источник, в отличие от всех остальных идей, — не разум, а воображение. *Красота* и *возвышенное* являются продуктами воображения. Но Кант противоречил бы сам себе, если бы назвал форму представления, никак не связанную с разумом, а именно созерцание, идеей. Мы можем найти две причины, почему Кант все же придерживается термина, обозначающего высшую форму представления. *Во-первых*, есть некая аналогия между

трансцендентальными понятиями разума и эстетическими идеями [13, с. 184–186]. Мы имеем, к примеру, понятие «бесконечность Вселенной», но наша ограниченная сила воображения не может полностью отобразить ее в представлении. С эстетическими идеями все обстоит обратным образом. Динамически возвышенное представление Мальстрёма из рассказа Эдгара Аллана По как огромного ужасающего водоворота, который читатель должен удерживать на протяжении всей истории в воображении, нельзя полностью и адекватно описать словами. Динамическая идея возвышенного, которую По вызывает у нас благодаря своей способности писателя, остается во всей своей силе и окраске чем-то внутренним, вращающимся в нашем воображении, а не просто понятием, фиксирующим какие-то отдельные части обширного созерцания. Таким образом, как у трансцендентальной идеи, так и у эстетической есть некоторый момент абсолютности. *Во-вторых*, наш разум не остается пассивным при формировании эстетических идей. Он имеет функцию создания определенного соответствия между нашими познавательными способностями воображения и рассудка. При этом, например, суждение о том, что красиво, а что нет, основывается не на объективных принципах и правилах, а на субъективной, но общезначимой способности разума к «целесообразной настроенности воображения для гармонии со способностью давать понятия вообще» [13, с. 186]. Так как наши эстетические представления не обходятся без этой координационной функции разума, Кант причисляет их к идеям.

Методологические идеи

Идея философии как таковой послужила Шмиду в его словаре понятий Канта в качестве примера вида идей, которые он неудачно назвал «спекулятивными». Так как идеи философии, юриспруденции, чистого познания разума и другие, которые называет Кант, связаны не с природой, а с тем, как мы создаем общую картину о том, как должна выглядеть наука или какая-нибудь конкретная работа, мы можем называть их методологическими идеями (научных исследований). В лекции по логике, в разделе, в котором Кант различает эмпирическое и чистое понятие, можно прочесть следующее высказывание (похожее место есть и в трансцендентальном учении о методе «Критики чистого разума» [1, с. 607, B862]): «Во всех науках, особенно же в рациональных, идея науки есть общий план или очерк, следовательно — объем всех относящихся к науке знаний. Такая идея целого — первое, что нужно видеть и искать в науке, — является архитектурной, как, например, идея науки о праве» [14, с. 348]. *Идея трансцендентальной философии* как науки об условиях нашего познания и наших действий и *идея метафизики нравов*, конечно, являются не эмпирическими понятиями, с которыми что-то соотносилось бы в чувствах, а проектами, чистыми представлениями в разуме самого Канта. Итак, методологические идеи являются функциями разума получения и передачи систематических знаний.

Идеи разума о самом себе

Было бы странно, если бы мы говорили о различных действиях и задачах, связанных с формой представления «идея», не имея понятия о самой способности, от которой они зависят. В самом деле, для Канта представление самого разума как

источника идей — это что-то естественное, не заслуживающее глубокой проблематизирующей трактовки. Читатель как будто должен сам понять то, каким видом представления он пользуется, говоря о разуме. В философии Канта мы можем найти множество различных терминов, обозначающих эту способность при рассмотрении ее с различных ракурсов, связанных с соответствующими ее функциями. В «Критике практического разума» мы найдем выражение «реальность чистой воли, или, что то же, чистого практического разума» [11, с. 439] — т.е. практическую сторону разума можно так же описать как способность чистой воли. В «Основоположениях метафизики нравов» это не только подтверждается, но становится еще яснее. *Во-первых*, практический разум называется там идеей [15, с. 179, 194 примеч.], *во-вторых*, Кант говорит там об идее свободы, т.е. об идее чистой воли, и, *в-третьих*, эти понятия отождествляются и используются синонимично [15, с. 185, 227]. У нас есть все причины для заключения, что вид представления, использующийся для понятия «разум», — это идея. У нас нет такого же эмпирического подтверждения разума как, например, эмпирического понятия голосовых связок как органа в теле человека. Мы должны исходить из того, что мы имеем дело с *ноуменом*, о котором мы знаем лишь благодаря определенным функциям, которые мы действительно способны осуществить. Его можно описать из практической перспективы как идею чистой воли; из теоретической, аналогично, — как идею чистого мышления или чистой спонтанности. Также мы можем найти у Канта такие обозначения разума, как *свое Я* [15, с. 231], *подлинное Я* [15, с. 239], *чистая деятельность* или *самодетельность* [1, с. 414, В569; 15, с. 231, 232]. Они, возможно, могли сильно повлиять на Фихте. Все эти идеи служат описанию разума и определенным формам обращения с ним.

Фихте: идея разума о самом себе и пять сфер его действия

Если мы оглянемся назад, то обнаружим, что речь все время шла об одном разуме (в узком смысле) со множеством функций. Наряду с дискурсивным применением разума, в нашем случае — согласно семи рассмотренным видам идей, Кант также говорит об его интуитивном использовании посредством конструирования понятий, например треугольника в геометрии [1, с. 532, В746]. Все эти функции собраны воедино наряду с возможностями рассудка, воображения и т.д., как будто в «мешок, полный способностей» [16, S. 272], как выразился юный Гегель. Карл Леонгард Рейнгольд заметил, что этот недостаток систематичности в трудах Канта приводит к противоречиям в философском дискурсе и что понятие «представление» является чем-то центральным, лежащим в основе всех способностей нашего сознания, тем самым имеющим потенциал строгой научной систематизации. Фихте с большой благодарностью поддержал инициативу Рейнгольда, подчеркнув в конце своей работы «О понятии наукоучения» [17, с. 59–60] и в начале «Основы общего наукоучения» 1794/95 г. [18, с. 83], что все виды *представления*, т.е. созерцания, понятия, идеи и т.д., — это наши абсолютные средства и инструменты, с помощью которых мы обращаемся со всем содержимым нашего сознания. Однако здесь имеется два «но». *Во-первых*, нельзя без специального объяснения соглашаться с различием Канта, состоящим в том, что вид представления «понятие» основывается на активности разума, в то время как чувственные созерцания основываются на восприим-

чивости к впечатлениям. Для Фихте в его наукоучении важно подчеркнуть, что за каждым видом представления стоят определенные более или менее свободные действия субъекта — он активен в любом виде представления. Во-вторых, мы должны систематизировать их исходя из представления представляющего, который всеми ими пользуется. Не из готовой репрезентации себя самого, а из акта представления представляющего (так называемого *дело-действия*, *Tathandlung*). Исследователям трудов Фихте давно уже известно, что исходя из этого пункта он пытался дедуцировать такие виды представления, как чистые понятия, — категории *реальность*, *отрицание* и т. д., а также, например, ощущения и чувства в конце «Основы общего наукоучения». Но что же происходит с видом представления «идея»? В исследовательской литературе практически невозможно найти ответ на этот вопрос. Первой причиной этого является недостаточное исследование функциональности разума, связанного с различными видами идей у Канта. Второй же причиной является то, что учение об идеях Фихте считается многими каким-то приложением или произвольным добавлением к его поздним, предназначенным для широкой публики работам, в которых он якобы возвращается к истокам, к Платону. На самом деле одно следует из другого. Всерьез считать, что Фихте становится представителем неоплатонизма, можно только не окинув взглядом всю функциональность разума, как ее разрабатывает Кант. Если бы в самом наукоучении не были дедуцированы различные функции разума, связанные с самым чистым видом представления, идеями, то Фихте не выполнил бы свои же требования, что, в свою очередь, показало бы, что его первый принцип не абсолютен и недостаточен для полной систематизации способностей сознания.

Показать то, как Фихте дедуцирует идеи из (само-)представления представляющего, можно двумя способами. Первый состоит в том, чтобы провести линию от абсолютного Я до каждого отдельного понятия разума, которое как будто угол из углов одной большой геометрической фигуры определяет структуру системы⁷. Второй способ исходит из лекций по наукоучению 1804 г., в конце которых Фихте выделяет пять слоев наукоучения. В последующие годы он далее разрабатывает эту пятиуровневую структуру в рамках своих работ, предназначенных для широкой публики, и связывает с ней пять сфер применения разума и идей в повседневности и в науках, а также пять видов мировоззрения человека. В дальнейшем мы углубимся в каждую из этих сфер и обнаружим при этом все соответствующие виды понятий разума, которые мы различили в философии Канта. Для нашей цели — рассмотрения функций разума, работающих с идеями, — будет достаточно свободной реконструкции. То есть мы не будем вдаваться в детали и различать конкретные дедуктивные генетические шаги, которые совершает Фихте.

Сфера наукоучения

Фихте вкладывает определенную телеологию и иерархию в систему идей, на вершине которой стоит не Бог, как, например, в догматической философии Спинозы, а представление представляющего. Вклад Фихте в движение Просвещения заключается в том, что разум, прежде чем познавать, должен иметь представление

⁷ Этот метод, который мы не будем рассматривать в дальнейшем, уже был использован нами в другой статье [19].

о самом себе, т. е. о своей сущности и о своей природе. Этот пункт не должен быть просто лишь одной из частей философских исследований, как у Канта, они должны исходить из него. Сфера наукоучения тем самым отвечает, *во-первых*, за создание идеи разума о самом себе и, *во-вторых*, за методологические идеи всех сфер, в которых он действует.

Обратимся сначала к первому пункту. То, что Фихте понимает под абсолютным Я или под другими терминами, обозначающими первый принцип системы нашего сознания, не что иное, как разум в понимании Канта (в узком смысле), не сразу бросается в глаза. Чтобы действительно связать все воедино, нужно рассмотреть значительное число его работ, включая малоизученные⁸. Можно найти не менее трех аргументов, говорящих о том, что абсолютное Я есть не что иное, как разум. *Во-первых*, можно найти достаточно много мест в сочинениях Фихте, где он полностью отождествляет Я с разумом, например высказывание, что сущность разума заключается в его самоположении (в дело-действии), которое можно найти в «Наукоучении nova methodo» 1788/89 г. [22, S. 8], это определенно вариация высказывания о том, что сущность абсолютного Я лежит в его самоположении, которое можно найти и в том же сочинении, и в «Основе общего наукоучения» [18, с. 79]. *Во-вторых*, достаточно простого размышления над тем, каким видом представления мы пользуемся в случае абсолютного Я. Уже сам предикат абсолютности говорит нам о том, что мы не созерцаем и не понимаем Я рассудком, а представляем его с помощью самого чистого вида представления — идеи. Но абсолютное Я не было бы главным принципом наукоучения, если бы идею о нем создавало что-то ему постороннее, от чего оно бы зависело. То есть для выполнения требования наукоучения абсолютности главного принципа Я должно быть для себя, т. е. само иметь идею о себе. Способность же создавать идеи и есть разум (в узком смысле). *Третий аргумент* основывается на предыдущем. Абсолютное Я — не какое-то мертвое представление, из которого должно исходить наукоучение, а самая чистая форма действительности, другими словами форма спонтанности или самоположения. Если есть действие, должна быть и способность к этому действию. Так как вид представления, с которым мы здесь работаем, — идея, то способность, о которой мы говорим, — это способность разума.

Понимая абсолютное Я таким образом как разум, нельзя забывать, что Фихте не хочет просто изучать факты сознания. Если бы он перечислил разные способности, определяя их функции, то это не было бы шагом за пределы философии Канта. Фихте настаивает на систематическом примате действия, т. е. перформативности. Это означает: каждый должен выполнить дело-действие, самоположение Я, самостоятельно, для себя. Лишь тогда можно говорить о способности разума создавать идею о самом себе. По этой причине в первых параграфах «Основы общего наукоучения» не говорится о способности. Мы узнаём лишь в конце теоретической части

⁸ Из немецких авторов в особенности Андреас Шмидт [20] и Юрген Штольценберг [21] подчеркивают то, что первым принципом наукоучения является не что иное, как чистый разум в понятии Канта. При этом они делают уклон в практическую сторону разума. Но нельзя забывать, что в самом начале наукоучения Фихте говорит лишь о корне разума — его конкретные функции (и их разделение на теоретические и практические) раскрываются в дальнейшем дедуктивном процессе. В «Основе общего наукоучения» 1794/95 г. мы узнаём о способности создавать идеи и антиномии лишь в конце теоретической части, о способности к категорическим императивам — в конце практической.

этой работы, а именно в дедукции различных видов представления (как в градации Канта) и им соответствующих способностей сознания, в так называемой «прагматической истории человеческого духа», что дело-действие возможно лишь благодаря теоретическому разуму, т. е. способности абстрагировать и делать абсолютное положение. Также в конце практической части, в последних параграфах «Основы общего наукоучения» мы понимаем, что дело-действие возможно лишь благодаря способности практического разума, т. е. чистой воли, которая может независимо от чувственных влечений дать себе команду что-то сделать, к чему относится и представление разумом самого себя. Таким образом, выполняется требование систематических кругов дедукции — наукоучение в конце каждой из обеих частей, т. е. два раза, возвращается к началу, к первому параграфу⁹.

Перейдем теперь ко второму пункту. Основная функция наукоучения состоит также в создании методологических идей всех сфер действия разума. Наукоучение, как пишет Фихте, например, в «О понятии наукоучения», есть не что иное, как «иде[я] науки, которая хочет быть или стать наукой» [17, с. 21], т. е. идея критической метафизики в духе Канта. В центре этой науки находится самоположение абсолютного Я, которое определяется ею символично как субъект-объект. То есть здесь представляющий и представляемое одно и то же. Это выглядит иначе в сферах религии, эстетики и морали, права и чувственности. В науке религии, например, разум есть уже не только лишь для себя, но и для объекта, который для нее абсолютен, для Бога. Таким образом, отношением разума к чему-то иному, чем он сам (в его абсолютности), которое зависит, однако, от него, создаются идеи всех остальных наук. Этот пункт, являющийся генетическим моментом в создании связи между сферами разума, мы не будем рассматривать подробно.

Сфера религии

В сфере религии не обойтись без постулатов бессмертия души и существования Бога. Это центральные идеи, с которыми работает разум в этой области. Ранний Фихте объясняет эти идеи соответственно Канту — есть нравственное стремление, исходящее из категорического императива и ведущее к ним. Также и в «Наставлении к блаженной жизни» (1806) мы найдем размышления о том, что идея Бога в теоретическом отношении пуста и реальна только для того, кто верит и в некотором смысле отображает ее в своих поступках [23, S. 69–71]¹⁰. Там же мы найдем и размышления о центральной простой практической / религиозной идее, которую уже ранний Фихте в «Опыте критики всякого откровения» называл «разумной иде[ей] блаженства» [24, с. 119]. Блаженство — это задача, которую ставит разум, стремящийся жить для идеи высшего блага.

⁹ В «Наукоучении nova methodo» 1798/99 г. [22] Фихте работает с четырьмя моментами, которые нужны для конкретного понимания первого принципа (дела-действия, создания разумом идеи о самом себе): 1) действие, 2) интеллектуальное созерцание, 3) понятие и 4) способность. Эта теория была представлена нами на десятом конгрессе Международного общества И. Г. Фихте в Эксан-Провансе и включена в работу под названием «Die Begründung der Vernunft und das Problem der unterschiedlichen Ansprüche» («Обоснование разума и проблема различных требований»).

¹⁰ Поздний Фихте определяет сферу религии в качестве более независимой от нравственности. Этот пункт мы здесь не будем рассматривать.

Сфера искусства и моральности

«[С]вятое, благое и прекрасное» [23, с. 69] — это примеры идей, которыми располагает разум в эстетическо-моральном плане. Как моральный человек, так и артист хотят каким-либо образом реализовать их. При этом разум пользуется не законами, не категорическими императивами, а желанием отобразить хорошее, красивое и т. д. в действительности. Идеи как будто поглощают личность, как будто живут своей жизнью и тянут ее за собой. Поэтому Фихте определяет понятие «идея» как (а) самостоятельную, (б) в себе живую и (в) оживляющую материю мысль (в своей работе для широкой публики «Основные черты современной эпохи» 1804 г. [25, с. 413–416]). Из перспективы сферы наукоучения ясно, что все виды идей зависят от разума, они и их кажущаяся самостоятельность — лишь его эффект. Это незаметно тому, кто находится на уровнях мировоззрения более низких, чем наукоучение, т. е. не имеющему принципиальных знаний о функциональности разума.

Сфера права и моральности

Теория разума и идей Фихте не является солипсизмом, как раз наоборот. Пользуясь ими, человек живет не только лишь для себя, но для общества. Он отдает себя в руки идеи высшего блага и совершенства, т. е. улучшения себя, других и мира в целом, работая при этом в одной или в нескольких сферах разума. Это значит, что не каждый должен быть на уровне наукоучения и не каждый должен быть человеком законов и порядка — каждый действует в рамках своих возможностей и способностей, так сказать, в своей сфере. Вполне естественно, что у людей разные интересы и что философы входят в дискурс о разуме, верующие — о Боге и образуют общины, артисты учатся друг у друга и т. д. Различные формации дискурсов — это нечто естественное, так как способность разума у всех одинакова и количество видов идей, которые он может создать, ограничено.

В сфере права и моральности отношение разума к общественной сфере становится особенно заметным. Здесь он работает с постулатом свободы и с простыми моральными, правовыми и политическими идеями. Мы исходим из того, что граждане должны иметь способность свободы, чтобы исполнять законы и следовать категорическим императивам. Для Фихте само понятие «право» есть не что иное, как идея, *понятие чистого разума* [26, с. 12]. Так же с этой сферой связаны такие практические идеи, как добродетель и нравственность — т. е. те же, которые указывает Кант.

Сфера чувственности

К области чувственности и естествознания мы можем отнести трансцендентальные понятия разума. Вполне естественно, к примеру, что мы не можем обойтись без такой идеи, как «мир» в космологическом смысле. Пытаясь ее полностью определить, разум впадает в антиномии, объясняемые Фихте уже в его ранних работах из действия Я, которое видит бесконечность либо во Вселенной, либо в себе самом, образуя тем самым противоречивые высказывания о мире [18, с. 242]. Иными словами, он полагает диалектически, что либо Я бесконечно и в таком случае

мир ограничен, или в нем есть последнее неделимое и т. д.; либо, наоборот, мир не имеет границ, в нем нет последнего неделимого и т. д., и в таком случае Я ограничено и неделимо. Получается, что для Фихте противоречащие друг другу космологические позиции определяются тем, в какое отношение Я ставит себя к миру.

И в сфере чувственности разум стремится к высшему благу, но в соответствующих рамках, например, к уходу за природой, за ландшафтом и т. д., т. е. человек обрабатывает все области своей жизни исходя из целей разума¹¹.

Разумность и разум — расширение понятия «разум» в философии Гегеля

Для Канта и Фихте разум — это субъективная способность каждого человека, которая является источником определенных интересов и функций. Хотя Фихте и вносит некоторое изменение в философию Канта в методологическом плане, по-своему дедуцируя и выстраивая систематически шкалу возможностей разума, он все же остается в рамках трансцендентальной позиции¹². В дальнейшем мы рассмотрим, как Гегель по-новому определяет понятие «разум» и выходит тем самым за пределы парадигмы того, что он называет «субъективным идеализмом».

Чтобы действительно глубоко понять различие между Кантом и Фихте, с одной стороны, и Гегелем — с другой, можно воспользоваться понятием «до-теоретическое», выдвинутым ранним Хайдеггером, или теорией Вильгельма Дильтея о различных типах мировоззрений. Отталкиваясь от них, нужно обратить внимание на то, что лежит в основе философских позиций, — на их главные интересы. Мы считаем, что говорить лишь об интересах и ценностях, составляющих корень какой-либо теории, недостаточно. Тем более если с этим связан тезис о том, что последние якобы неосознанным самими авторами образом влияют на создание философских работ. Возможно, что это и так в некоторых случаях, но мы полагаем, что к мышлению Канта, Фихте и Гегеля данное утверждение не относится. В особенности это касается Фихте — он еще задолго до Дильтея определил разные типы мировоззрений, которые мы рассмотрели в виде пяти сфер действий разума,

¹¹ Такое оптимистическое определение этой сферы Фихте дает нам, к примеру, в работе «О сущности ученого и ее явлениях в области свободы» [27, с. 187–188] и в третьей книге «Назначения человека» [28, с. 167–182]. Разумный человек изучает и обрабатывает природу, хранит ее, улучшает условия своей жизни, заботится о своем теле. То есть сфера чувственности не связана сама по себе с эгоизмом, чревоугодием и т. д., как может на первый взгляд показаться читателю более религиозного текста «Наставление к блаженной жизни». Даже в нем Фихте в определенном смысле поощряет чувственное наслаждение, так как это лучше, чем то, что он называет «нулевой сферой», в которой человек (скорее всего, вымышленный) настолько пассивен, что не может воспользоваться свободой, которая, в свою очередь, ведет к дальнейшему развитию во всех своих пяти сферах [23, с. 90–97]. Фихте, как и Кант и Гегель, остался во многом непонятым Ницше и его последователями.

¹² Как читатель уже заметил, в этой статье мы не проводили различия между ранним и поздним Фихте (до и после 1800 г.). Мы работали со сферами, которые Фихте продумал между 1804 и 1806 гг. (но которые можно обнаружить уже в конце «Наукоучения nova methodo»), но объясняли их с помощью как поздних, так и ранних его работ. За этим подходом стоит тезис (обсуждение которого увело бы нас слишком далеко от темы статьи), что наукоучение после 1800 г. не претерпевает коренного изменения и по-прежнему представляет собой трансцендентальную философию. Такой точки зрения придерживаются на данный момент немало авторов, в том числе и вышеназванные Шмидт и Штолценберг, с которыми мы разделяем интерес к «демистификации» позднего Фихте. Из российских авторов к этой позиции присоединился А. А. Иваненко [29].

в основе каждой из которых лежит своя особенная ценностная ориентация и свой эмоциональный фон, который он называл «аффектом бытия». Так, например, корень наукоучения — это аффект свободы и науки, т. е. самодействия разума (которое в особой степени становится возможным при познании всех его функций). Аффект самого низкого мировоззрения — это любовь ко всему, что связано с чувственностью. Поэтому мы предлагаем говорить не об интересах и ценностях, а скорее о конкретных осознанных *требованиях*, поставленных Кантом, Фихте и Гегелем в связи с осознанными ими целями, которые являются условиями, на которых вырастают и разрабатываются в деталях их теории.

Можно выделить три основных требования, которые определяют философию Гегеля и естественным путем приводят его к критике позиции Канта и Фихте:

- (1) Система мышления должна основываться на такой *эпистемологической теории*, которая была бы способна примирить разногласия между односторонними взглядами;
- (2) Мышление должно иметь соответствующие *функции*, чтобы выполнить требования этой теории;
- (3) Система должна основываться на *методе*, который лучше всего согласуется с ее содержанием.

Далее мы вкратце рассмотрим эти три требования, выводящие гегелевское понимание разума за пределы парадигмы Канта и Фихте, и перейдем к заключению.

Эпистемологическое требование

Примирение общества и религии, понятия и действительности и т. д. — это центральный мотив в философии Гегеля. Оно может быть осуществлено, только если мы будем смотреть на вещи с такой позиции, которая не позволит утвердиться односторонним взглядам. Если мы изначально будем рассматривать все возможные противоположности как неотъемлемые компоненты одной разумной системы, то покинем парадигму субъективной философии сознания. Гегель диагностирует понятие «вещь в себе» как болезнь эпохи [30, с. 119]. Как метафизика до Канта, так и науки и повседневные воззрения, исходящие из того, что наши мысли действительно описывают сущность вещей, находятся, если их рассматривать из перспективы Гегеля, ближе к истине, а именно к позиции абсолютного идеализма, чем субъективная философия сознания. С этой точки зрения мы не вкладываем смысл и понятия в объекты наших размышлений, а лишь считываем разумные структуры, которые уже вложены в них. Из стремления к примирению односторонностей исходит требование эпистемологической теории идеализма, который не разделяет изначально субъект и объект, понятие и действительность, а основывается на их абсолютном единстве. Это требование не выполняется критической позицией Канта, в которой из всей сферы познания вытесняется неразстворимый остаток в форме вещи в себе.

Функциональное требование

Итак, Гегель расширяет понятие *разума* до общей, всецелой *разумности*, которая объективно лежит в основе действительности и в которой наши субъективные

способности сознания — лишь моменты ее проявления. В связи с этим он требует формы мышления, соответствующей эпистемологической позиции абсолютного идеализма. Разум, как субъективная способность познающего, становится у Гегеля чем-то большим, чем способность создавать и применять идеи, а именно способностью мыслить *разумным* образом. Другими словами, разум должен быть способен находить абсолютную идею, т. е. разумность, которая уже есть в мире, правильным путем, рассматривая ее в разных видах проявления в различных объектах, которые исследуются как отдельными науками, так и философией.

Разумное мышление имеет три компонента [30, с. 201–213]. *Первый* из них — *рассудочный*. Рассудок имеет функцию фиксации и утверждения различных позиций по закону противоречия. То есть это — наша аналитическая способность, которой мы пользуемся, чтобы различать и определять различные объекты. *Второй* компонент — это *негативно-разумное, диалектическое мышление*. Его значимость состоит в том, что он освобождает субъект от односторонних ограниченных фиксаций рассудка через «*имманентный* переход одного определения в другое» [30, с. 206]. *Третий* компонент — это *положительно-разумное, спекулятивное мышление*. Благодаря ему мы способны осознавать взаимосвязь между односторонними определенностями и создавать конкретные понятия, которые наилучшим образом отображают действительность как «единство различных определений» [30, с. 140]. Все эти три момента должны быть использованы, например, для рассмотрения души как одного из объектов философии. Гегель согласен с Кантом в том, что догматическая метафизика совершает ошибку, определяя ее с помощью абстрактных категорий. Но не потому, что *душа* — недоступная нашей мысли вещь в себе, которой в чувствах не может быть дан предмет, а потому, что метафизики, как и сам Кант, используют лишь рассудочное мышление. «Так, например, душа есть, несомненно, простое тождество с собой [это устанавливает рассудок], но вместе с тем она, как деятельное, различает себя в себе [это диалектический момент]; напротив, только простое, т. е. абстрактно простое, есть как таковое вместе с тем и мертвое [т. е. спекулятивный момент — это понимание, что обе определенности должны быть осмысленны вместе]» [30, с. 165]. Кант тем самым, как считает Гегель, не выполняет требования разумного мышления на основе абсолютного идеализма. Он, как и Фихте, скорее пользуется простыми представлениями, то есть рассудочным мышлением, даже при познании таких объектов, как идеи.

Методологическое требование

На основе эпистемологической позиции абсолютного идеализма и соответствующего ей разумного мышления возникает третье требование. Если объект философии — это абсолютная идея, т. е. всецелая разумность в мире, то для ее правильного систематического отображения требуется соответствующий метод. Система должна быть рассмотрена как «развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. *тотальность*» [30, с. 100]. Это развертывание заключается в последовательном изучении различных типов объектов в поиске абсолютной идеи. Каждый из них отображает лишь часть или сторону разумности, которую можно обозреть целиком лишь в одной целостной системе. И наилучшим образом — с точки зрения философии. С позиции Гегеля, Кант не выполняет этого тре-

бования, так как он неспособен соединить все части своей философии. Это связано с тем, что у него отсутствует правильный метод, т. е. абсолютная идея, которая стоит за логикой, природой и духом и которую можно рассмотреть соответственно этапам ее развития. С религиозной точки зрения она представляется как мир, созданный Богом, в который вложены рациональные структуры. Философия же понимает их в единой системе мышления.

Заключение

Гегель, как было продемонстрировано, оставляет парадигму философии сознания Канта и Фихте в том отношении, что расширяет понятие *разум* до понятия всеобщей *разумности*. С одной стороны, под разумностью понимается разум, который уже находится в самих вещах. С другой — разум, который пребывает в центре субъективного духа, т. е. в смысле субъективной способности. При этом Гегель понимает под ним разумное мышление, а не способность создавать и применять идеи в различных сферах нашей деятельности. В заключение необходимо обратить внимание на две сложности для этой позиции, рассмотрев ее с точки зрения парадигмы Канта и Фихте¹³.

Во-первых, Гегель в недостаточной мере дифференцирует всю функциональность разума, которую разработали Кант и Фихте и которую мы здесь рассмотрели во всем ее объеме (хотя, конечно, не во всех деталях), в чем и состояла наша цель. Чтобы узнать о способности создавать и применять разные типы одного и того же вида представления, т. е. идеи, которыми мы постоянно пользуемся, мы по-прежнему должны обращаться к парадигме идеалистической *философии сознания*. Как становится заметно в тех местах, в которых Гегель открыто критикует Канта, он не обращает внимания на различные имманентные, позитивные функции разума. В его описании трансцендентальных идей в «Энциклопедии философских наук», к примеру, мы не найдем ни слова об их регулятивном применении. В то же время, если мы рассмотрим статус гегелевской абсолютной идеи со стороны критической философии, то мы можем отнести ее к типу методологических идей. Их функция, как мы уже установили, заключается в основоположениях, в составлении планов или общих картин для какого-либо научного исследования. Абсолютная идея, т. е. разумность в мире, для самого Гегеля есть не что иное, как проекция, которую мы создаем в начале систематического философского исследования и полное содержание которой мы получаем лишь пройдя весь путь целиком¹⁴. Со стороны критической философии Канта и Фихте мы можем описать ее как методологический тип идеи. Сам же Гегель вытесняет возможность конкретно, так сказать, на метауровне описать эту функцию, которой он, как автор «Энциклопедии философских наук», явно пользуется. То есть требования абсолютного идеализма затемняют данные яс-

¹³ Мы исходим из того, что все три мыслителя, о которых идет речь в данной статье, внесли большой вклад в философию как науку. Чтобы понять то, в чем состоит вклад каждого из них, нужно ясно различать их позиции и связанные с ними *конкретные требования*. Каждый из них выполнил некоторые поставленные перед *собой* требования и задачи, но, если взглянуть из другой перспективы, некоторые (требования и задачи, поставленные *другими*) не выполнил.

¹⁴ В конце первой части «Энциклопедии» Гегель сравнивает это соотношение с тем, как ребенок в детстве получает какое-то представление, которое он сохраняет и в старости, но тогда за ним стоит уже большой опыт и большой диапазон продуманных мыслей [30, с. 420–421].

ные моменты функциональности, которые Кант и Фихте продумывают более или менее конкретно и систематично.

Во-вторых, рост требований к понятию «разум» не обязательно приводит к желаемому итогу. Скорее возникает проблема возможности его обоснования. Эту проблему можно заметить уже в наукоучении Фихте. Он сам отметил во втором вступлении к работе «О понятии наукоучения», что его проект дедукции всех видов действий сознания из одного принципа настолько взыскателен, что превышает возможности одной личности, которая пытается его реализовать [17, с. 14]. Вследствие этого наукоучение определяется как парадигма или исследовательская программа, которую Фихте до конца своей жизни не сумел исполнить и задачи которой должны решить следующие поколения. При этом с ростом требований к систематичности падает уровень конкретности в определениях. У Фихте мы не найдем объяснений, как, например, создается космологическая идея бесконечности вселенной. Как мы уже показали, Фихте обосновывает ее тем, что Я полагается ограниченным, а мир — неограниченным, но это на самом деле мало что объясняет — чтобы понять это объяснение конкретным образом, необходимо прочесть Канта.

Рост требований у Гегеля, в свою очередь, проявляется не только в недостаточности рассмотрения того, как создаются и применяются различные типы идей, но и в сложности обоснования позиции абсолютного идеализма. Система «Энциклопедии» кажется скорее экспозицией предположения о том, что есть абсолютное единство бытия и понятия, чем доказательством того, что действительность разумна. Хабермас в цикле лекций «Философский дискурс о модерне» [3, с. 61–62] заметил, что именно позиция Гегеля дала импульс к развитию ведущего к постмодернизму контрдискурса. Если мы исследуем функции разума не только в смысле субъективной способности, из которой следуют некоторые нормативные условия, но и материально определяем, что разумно, а что нет, то мы вытесняем все то, что кажется произвольным, незначительным, незначимым, короче, *неразумным*. Это естественным образом влечет за собой несогласие тех, кто не разделяет высокие требования к систематичности и пытается защитить то, что было якобы исключено или ущемлено системой. Как доказывает история философии, высокие требования, предъявляемые к понятию разума в смысле *разумности*, ведут к двум следствиям. Либо используется более умеренный концепт разума, например *рациональность* действий и мышления. Либо апеллирующий к разуму дискурс оставляют в стороне и находят другие принципы, которые ставятся во главу угла в философских исследованиях, например такое понятие, как *воля к власти* у Ницше и у его последователей. Но тем самым все внимание переключается с важного осмысления функций разума у Канта и Фихте как способности создавать высшую форму представления и работать с ней на борьбу против строгого концепта разумности и на дискуссии о рациональности в повседневности и т. д., а вместе с этим оказывается утрачен и принципиальный вклад критической философии в гуманитарные науки.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.
2. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

3. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь мир, 2008. 416 с.
4. *Schnädelbach H.* Vernunft. Stuttgart: Reclam, 2007. 155 S.
5. *Welsch W.* Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. 983 S.
6. *Fichte J. G.* Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre // *Fichte J. G.* Gesamtausgabe. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog, 1966. Bd. I/3. S. 229–271.
7. *König P.* Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994. 243 S.
8. *Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Stefano B.* Kant-Lexikon. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015. Bd. 2. S. 987–1994.
9. *Schmid C. C. E.* Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung. 4. vermehrte Ausgabe. Jena: Cröker, 1798. 668 S.
10. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 5–152.
11. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 373–565.
12. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
13. *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 5. 414 с.
14. *Кант И.* Логика // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 266–398.
15. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 153–246.
16. *Hegel G. W. F.* Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie // *Hegel G. W. F.* Werke in 8 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Bd. 2. S. 213–272.
17. *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения // *Фихте И. Г.* Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 6–64.
18. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г.* Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 66–337.
19. *Lewin M.* Ist die theoretische Vernunft selbst eine Idee? Fichtes Umgang mit Kantischen Ideen um 1810 // *Fichte-Studien.* 2018. Bd. 46. S. 288–307.
20. *Schmidt A.* Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004. 172 S.
21. *Stolzenberg J.* Subjektivität und Freiheit. Zu Kants Theorie praktischer Selbstbestimmung // *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur “Transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft* / hg. v. Chotaš J., Karásek J., Stolzenberg J. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. S. 253–269.
22. *Fichte J. G.* Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Hamburg: Meiner, 1994. 278 S.
23. *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 398 с.
24. *Фихте И. Г.* Опыт критики всякого откровения // *Фихте И. Г.* Соч. Работы 1792–1801 гг. М.: Ладомир, 1995. С. 98–227.
25. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И. Г.* Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 359–617.
26. *Фихте И. Г.* Основа естественного права. М.: Канон+, 2014. 392 с.
27. *Фихте И. Г.* О сущности ученого // *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. С. 167–258.
28. *Фихте И. Г.* Назначение человека // *Фихте И. Г.* Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 66–224.
29. *Иваненко А. А.* Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. СПб.: Владимир Даль, 2012. 383 с.
30. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. 452 с.

Статья поступила в редакцию 12 июля 2019 г.;
рекомендована в печать 11 декабря 2019 г.

Контактная информация:

Левин Михаил Романович — магистр искусств; michael.lewin.di@gmail.com

Reason, ideas and their functions in classical German philosophy

M. Lewin

University of Wuppertal,
20, Gaußstraße, Wuppertal, 42119, Germany

For citation: Lewin M. Reason, ideas and their functions in classical German philosophy. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol.36, issue 1, pp.4–23. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.101> (In Russian)

Over the last two decades there has been a growing interest in the transcendental dialectic of *Critique of Pure Reason* in Germany. Authors, however, often do not pay enough attention to the fact that Kant's theory of reason (in the narrow sense) and the concept of ideas derived from it is not limited to this text. The purpose of this article is to compare and analyze the functionality of mind as a subjective ability developed by Kant and Fichte with the Hegelian expansion of the mind to the idea of universal rationality. The relevance of such a comparison is connected with the need to demonstrate how the Hegelian paradigm of absolute rationality causes either the subsequent rejection of reason as a philosophical principle in the 19th and 20th centuries counter-discourse, or reduction of reason to the concept of pragmatic rationality. In the first part of this paper, the author intends to differentiate between at least 7 different types of ideas and their functions in Kant's works. In the second part, he demonstrates how Fichte tries to systematize them beginning with reason, which at first creates an idea of itself. Special attention is paid to the way that Fichte categorizes them with the help of 5 spheres of action or 5 worldviews. The third and final part of the article discusses how Hegel goes beyond the frame of the transcendental philosophy of consciousness using different demands linked to the concepts of "reason" and "ideas". Although these requirements are not found in Kant and Fichte, they entail a set of difficulties, which the author considers in conclusion. The author's interpretation of the theory of ideas and their functions in Kant, Fichte and Hegel demonstrates the dynamic character of the theories of reason in classical German philosophy, as well as the relevance of the 7 types of ideas that retain their significance for philosophy of the 21st century.

Keywords: Kant and German idealism, types of ideas, functions of reason, worldviews, the problem of different demands.

References

1. Kant, I. (1994), *Critique of Pure Reason*, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 3, Choro Publ., Moscow, 741 p. (In Russian)
2. Descartes, R. (1994), *Meditations on First Philosophy*, in Descartes, R. *Sochineniia*, in 2 vols., vol. 2, Mysl' Publ., Moscow, pp. 3–72. (In Russian)
3. Habermas, J. (2008), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Ves' Mir Publ., Moscow, 416 p. (In Russian)
4. Schnädelbach, H. (2007), *Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 155 p.
5. Welsch, W. (1996), *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 983 p.
6. Fichte, J.G. (1966), Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, in Fichte, J. G., *Gesamtausgabe*, Frommann-Holzboog, vol. I/3, Stuttgart-Bad Cannstadt, pp. 229–271.
7. König, P. (1994), *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 243 p.
8. Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G. and Stefano, B. (2015), *Kant-Lexikon*, vol. 2, Walter de Gruyter, Berlin, Boston, pp. 987–1994.
9. Schmid, C. C. E. (1798), *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*, 4. vermehrte Ausgabe, Cröker, Jena, 668 p.

10. Kant, I. (1994), Prolegomena to any Future Metaphysics, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 4, Choro Publ., Moscow, pp. 5–152. (In Russian)
11. Kant, I. (1994), Critique of Practical Reason, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 4, Choro Publ., Moscow, pp. 373–565. (In Russian)
12. Kant, I. (1994), Religion within the Limits of Reason Alone, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 6, Choro Publ., Moscow, pp. 5–222. (In Russian)
13. Kant, I. (1994), Critique of Judgment, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 5, Choro Publ., Moscow, 414 p. (In Russian)
14. Kant, I. (1994), Logic, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 8, Choro Publ., Moscow, pp. 266–398. (In Russian)
15. Kant, I. (1994), Groundwork of the Metaphysics of Morals, in Kant, I., *Sobranie sochinenii*, in 8 vols., vol. 4, Choro Publ., Moscow, pp. 153–246. (In Russian)
16. Hegel, G. W. F. (1986), Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, in Hegel, G. W. F., *Werke*, in 8 vols., vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 213–272.
17. Fichte, J. G. (1993), Concerning the Conception of the Science of Knowledge Generally, in Fichte, J. G., *Sochineniia*, in 2 vols., vol. 1, Mifril Publ., St. Petersburg, pp. 6–64. (In Russian)
18. Fichte, J. G. (1993), Foundations of the Science of Knowledge, in Fichte, J. G., *Sochineniia*, in 2 vols., vol. 2, Mifril Publ., St. Petersburg, pp. 66–337. (In Russian)
19. Lewin, M. (2018), Ist die theoretische Vernunft selbst eine Idee? Fichtes Umgang mit Kantischen Ideen um 1810, *Fichte-Studien*, vol. 46, pp. 288–307.
20. Schmidt, A. (2004), *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 172 p.
21. Stolzenberg, J. (2010), Subjektivität und Freiheit. Zu Kants Theorie praktischer Selbstbestimmung, *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur "Transzendentalen Dialektik" der Kritik der reinen Vernunft*, eds Chotaš, J., Karásek, J., Stolzenberg, J., Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 253–269.
22. Fichte, J. G. (1994), *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, Meiner, Hamburg, 278 p.
23. Fichte, J. G. (1997), *The Way Towards the Blessed Life*, Kanon+ Publ., Moscow, 398 p. (In Russian)
24. Fichte, J. G. (1995), Attempt at a Critique of All Revelation, in Fichte, J. G., *Sochineniia. Raboty 1792–1801 g.*, Lodomir Publ., Moscow, pp. 98–227. (In Russian)
25. Fichte, J. G. (1993), Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in Fichte, J. G., *Sochineniia*, in 2 vols., vol. 2, Mifril Publ., St. Petersburg, pp. 359–617. (In Russian)
26. Fichte, J. G. (2014), *Foundations of Natural Righ*, Kanon+ Publ., Moscow, 392 p. (In Russian)
27. Fichte, J. G. (1997), On the Nature of the Scholar, in Fichte, J. G., *Nastavlenie k blazhennoi zhizni*, Kanon+ Publ., Moscow, pp. 167–258. (In Russian)
28. Fichte, J. G. (1993), The Vocation of Man, in Fichte, J. G., *Sochineniia*, in 2 vols., vol. 2, Mifril Publ., St. Petersburg, pp. 66–224. (In Russian)
29. Ivanenko, A. A. (2012), *Philosophy as Science of Knowledge: Genesis of the scientific method in the works of Fichte*, Vladimir Dahl Publ., St. Petersburg, 383 p. (In Russian)
30. Hegel G. W. F. (1974), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, pt. I, Mysl' Publ., Moscow, 452 p. (In Russian)

Received: July 12, 2019

Accepted: December 11, 2019

Author's information:

Michael Lewin — Master of Arts; michael.lewin.di@gmail.com