

Учение Фихте об образе: Reflexion — Spaltung — Bild. Комментарий к Наукоучению 1813 г., приводящий к обнаружению проблемы Различия

Артемий Алексеевич Азаров

Студент, Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук
artemiy.aaa@mail.ru

Аннотация: В статье представлен комментарий к малоисследованной версии Наукоучения 1813 г. в ракурсе постоянно присутствующей в берлинский период Фихте темы *Spaltung*'а, охватывающей проблему трансценденции. Выделяются два подхода к проекту Наукоучения - формально-систематический и трансцендентально-эмпирический. В рамках первого подхода ставятся вопросы относительно последовательности системы Наукоучения, в рамках второго задана цель прояснения связи мышления и бытия в единстве фактического сознания (Ж. Ипполит и М. Хайдеггер). В результате анализа представленного последними комментарий обретает в терминах встречи и понимания почву для дальнейшей тематизации. Ввиду специфического подхода Фихте к указанной проблеме, проводится интерпретация понятия образа (*Bild*), конституции чистого рассудка, модусов полагания/понимания и рефлексивности. Определение образа включает в себе изначальную двойственность - образ необходимо есть образ отображаемого бытия и в то же время образ возможен посредством фиксации себя в образе. Модусы понимания/полагания принадлежат чистому рассудку как присущие ему предельные типы актов, обнаруживающие параллельную себе корреляцию в образе/бытии. Проблема пропасти между бытием и образом сводится к проблеме рефлексии, которая отмечает собой двойственность чистого рассудка, заключающейся в том, что рассудок есть 1) чистый акт полагания себя в синтезе образного бытия - тождество, и 2) раскалывающий себя на образ и бытие - различие. Следствием этой двойственности является смещение проблемы закономерности первичного различия в сторону исследования принципов образного тождества рассудочных определений.

Ключевые слова: явление, рассудок, генетический анализ, полагание, понимание, образ, отображённое, образное бытие, рефлексивность, бытие, фактичность, трансцендентальное.

Fichte's Doctrine of the Image: Reflexion — Spaltung — Bild. A commentary on the 1813 Science of Knowledge, leading to the uncovering of the problem of Difference

Artemii Alekseevich Azarov

Student, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
artemiy.aaa@mail.ru

Abstract: The article presents a commentary on the little-researched version of the 1813 version of the Science of Knowledge from the perspective of the ever-present *Spaltung* theme in Fichte's Berlin period, which covers the problem of transcendence. We distinguish two approaches to the project of the Science of Knowledge - formal-systematic and transcendental-empirical. The first approach questions the consistency of the Science of Knowledge system, while the second aims to clarify the relation between thinking and being in the unity of actual consciousness (J. Hippolyte and M. Heidegger). As a result of the analysis presented by the latter, the commentary acquires in terms of encounter and understanding a ground for further thematisation. In view of Fichte's

specific approach to this problem, an interpretation of the concept of image (Bild), the constitution of pure reason, the modus operandi of position/understanding and reflexivity is made. The definition of the image contains an inherent duality - the image is necessarily the image of the imaged being and, at the same time, the image is possible by means of fixing itself in the image. Modes of understanding/position belong to pure reason as inherent in it the ultimate types of acts, revealing a parallel correlation in the image/being. The problem of the gap between being and image is reduced to the problem of reflexion, which marks the duality of pure reason, which consists in the fact that reason is 1) a pure act of positing itself in the synthesis of image being - identity, and 2) splitting itself into image and being - difference. The consequence of this duality is a shift of the problem of the regularity of primary difference towards the investigation of the principles of the imaginative identity of reason's determinations.

Keywords: *phenomenon, reason, genetic analysis, supposition, understanding, image, imaged, imaginative being, reflexivity, being, facticity, transcendental.*

© А.А. Азаров (Ростов-на-Дону). artemiy.aaa@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-31-57

Введение. Проект наукоучения (далее - WL) Иоганна Готлиба Фихте в истории своего прочтения получил достаточно внушительное количество рецепций в нескольких вариантах интерпретации, которые можно условно структурировать и делить их на как минимум два генеральных подхода к наследию мыслителя: формально-систематический и трансцендентально-эмпирический. К последнему из указанных мы будем неоднократно обращаться как к ведущему для решения наших задач. Общим для двух подходов является предпочтение йенского периода творчества Фихте и интерпретация его в качестве исследовательского материала в смежной с Гегелем и Шеллингом посткантовской области вопрошания. Следовательно, внимание историков философии концентрируется на раскрытии в текстах посткантовцев поставленных Кантом онтологических и гносеологических проблем, с преимущественным уклоном в сторону вопроса об обоснованности знания, выражении структур разума в бытии/объективности и экспликации лежащих в основоположениях тезисов. При общей для двух подходов настроенности на йенский период существуют тонкие расхождения, проводящие границу между вышеназванными способами прочтения текстов Фихте. Для поставленной задачи, а именно для выявления возможности трансцендентального единства опыта как *образованного* в абсолютном знании и генетической конструкции последнего в WL необходимо разработать наиболее релевантный способ обхождения с фихтеанским наследием.

В силу достаточно большого количества исследовательских реконструкций, отправляющихся от йенского периода произведений Фихте, в настоящей статье предлагается обзор ключевых понятий WL в их взаимосвязи (бытие, образ, апперцепция, встреча и понимание) и мыслительных траекторий (генетический анализ, рефлексия, полагание) Фихте в берлинский период (редакции Наукоучения 1801/02, 1804 (2), 1805 и 1813 гг.). При этом мы будем руководствоваться обнаруживаемым в качестве ключевого для Фихте решением проблемы проецирования, или объективации, бытия *per hiatus*², или тематики *Spalten*³ самосознания. От перспективизма прочтения и должного подхода в проставлении акцентов относительно понятийного инструментария зависит решение поставленной задачи. Поэтому к первоначальной задаче «подспудно» добавляется также задача методического характера.

Формально-систематический подход предполагает рассмотрение проекта WL в перспективе разрешения и углубления проблемы связи абсолютного Я, полагаемого им не-

² лат. *per hiatus* - через пропасть, разрыв.

³ нем. *Spalten* - раскалывание

Я и вследствие этого возникновения взаимоопределения предметности (*Gegenständlichkeit*) и конечного, действительного, фактического Я. Как известно, в «Основе общего наукоучения» (1794-95) фихтеанское предприятие нацелено на обоснование выводов из безусловных по форме и содержанию положений, исходя из единого принципа и трёх непосредственно достоверных основоположений, имеющих в качестве плана референции наследие Иммануила Канта, выраженное в категориях отношения (субстанция, причинность, взаимодействие) [1, с. 84-88]. При данном подходе внимание исследователей и толкователей захвачено строгой последовательностью актов раскрытия абсолютного Я в цепи положений, его роль и сила от участия в следующих друг за другом тезисах на пути к обусловленной всем движением аргументации форме объективности, не-Я. Разумеется, систематическое строение, которое Фихте предпосылает своему проекту, анализируется на предмет consistency и непротиворечивости в следовании полаганий, фундированных в единстве абсолютного Я. В русле формально-систематического подхода трактовка WL концентрируется вокруг непосредственных следствий первого основоположения и эффектов, которые оно оказывает в деле обоснования системы научной философии.

Трансцендентально-эмпирический подход выдвигает на первый план проблему единства опыта *фактического* сознания и сфокусирован на содержательных, материальных аспектах индивидуального Я в эмпирически определяющихся состояниях. В соответствии с идеей науки как системы, охватывающей всю сферу человеческого духа, как всеобщей науки, дающей основание всем конкретным наукам, в рамках данного подхода WL рассматривается в ракурсе вопроса об аподиктическом характере достоверности фундаментальной связи абсолютного знания с обосновываемым в нём фактическим знанием, противостоящим предметности. Как получается так, что акцидентальное относительно трансцендентального Я эмпирическое сознание устанавливается в предметной направленности на объекты опыта, в свою очередь делящего с ним обоснованность трансцендентальным Я? Проблема априорного тождества и различия между бытием и мышлением ставится Фихте в каждой редакции WL и окончательное (в выбранных Фихте линиях рассуждения) разрешение этой проблемы откладывается в наборе теоретически устойчивых результатов генетических анализов, закрепляющихся как в различных экспозициях ряда проблематик, так и в отдельных сериях коррелятивных понятийных дифференциаций, и фиксирующихся на уровне фактически свершаемого опыта сознания как верифицирующего основания трансцендентальных конструкций Фихте. В целях дальнейшего продвижения к фундаментальной проблеме WL - проблеме *Spaltung*'а между рассудком и бытием - нам необходимо обратиться к комментаторам текстов Фихте, приблизившихся в собственных интерпретациях к наиболее, как мы думаем, значимым чертам выделенной нами темы.

Эпизод I. К представителям вышеназванного подхода мы можем отнести Жана Ипполита и Мартина Хайдеггера, выдвинувшим два весьма примечательных термина для истолкования проекта WL: встреча и понимание⁴. Нашей задачей в этой части исследования будет реконструкция свойственных точкам зрения двух указанных мыслителей способов осмысления WL и обзор концептуальных средств, при помощи которых проводится интерпретация трансцендентального учения Фихте. Последовательность обращения к текстам Ипполита и Хайдеггера может быть произвольной, так как оба философа видят замысел WL в обосновании возможности опыта конечного сознания (интенциональности) *через* рефлексивную основоструктуру абсолютного Я⁵.

⁴ фр. *rencontre*, нем. *Zusammentreffen* и фр. *comprehension*, нем. *Verstehen*, соответственно.

⁵ Как выяснится нами в дальнейшем, такое фундаментальное свойство сознания как рефлексивность не имеет равной значимости и отходит на задний план как только мы, идя по проложенным Фихте тропам, покидаем фактическое сознание трансцендентных предметов как область, субъект-объектная конструкция которой может быть раскрыта и снята приведёнными к очевидности категориальными установлениями возможного опыта. Уровень, служащий почвой для трансцендентальных исследований, пролегает и под-основывает

Начнём с Ипполита и предлагаемого им способа интерпретации отношений Я и не-Я в перспективе идеи научной философии. Согласно Ипполиту, WL представляет собой обоснование опытных наук из абсолютных, т.е. далее аналитически неразложимых условий объективного знания и конституирования опыта в самом знании: «Fichte cherche donc les sources de ce qui se montre incontestablement comme l'être, comme le non-Moi, dans une conscience de soi transcendante. Le projet fichtéen d'une doctrine de la science est donc le projet d'une réflexion totale dans l'immanence de toutes les sciences de l'expérience et de l'expérience elle-même»⁶ [2, p. 24]. Поскольку единственная в своём роде наука о науке должна обусловить форму всякого возможного знания и соответственно устанавливаемое содержание так, чтобы понятие опыта было выведено из своих оснований и продемонстрировано в единстве своих членов, необходимо выявить условие того, как возможно первоначальное единство субъекта и объекта, бытия и мышления и в какой форме эти отношения могут быть эксплицированы и проанализированы.

Прежде всего следует иметь в виду закрытый, завершённый характер архитектоники абсолютного самосознания, в котором и через который бытие является конечному сознанию в достоверности фактического опыта. Ипполит трактует эту ситуацию следующим образом: «Si on se demande "comment l'expérience est-elle possible?", cela revient à se demander "comment la rencontre est-elle possible sans pour autant impliquer une transcendance absolue?"... «Nous ne rencontrons que ce que nous comprenons, mais nous ne comprenons que ce que nous rencontrons»⁷ [2, p. 26]. В последнем предложении Ипполит удивительно дальновидно связывает встречу с пониманием, хоть он и ограничивается в процитированном фрагменте только первыми работами Фихте, - «О понятии наукоучения...» и «Основа общего наукоучения» - способ экспликации того, как трансцендентальное Я, имея дело с самим собой как определённым и связанным с чем-то предметно Иным, конституирует предметность и реализует исполненный по форме и содержанию опыт. По-другому это можно сформулировать так: приведение бытия к явлению через рассудочную форму; этот конструктивный жест, как мы увидим, используется и самим Фихте в более поздних изложениях WL. Нам важно подчеркнуть следующий момент: встреча *предполагает* своё встречаемое в интеллигибельно определённых границах и последние очерчивают *смысл* явленного во встрече, конструируя тем самым ситуацию трансцендентального опыта, как опыта конечного сознания, застающего себя при Ином, в свою очередь возникающем в качестве наличного бытия из рассудка [2, p. 28]. Как продуцируется возможность бытийной трансценденции в обуславливающей её возможность имманенции знания? Коль скоро WL есть знание знания, знание не только того, *что* известно, но ещё и *почему* и *как* оно стало знанием известного, оно (WL) должно предположить это нечто в «нетронутым» состоянии, не связанным и не сплавленным с рассудком в единство (апперцепции) - трансценденция необходимо должна (Muss) быть до опыта встречи, чтобы рассудок мог помыслить себя и как эмпирически соопределяемый элемент отношения с предметами опыта, и как рефлектирующего к собственным актам полагания предметности и предметных смыслов. Именно на почве рефлексии нами усматривается наличие пропасти между бытием (предметностью) и выполняющим структурирующую (*gestaltend*) работу фактическим сознанием - сознанием

фактичность сознания, пред-конструируя, пред-очерчивая горизонт фактичности в самом радикальном тройном различии явления/явленного и интериоризирующего эту дистинкцию единого рассудка, характеризуемого и доступного описанию как *чистый генезис форм* (созерцания и интеллектуального понятия).

⁶ Здесь и далее перевод мой - авт.: «Фихте ищет источники того, что несомненно показывает себя как бытие, как не-Я, в трансцендентальном Я. Таким образом, фихтеанский проект наукоучения - это проект тотальной рефлексии в имманентность всех наук об опыте и самого опыта»;

⁷ «Если спрашивается "как возможен опыт?", то это равносильно вопросу "как возможна встреча без допущения абсолютной трансценденции?" ... "Мы встречаем только то, что мы понимаем, но мы понимаем только то, что мы встречаем».

факта сознания факта и так in infinitum... Hiatus, к обстоятельной экспозиции которого мы приступаем, обнаруживается трансцендентальной рефлексией, но не разрешается средствами самой структуры рефлексивности - попытка решить проблему приводит не к первичному слою сознания, в котором анонимное бытие являет себя “от себя, для себя, через себя”, и застигаемый в самополагающих актах рассудок, а к постоянному удвоению и повторению полагания факта для факта полагания себя и vice versa. Читая Фихте, Ипполит ставит, можно сказать, феноменологическую проблему возможности оригинального живого опыта встречи в самом средоточии сознания (см., например, [4, с. 110-112]) - в этом направлении намерены двигаться и мы.

В курсе лекций, посвящённом немецкому идеализму Мартин Хайдеггер указывал на логико-метафизический характер мышления Фихте, так как взаимосмена Я и не-Я и парящая над ней способность воображения остаётся в рамках полагания и противопоставления, определения и неопределённости [3, с. 217]. С этим не трудно согласиться, ведь сам Фихте писал, что: «Деятельность (Я) в объединении противоположностей и встреча (сама по себе и в отвлечении от деятельности Я) этих противоположностей друг с другом должны быть объединены, они должны составлять собою одно и то же. — Главным различием является при этом различие между объединением (Zusammenfassen) и встречей (Zusammentreffen)...» [3, с. 205]. *Встреча* противоположностей исходит от имеющейся в наличии вещи, но разделение между последней и Я распределяется не равномерно, а возможно только в силу того, что Я, полагая через Tathandlung не-Я, сопоставляет себя ограниченным уже в устойчивой связи с положенной им вещью - *структурно-диахроническое прерывание* даёт о себе знать⁸. Т. е., сама структура акта полагания включает в себе противоположение в качестве условия для бытия-фиксированным и со-поставленным - прагматическое измерение, выделенное Феррером в качестве одного из ключевых в построениях Фихте, целиком располагающегося в системе *трансцендентальной логики*⁹ [5]. Синтетическое единство Я и не-Я состоит в объединении представления и предметности предмета, но действительное осуществление синтеза затупляется двойственным характером вещи и представления, который удерживается в качестве отправного пункта рассуждения без соответствующей модификации по уже достигнутому на последующих этапах анализа: а) спонтанность Я онтически проецирует вещь, образуя её “что” (Dass) в “невысказанной”¹⁰ преформации и б)

⁸ Даёт, но не даёт, по крайней мере, непосредственно... Если же прояснение этой связи возможно, то каким образом *фактически расставленные* компоненты, дабы быть со-мыслимыми в единстве эмпирического сознания, должны не *только лишь являться* как дискретные? - под-вопрос-поставленность (In-Frage-stellen) апперцепции и проблематическая черта, отмечающая общую линию трансцендентальной философии вплоть до феноменологии времени (в Бернау-манускриптах Гуссерль достигает первичного слоя сознания, ситуируя исток различия темпоральных фаз и самого внутреннего протекания времени в структуре самоотсылания Я, надвременном, конституирующем имманентную временную предметность индивиде).

⁹ См. pt: «O saber do saber não pode, por princípio, ser exposto como um objeto, caso em que segregaria um outro sujeito desse mesmo saber do saber, numa reiteração indefinida. O modo de interromper esta reiteração é, segundo a WL, a compreensão de que o saber do saber não pode ser apreendido como objeto, mas como ato. Por isso, há necessariamente que tomar em consideração uma dimensão pragmática em todo o enunciado da Doutrina da Ciência». На русском: «Знание о знании в принципе не может быть выставлено в качестве объекта, в этом случае оно выделило бы из этого же знания о знании другой предмет, в неопределённом повторении. Остановить это повторение можно, по мнению WL, осознав, что знание о знании не может быть достигнуто как объект, но как акт. Поэтому прагматическое измерение должно быть обязательно учтено во всем изложении Наукоучения».

¹⁰ Под “невысказанным” мы, придерживаясь позиции Фихте, а тем самым следуем и Канту, понимаем специфическое свойство сущего региона “предмет”, которое, при соответствующей модификации его бытия в модусе *присутствия* (Gegenwart) для сознания, *esse cogitatum*, тематически не артикулируется, однако вследствие этого не помечается знаком нейтральности, сохраняя таким образом равную возможность и действительность аффицирования и страдания, “как если бы” сознание не опредмечивало его in concreto. Ср. утверждение Канта о том, что «бытие не есть реальный предикат» [1, с. 361-362] и некоторые фрагменты, в которых Фихте пишет о «молчаливом» и самоскрывающем предположении [6, с. 356 3r3-4, 391 13r2],

вещь как преднаходимое сущее ограничивает в-себе беспредельную активность Я в образывающем, набрасывающем самонаправлении последнего. Выходит, что акт полагания разом определяет агент и объект акта, их отношение против-положения. «...дело-действие (Thathandlung), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным» [9, с. 73]. Сила воображения как раз и совмещает в себе спонтанность и страдательность, обеспечивает возможность единства содержания (чувственные данные синтеза схватывания в созерцании) и формы (рекогниция понятия), hyle и morphe, впрочем, не будучи первоначально структурирована в гипотетическом противопоставлении спонтанности и рецептивности, выступая в этом плане срединной способностью, осуществление которой и позволяет post factum констатировать указанное различие; Фихте - как мы увидим далее в истолковании WL 1813 - лишь на первый взгляд просто заимствует понятие способности воображения, разработанное Кантом: «Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия (Gegenwärtigung) в созерцании... воображение есть способность a priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения...» [1, с. 110-111].

Здесь лишь намекнём на то, что для Фихте сила воображения не ограничивается пред-упорядочиванием присутствия в отсутствие предмета, соответственно, фактическим синтезом (хоть и априорно *осуществляющимся*) необходимо наличного рассудка, но конституирует форму *присутствия-налично-сущего* (Daseiende), присутствия нечто в настоящем. Заметим также принципиально отличное от кантовского направление рассуждений Фихте о схематизме чистого рассудка, т.к. способность воображения, оставаясь первоначальным априорным синтезом, является продуктивной не только в отношении операции подведения явлений под категории и троичного синтеза, но к тому же играет конституирующую роль и для рассудка, трансцендентального единства апперцепции представления “Я мыслю” (да, эта формула действительна не в качестве первоначальной и необходимой, но контингентной). — Точка зрения Фихте приводит к довольно примечательному субстантивированию Я как образующего образ самого себя принципа; так, что обходя субъективизм и не постулируя необходимость надвременного Я, утверждается необходимость того, что *если Я есть, то должно* быть образывание, а точнее, акт понимания/полагания¹¹ себя как образа; однако образа себя, имманентного схемам, которые функционируют соответственно на одном уровне с Я.

Нам важно подчеркнуть вновь обнаруживаемый hiatus, теперь в самой сердцевине деятельности полагания: Я полагает себя; полагая себя, оно соплагает нечто (res) предметное и производное; полагая нечто, Я противоплагает вещь в качестве трансцендентного коррелята; рефлектируя над деятельностью полагания, Я возвращается в себя как предметно ограниченное продуктом своей спонтанности; не-Я, по своей реальности обоснованное в Я, пред-стоит в модусе самостоятельности как определяющее бесконечную активность Я так, что - если редуцировать до элементарной конструкции - сущее пред-оставлено мышлению(-ем) как самодостаточное по своей аффицирующей функции, однако по своему наличному бытию всё же как им положенное сущее (gesetzseiende), бытийствующее не через себя (durch sich). Хайдеггер резюмирует разбор взаимоотношения не-Я и Я так: «Вещь сама по себе есть нечто для Я и в Я и тем не менее - не в Я... “Парить в самой середине” этого противоречия... взаимодействие Я с этим “двусторонним” не-Я (1. само реальное; 2. реальность реального как коренящаяся в

«молчаливо» предпосланном [7, с. 249], а также крайне загадочное место в WL 1801/2 о форме бытия мира, который в качестве продукта абсолютного мышления “совершает свой путь про себя”, имплицитно оформляясь согласно поддающейся дескрипции формальной свободе [8, с. 101].

¹¹ «...просто понимать как образ, это значит...полагание как образ... Понимание есть полагание чего-то: оно есть полагание чего-то, потому что оно есть понимание чего-то» [6, с. 509].

идеальности) есть “последнее основание всякого сознания” [3, с. 233-234]. Конкретно в тетиическом переходе¹² от идеальности к реальности обнаруживается Spaltung. Возможно, получится продвинуться в решении этой проблемы посредством локализации промежутка, “синтетического периода”, свидетельствующего о собственной незавершённости. Для этого, как кажется, нужно углубиться в анализ внутренней формы рассудка, выявить соответствующие модификацию акта и понятия, позволяющие осмыслить hiatus в месте его проявления.

Эпизод II. Постановка проблемы трансцендентального конституирования единства опыта WL в ракурсе вопроса о возможности встречи как единящего синтетического пункта между бытием и рассудком несёт в себе взаимопереплетающиеся проблематики: уже представленная проблема hiatus'a и сопровождающая её тематика риска бесконечного рефлексивного регресса - comprehension, понимания/полагания, к дальнейшей экспозиции которых мы сейчас приступим. Выбранный ход исследования подведёт нас к кругу понятий, при посредстве которых Фихте, однозначно имевший ввиду вышеуказанные проблемы во всей их выраженности и ясности, приходит к концепции трансцендентального образовывания (Tranzendentale Bilden), которую мы затронули в предыдущем эпизоде.

Проблема пропасти, hiatus'a между конститутивными членами абсолютного рассудка как рефлексивными модификациями знания (первоначально и схематически представленных во взаимо-смене Я и не-Я, а позже между мышлением и созерцанием, сознанием и объектом, явлением и сущностью, бытием и экзистенцией, образом и отображённым) формулируется Фихте в WL 1801/2 гг. Располагая мышление и созерцание в единство абсолютного знания, Фихте ставит задачу дедуцировать многообразное предметное содержание, или “количественность”, путём генетизации определений фактического сознания (во многом схожего с представленным в гегелевской «Феноменологии духа» сознанием¹³) в пределах quid juris, действующих по ту сторону эмпирического сознания законов и принципов, попеременно проводя “синтетические периоды” (synthetische Periode) через “сито” саморефлексивной структуры знания, как

¹² В философии Фихте, при более углубленном прочтении, нет сколько-нибудь развитой и диалектической теории. Хотя очертания диалектики, особенно в йенский период, разумеется, присутствуют. Первоначальный тезис, полагание не-Я не наделяет последнее столь же идеальным, сколько и реальным существованием, обладающим возможностью ответного тезиса в сторону Я - можно сказать, что вся игра разворачивается на поле абсолютного Я и не может обернуться в “несобственное” зеркальное отражение. Не-Я есть постольку, поскольку оно положено и именно таким образом устанавливается порядок *последствия*. К слову, разница между йенским и берлинским периодом как раз и состоит в том, что в берлинский период Фихте ничего не говорит об антитезисе, противопоставлении etc., а его исследования сфокусированы на полагании, конструировании, схематизировании и образовывании (Bilden). На это, как правило, не обращают внимания и принимаются читать, ограничиваясь WL 1974/75, Фихте через Платона или Гегеля, что сбивает с толку и не позволяет ухватить характерные особенности WL.

¹³ Можно отметить замечательное сходство точек зрения на природу становления философского сознания у Гегеля в “Феноменологии духа” и Фихте в версиях WL, написанных уже до 1807 года. Хотя излагающееся в WL не обходится без скачков при переходе от одной формации сознания к другой, несомненна общая перспектива Гегеля и Фихте, очерчивающая структурное устройство путей сознания. Разница лишь в том, что гегелевское понятие снятия (Aufhebung), призванное выразить качественное продвижение сознания в опосредовании противоречием, у Фихте как раз и тематизируется под знаком Spaltung, указывая скорее не на рефлексивный переход в содержательное для-себя бытие сознания, а на место разрыва, невозможность *качественно* Одного (сознания, рассудка) развиваться в *то же самое*, обладающее и вбирающее в себя лежащее как бы позади единство композиции, сознание. Трансцендентальная рефлексия, оказываясь лишь одним из способов обозрения (Synopsis), имеет силу применительно к фактичности разделения между содержанием и формой, исходя из которого рассудок как единство созерцает себя иным по отношению к им определяемому. Вследствие этого Единое по природе есть двойственное (многообразное) не качественно, а количественно. Именно таким образом мы предлагаем интерпретировать смысл неоднократных утверждений Фихте о “единстве в двойственности” как точке зрения WL. Подробнее об этом: типы рефлексии см. в книге Ипполита [11, с. 110-150]; понятие “количественности” и многообразное см. Вторую часть WL 1801/02 [8]; о понятии единства см. 9-ю лекцию WL 1804 (2), [12].

точно это сформулировал Жан-Кристофф Годдар, - *pli de l'existence* [5, с. 13-19; 6, с. 361; 10, р. 432].

В силу необходимо ограничивающей тематики нашего разбора мы не можем поэтапно изложить ход мысли Фихте в каждой интересующей нас версии WL¹⁴, напротив, для исследования той проблемной ситуации, что сложилась вокруг *hiatus*'а, сразу обратимся к фрагментам: «...некоторая двойственность: некоторое бытие и некоторое свободное над бытием возвышающееся созерцание. Но они не являются в настоящем случае снова объединенным и слитными подобно тому, как были слиты в одном абсолютном едино-пункте сознания свобода и бытие, Для-себя и то-что, созерцание и мышление... Тут, стало быть, пункт синтетического единства отсутствует и невозможен; в знании наличествует некоторый *hiatus*» [8, с. 48]. Можно сказать, что Для-себя есть внутренняя (никак не внешняя, ибо трансценденция отводится на задний план как сущностно релятивный синтез *post factum*, отменяющий качество абсолюта, которым как раз и характеризуется абсолютное знание в своём изначале [8, с. 74]) форма знания, которое сквозным образом проникает свой *factum*, выявляя *Spaltung* между, с одной стороны, созерцаемым и, следовательно, проецированным в интуиции бытием (*projicirtseyn*) и, с другой стороны, перед-собой-поставленным (*Vor-sich-stellen*) мышлением бытия как на себе покоящегося и интенционально сопряжённого с сознанием фактом. Структура *hiatus*'а представляет собой некоторый не-генезис, отсутствие органической, согласно абсолютному бытию знания, связи (субстанциальной или каузальной).

Знание знания есть формула рефлексии; так, если мы мыслим предмет, то необходимо должна следовать конверсия к тому, что мыслимый предмет *как* предмет имеет своё интеллигибельное основание в представлении согласно правилам синтеза мышления и созерцания, его в-себе бытие молчаливо проецируется в знании *как* соположенное с нашим собственным осознанием его предметности через рефлексивный оборот взгляда (*Gesicht*), в Для-себя бытии. Пожалуй, из сказанного можно вынести следующие компоненты: если мы убеждены в том, что помимо и до нашего сознания есть чистое бытие, реальность, из которой рассудок свободно схватывает и в которую он одновременно проецирует категориально оформленное предметное бытие предметов, то остаётся неясной самая возможность того, чтобы сознание *имело* причиняло форму предмета беспредметному нечто в качестве так-то помысленного и созерцаемого, определяющегося в самом генезисе единства мышления и созерцания; созерцая нечто пред-положительно предметное, проецируется бытие этого предмета без априорных условий возможности такого набрасывания, без того, что составляет становление предмета предметным. Интеллигибельное условие мыслимости мыслимого, предметности предметного, или, как мы далее увидим, образности образного, есть Для-себя форма, содержащая синтетическое единение субъективного и объективного: «...абсолютно субъективное; примыкающее к этому необходимым образом не-бытие знания и абсолютное бытие есть абсолютное мышление — источник бытия в свете, и следовательно, так как оно все же есть в знании, — абсолютно объективное. Это, таким образом, последняя связь между субъектом и объектом;... Эта связь... составляет источник всего знания, т. е. всякой достоверности, откуда и вытекает, что в определенном случае этой достоверности или истины субъективное безусловно согласуется с объективным, “представление — с вещью”» [8, с. 77-78]. Однако отысканием такого элемента трансцендентальной субъективности как “Для-себя” проблема не решается, т.к. *hiatus* не может объясняться *post factum*. Для-себя лишь служить одним из вариантов терминологического фиксирования разрыва в органическом единстве рассудка, а последний сам, в свою очередь, должен быть описан и выведен как фактически

¹⁴ Автор уверен в пользе для истории мысли, чтобы каждая версия WL была снабжена отдельным комментарием и толкованием, своего рода синхроническим срезом как каждого варианта WL, так и структурных уровней содержащегося в них продвижения от конструкции к конструкции.

осуществляющий трансцендентальный синтез. Следовательно, необходимо предпринять спуск к конститутивному уровню сознания, на котором и сам Spaltung фактичности обнаружит параллельный себе генетический Spaltung на “прото-конструктивном” уровне (за неимением у Фихте специального обозначения интересующего нас уровня - *трансцендентального слоя* сознания, содержащего в себе и выражающегося *через* законы, или схемы, - мы будем использовать оперативный термин из WL 1804 (2)).

Начиная с 1804 г. Фихте обогащает свой понятийный аппарат, интегрируя образ (Bild) в корпус основопонятий (Grundbegriffs) WL в нескольких вариантах, функционально подобных Для-себя форме. Исходя из сильной посылки, согласно которой абсолютное единство должно (Soll) быть явлено в своём бытии [12, с. 233] как знание знания (разум), а философия определяется тем, что ставит себе целью «...сводить все многообразное (которое ведь навязывает себя нам в обычном жизненном воззрении) к абсолютному единству... Все многообразное - все, что должно быть различаемо, обладает противоположностью и панданом, без какого-либо исключения...» [12, с. 34], Фихте делит свою систему на учение об истине и разуме и учение о явлении и видимости. Здесь мы сталкиваемся с расширением проблемной области, связанной с различием Единого и Много. Разделение между бытием и мышлением (образом, сознанием явления бытия) действительно наличествует в самом принципе тождества, при нисхождении от единства к многообразию (Mannigfaltiges) оборачивающимся принципом дизъюнкции, вследствие чего внутренняя сущность трансцендентального знания генетично во всех своих *фактических* - «абсолютное проецирование объекта, в отношении возникновения которого не может быть дано отчёта, где в соответствии с этим посередине между проецированием и проецируемым темно и пусто...» [12, с. 230, 235-247], *projectio per hiatus*¹⁵ *der Faktizität* - определениях: «единство, или наукоучение, что совершенно одно и то же, в одно и то же время и синтетично, и аналитично...» [12, с. 140]. Главной задачей WL ввиду собственно телеологического характера становится прояснение абсолютной имманенции, включающей в себя эвиденцию и выходящей за границы бытийной сущности, но это разбирательство не может быть осуществлено и исполнено при обращении как к бытию, так и к мышлению при предустановлении некоторой в-себе самостоятельности каждого из этих компонентов. Александр Шнелль выразил эту постановку задачи в том, что она «...consiste alors... dans le fait d'identifier le point d'unité et de disjonction entre l'être et le penser. Ce point n'est autre que le principe même de la philosophie transcendante et donc, pour Fichte, de la philosophie tout court¹⁶» [13, с. 406]. Искомый тетический принцип необходимо должен (Muss) лежать “за пределами” указанной в качестве первоначально встречаемой фактической дистрикции и служить абсолютным законом осуществления синтетического единства без привязки к релятивной трансценденции субъекта и объекта, т.к. он формально обуславливает их фактическое состояние в виде (Gestalt) встречаемости. «...истинное единство есть принцип (являющегося) единства и одновременно различия и одного нет без другого...» [6, с. 100]. Однако совсем не очевидно, какой всё же должна быть структура этой выражающей единство и восполнение hiatus'a встречаемости. Какова её генетическая конструкция и к какому результату в трансцендентальном обосновании опыта рассудка она приводит? Понятие образа, аспекты которого мы будем подмечать в WL 1804 (2) и главным образом в WL 1813 г., должно послужить задаче выявления восполняющих фактические лакуны между “синтетическими периодами”, что содержатся в совокупном образовывании (Bildern) первоначального единства трансцендентального опыта рассудка (о чём в заключении), схватываемого в рефлексивной модификации, Для-себя форме.

¹⁵ лат. *projectio per hiatus* - проекция через пропасть, разрыв

¹⁶ «...состоит... в определении точки единства и дизъюнкции между бытием и мышлением. Эта точка есть не что иное, как сам принцип трансцендентальной философии, а значит, для Фихте, и философии как таковой».

Эпизод III. Концептуализация образа и сопряжённых с ним конструкций впервые появляются в WL 1804 (2) и согласно этой редакции отправным пунктом для определения образа является следующий: образ есть экспонент явления бытия, то, что приводит бытие к данности сознания в акте *проецирования*. Через него выражается абсолютное бытие, которое *полагается* созерцанием как созерцаемое, во внешней форме существования (Existenzform) - от рассудка, чья основополагающая функция состоит в органическом единении фактичности (явления являющегося абсолюта) и разворачивающихся как бы за спиной действительного сознания трансцендентальных синтезов. Понятие образа имплицитирует два компонента: отображённое (Abbild) в нём, значит, содержательно схваченное и существующее в созерцании, и сознание того, что образ *есть* именно образ (Bild als Bild) отображаемого - «...образ без отображения отображённого есть ничто... образ как таковой уже по своей природе не имеет в себе самостоятельности, а указывает на изначальное *вне* себя» [12, с. 113]. Возможность встречи, открытость (Offentliche), как может стать ясно, лежит в самом характере образа, понятом как акт трансцендирования к Внешнему (вещи, объекту), в котором отображаемое становится предметным, данным через пресуществление образом¹⁷. Однако от того, что содержание образа выхватывается рассудком лишь из отображаемого внешнего явления предмета во внеабсолютной (ausserabsoluten) эвиденции, т.е. в эмпирической достоверности нерелексивного образа - простое представление, чьё представленное потенциально определимо во взаимосвязи опыта посредством качественных и родо-видовых предикатов - как фактическое положение вещей, - остаётся не прояснённым hiatus между формой и содержанием, понятием и созерцанием внутри целостного образа, с одной стороны, и по ту сторону образа как бы подлежащим, пред-положенным (Vor-dersatz) наличным бытием объекта, который, как известно из предыдущих сочинений Фихте, получает *возможность быть явленным, встреченным* и собственно объективированным в полагающих актах силы воображения абсолютного Я, или чистого рассудка [9, с. 223-225]. Но ведь речь должна идти о генетическом единстве при недопущении всяческих объективирующих предположений; следовательно, исследование не может опираться ни на какой факт, зависящий от условий опыта. И это один из главных мотивов исследований в WL - привести к ясной данности конститутивные и основополагающие структуры чистого рассудка в деле имплицитно протекающих полагания и понимания, ставя последние модусы активности под вопрос генетического анализа, который состоит в подробной демонстрации трансцендентальных принципов совокупного единства рассудка на разных уровнях его функционирования (фактический и генетический). Легкомысленное постулирование единства рассудка наталкивается на проблемы hiatus'a и релексивного регресса - просто не понятно, каким способом рассудком устанавливается предметная связь с сущим и каков дескриптивный состав релексивного сознания этого положения дел. Относительно релексии отметим

¹⁷ Стоит заметить, что по части структуры образа Фихте отклоняется от Канта в самом главном пункте: образ как таковой служит как бы теоретической платформой для понятийного построения всеобщих отношений содержания и формы, созерцания и понятия, чувственности и мышления, которые приобретают контрастное отличие от кантовской точки зрения на них. Образ - в зависимости от уровня, или слоя, его локализации и продумывания - само-конструируется и как понятие, и как созерцание, притом что будучи качественно понятием он может одновременно выступать и как созерцательный образ (чувственное представление) относительно отображаемого в нём и наполняющего его бытия, из-за чего формальный ряд приведённой взаимосвязи может быть записан как «синтетический период» (т.е. обнаруживается компонент, Третье, единящее «нижестоящие» синтезы) содержательно совершенно не вписывающийся в соответствующий кантовскому пониманию ряд «обоснованного/обосновывающего»: $\frac{BB}{AB-S}$, где BB - образ образа (понятие, BildBild = Begriff), AB - созерцательный образ (Anschauungsbild), а S - бытие (Sein), в отличие от возможного кантовского $\frac{TEA}{B-A}$, где TEA - трансцендентальное единство апперцепции, B - рассудочное понятие, а A - созерцание. Впрочем, вопрос об основании в WL следует ставить принципиально иным образом и с расчётом на другой результат, т.к. основание выражается трансцендентно имманентно им обосновываемым - унивокальность смысла.

также методологическую особенность способа изложения Фихте, заключающуюся в универсальном требовании на каждом этапе анализа воспроизводить предыдущие шаги мысли и посредством абстрагирования от промежуточного результата *созерцательно* охватывать собственную позицию на предмет неосмысленных предпосылок и, как говорит Фихте, *Erschleichung* (выманивания), т.е. не прояснённых мотивов рассуждения, удерживающих нас на месте и создающих иллюзию того, что добытое знание обладает большей значимостью нежели это обстоит в действительном положении знающего¹⁸, устанавливаемом последовательным движением анализа.

¹⁸ Утверждение Алессандро Бергинетто о продуктивном характере рефлексии, подводящего её в связи с интеллектуальной интуицией к целому продуктивной способности воображения, в WL кажется несколько односторонним. Он пишет: «La schaffende Einbildungskraft se entiende como esa actividad de construcción formativa, plástica, de la Wirklichkeit que opera... la imaginación es la actividad figurativa y esquemática del yo; la intuición intelectual, por otro lado, expresa la estructura auto-relacionada y autoconsciente de la actividad genética del yo, que es una condición de posibilidad de la “ejecución” de la Doctrina de la ciencia como una reflexión sobre el saber o auto reflexión del saber sobre sus propias estructuras y condiciones de posibilidad... Fichte pretende resaltar precisamente esto: la reflexión sobre el espíritu ya es la actividad del espíritu; y el espíritu debe captarse a sí mismo precisamente en esta operación: en, y en tanto que, actividad. La reflexión filosófica es la misma actividad del espíritu que reflexiona sobre sus propias estructuras reflexivas». На русском: «Под "творческим воображением" (schaffende Einbildungskraft) понимается деятельность по формирующему, пластичному конструированию действительности (Wirklichkeit)... воображение - это образно-схематическая активность Я, а интеллектуальная интуиция, напротив, выражает самоотносящуюся и самосознающуюся структуру генетической деятельности Я, что является условием возможности "исполнения" Наукоучения как рефлексии знания или саморефлексии знания на собственные структуры и условия возможности... рефлексия о духе уже есть деятельность духа, и дух должен постигать себя именно в этой операции: в деятельности и как деятельность. Философская рефлексия - это сама деятельность духа, рефлектирующего над своими собственными рефлексивными структурами» [14]. Творческое воображение поистине является одним из важнейших элементов трансцендентальной философии вообще, и, обращаясь к Фихте, интеллектуальная интуиция так же играет конститутивную роль в архитектонике системы WL [см. 15], но, рефлексия, рефлексивность как таковая, не есть во всех отношениях равная по значимости всему вышеперечисленному, характеризуемому как продуктивное, способность. Почему? Следует отличать аналитическую рефлексивность знания как фундаментальную структуру, обеспечивающую прозрачность сознания *вопреки* его содержательному наполнению во взаимосвязи фактического опыта, и в то же время предметно направленную активность рассудка, посредством которой факт внешнего опыта мыслится в качестве внутренне корреспондированного из рассудка коррелята именно опыта сознания, обретающегося в непрерывном движении от акта к акту. Её следует отличать от методической рефлексии, к которой Фихте призывает своих слушателей и читателей. Последняя имеет двойственный характер: педагогической назидательности и методологического приёма в целях подробно продемонстрировать и оправдать (учтём по большей части негативную реакцию интеллектуальной публики на WL) тот ход мысли, который приводит Фихте к концепциям интеллектуального созерцания, формального и содержательного единства интеллектуального Я и Не-Я в абсолютном Я, идеи философии как абсолютно аподиктической науки, примата трансцендентальной (по мере сущностного тождества теоретической и практической) свободы над фактическими определениями и «ситуациями» и т.д. Рефлексия с учётом данного отличия предстаёт не в виде всепроникающей способности, производящей актуальную связь Я и предметности (!), *первично* порождаемую и приводимую ко вторичной данности интеллектуальной интуицией и продуктивной способностью воображения - их статус в системе WL совершенно очевиден -, нет. Рефлексивность не является продуктивной ни в случае аналитической, ни в случае методической. Она ре-продуктивна в смысле воспроизводства, восконструкции (Nachkonstruktion) уже свершившихся актов рассудка в их первично конститутивных формах, так, что под аналитическим углом зрения рассудок застигается *idealiter* действующим *in luce* действительности *продуктов* своей деятельности и за WL остаётся *realiter* фактическая констатация формальной возможности синтетического единства апперцепции рассудка и идентификации предметов опыта - не *esse in mero actu*, а *post factum*; спекулятивное единство, о котором предпочтительно не распространяться ввиду не подпускающей к подлинному осмыслению уверенности в истине его наличия, можно только предполагать и выманивать а *posteriori* (причём основания пред-положения допускают возможность усмотрения а *priori*). Какую бы задачу, сопоставленную с возможностями рефлексии, мы ни ставили - не челночная траектория движения открывает нашему исследующему взору горизонт дальнейшего и сулящего приобретения для продвижения на уровне свершаемого нерелексивным сознанием: сознанием, растворяющимся в ускользающих от него актах. Виктор Молчанов, кажется, как нельзя лучше сформулировал особенность рефлексии в следующем фрагменте: «Философская рефлексия не есть создание теоретических

В какой точке знание должно обретать себя как единое? Не в пункте объективирования отображённого в образе и из образа и не лишь в отчасти допустимом субъективно-объективном, т.е. исходя из *положения* отображённого для *понимания* образа или из *положенного* образа для *понимания* отображённого [12, с. 115]. Следовательно, мы не можем удовлетвориться фактически созерцаемой в интуиции взаимосвязью образа и отображённого, но необходимо генетически дедуцировать самого себя в фактичности разделяющий на эти члены закон, принцип, располагающийся над образом и отображённым в нем бытием как условие всякого возможного синтеза и дизъюнкции *в* и *через* рассудок. Фихте выделяет начало-пункт полагания образа и закона этого полагания, который имманентен акту *феноменализации* как Целое (Ganze), выставяющее (hinstellen) свои определения в формальной двойственности: «Образ как образ есть *nervus probandi*¹⁹... Знание находится и не в постконструировании как таковом (представлении), и не в изначальном (вещи для себя), а совершенно в точке зрения между ними; оно находится в образе постконструирования *как* образе, в каковом образе для него просто посредством *внутреннего закона* возникает *полагание закона*... единство, оно именно как внутренне, в проецировании расщепляется, проецируя себя, на устойчивый объективный образ и устойчивый объективный закон» [12, с. 359].

Следуя за ходом мысли Фихте в лекциях 1813 г., мы реконструируем понятие образа и выступающие совместно с ним понятия бытия (Sein), понимания (Verstehen) и образовывания (Bilden). Точкой привязки всё так же служит проблема *projectio per hiatus*, или, как выражается сам Фихте, *Spaltung* в синтетическом единстве рассудка. В связи с этим

схем, проверяемых на опыте. Рефлексия *выявляет* прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным образом понятое сознание. Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, определяет способ рефлексии, но в то же время оно само может быть выявлено только в рефлексии» [16, с. 53]. Методически же «в *установленном* единстве самого знания *обнаружился* бы абсолютный закон, вследствие которого это понимание рассудка необходимо возможно... и как таковой усматривался бы a priori...» [6, с. 490, курсив мой - авт.]. Т.е. методическая рефлексия приводит к ре-продукции фактического знания как результат *генетического анализа*, который даёт конкретные указания на актуальные закономерности рассудочных синтезов, *способных* протекать и без рефлексивного “оборота взгляда” на них (в том смысле, что: 1) необходимость содержания рефлексии - так или иначе определяющегося присутствия предмета рефлексии перед взглядом сознания - обосновывается *иным* рефлексии; 2) необходимое единство сознания при тетических актах актуально исполняющегося опыта не есть то же сознание, которое, рефлектируя, воспроизводит рефлектируемое сознание, приводя себя к единству с последним - об этом же пишет и Сартр в «Трансценденции Эго» [17, с. 26-27], впрочем к его тексту мы еще обратимся в эпизоде IV). В конечном счёте, рефлексия имеет в качестве своего логического завершения только разрешение сомнений о модальности (трансцендентальной) знания, набрасываемое единство содержания коего лишь “уже предписывается” голой формой потенциальных осуществлений соответствующего прояснения в рефлексии. Следовательно, мы можем, - мысленно возвращаясь к будь-то протекающему ряду наших простых представлений и суждений об объективности *res extensa* или, в контексте рассуждения о трансцендентальных *условиях опыта* действительности, *концептуально реконструировать* *виды актов рассудка* в соответствующей предметной ориентации (это наиболее простая формулировка задачи исследования трансцендентального опыта), - фиксировать, что в обоих случаях рефлексивность не производит (erzeugen) ни формально, ни содержательно, ни качественно нового знания. Т.к. рефлексивно обращаясь на структурный характер идеи спонтанности рассудка в его синтетических и аналитических модусах, мы одновременно (логически и “темпорально”) действуем спонтанно и аналитически, при этом ничего не меняя в отрефлексированном первичном акте и предметном корреляте (экспоненте/образе-объекте - не важно, интеллигибельном или феноменальном), возникающих и удерживаемых на уровне “оригинального” опыта. В рефлексивном акте конституируется только необходимо новый способ данности предмета рефлексии - но это не относится к вопросу о первоначальной продуктивности рефлексии; всё же рефлексия не есть первичный способ бытия сознания. О затруднениях, возникающих на путях системы рефлексирования (ReflektirSystem) см. 6 с. 357 3v0-1. Проблему рефлексии, касающейся *интерпретации* этого понятия в ракурсе *distinctio rationis* между свойством самого сознания и средством описания сознания, мы не будем здесь обсуждать, т.к. она покрывает собой большую часть проблем трансцендентальной философии и увела бы нас слишком далеко. Подробнее об этом см. у В.И. Молчанова 16, с. 53-55.

¹⁹ лат. *nervus probandi* - нерв/суть доказательства.

необходимо сконцентрированным способом продемонстрировать, как при посредстве образа восполняются ситуации *hiatus*'а и на каком основании образность может быть приписана трансцендентальному единству апперцепции (чистому понятию, согласно Фихте), а не, например, фактической модификации рассудка применительно к категориально установленной и материально оформленной предметности.

В литературе, посвящённой *Bildlehre*, исследователи проводят классификацию этой концептуальной фигуры в различных ракурсах. Представленная здесь интерпретация будет ориентироваться на варианты классификации и расстановки смысловых акцентов, предложенных, например, такими феноменологически ориентированными - настоящий комментарий сам разворачивается в русле феноменологии - исследователями как Диого Феррер в «*Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805*» [5] и Александр Шнелль в «*L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen*» [13], т.к. мы сконцентрируемся на анализе WL 1813, в котором образ фигурирует как фундирующее всё изложение учения понятие. Для выявления характерных определений в общем понятии образа, представленного в вышеуказанной версии WL, мы будем обращаться к этим работам и руководствоваться изложенными в них толкованиями.

Чтобы сохранить смысловую последовательность проблематизирующего движения WL мы начнём с закрепления ситуаций *hiatus*'а, *Spaltung*'а, в свете обнаружения которых Фихте развивает учение об образе, и сопровождающие восполнение лакун конструкции последнего.

Экскурс. Прежде чем перейти к *аналитической реконструкции* теории образа, необходимо выявить точку зрения WL 1813, перспективу, очерчивающую горизонт, в котором будет происходить построение учения об образе. Мы вполне в согласии с текстом Фихте можем сформулировать замысел WL как трансцендентальное обоснование опыта рассудка, т.е. в качестве предмета трансцендентального идеализма, разрабатываемого Фихте, берётся не *эмпе́риа* как область обхождения с сущим и обладание им в познающе-противопоставляющем субъективном ракурсе, но сам рассудок, актом неотъемлемой от него спонтанности объективирующий эмпирическое знание в качестве фактически определяемого по мере своего протекания в опыте и обретающегося на почве той самой *эмпе́риа*. Можно заметить специфический ход Фихте, в соответствии с которым предметное поле объективного бытия²⁰ не пролонгируется далее устойчивой границы, устанавливаемой перформативной инстанцией объективирования (абсолютное Я) как не имеющей возможности быть подвергнутой вторичной объективации, в конце концов приводящей к разглаживающей рефлексивную складку рассудка *in infinitum* - методическое разграничение *знания предмета* от всеобще *опредмечивающего знания* как феноменов, принадлежащих различным уровням анализа. В то же время WL не есть и учение о бытии (*Seinslehre*), поскольку бытие как осознанное (*das Bewußte*) и лежащее на заднем плане становления знания уже в силу своей артикулированной в рассудочной форме сущности не может выступить Первым (*Erste*), принципом или субстратом эксплицирующих операций [6, с. 530-531]. Так, WL осмысляет сам рассудок, подводит его под собственное основание (причём сама операция «подведения под основание» должна быть подвергнута генетическому анализу в самом WL, а не в русле пролегомен или внешне приводящего дополнения), беря в качестве предмета рассмотрения себя самое, рефлектируя на своё

²⁰ В историко-философской перспективе употребление термина «объективное бытие» применительно к сфере трансценденции рассудка, зарезервированной Декартом за формулой *ego-cogito-sum*, или в гуссерлевском варианте *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*, нуждается в подробном рассмотрении как отличная от «формального бытия» концептуальная единица. В контексте тематизации фихтеведческих исследований мы оперируем этим термином вслед за Фихте и закреплённым еще в схоластике способом, согласно которому «объективное бытие» не есть реально отдельное от *cogito* бытие, но бытие как предмет, наличный для рассудка - *esse cogitatum, esse intellectum*. Впрочем, в немецком идеализме заметно некоторое перераспределение значений в указанном терминологическом различии, что представляет собой важный предмет исследований.

устройство в собственных позитивных и дифференцирующих действиях [6, с. 483-486]. Так, «...в наукоучении рассудок понимал бы себя — и, тем самым, более определенно собственная задача наукоучения состояла бы в том, чтобы осуществить это самопонимание (Selbstverstehen) рассудка, понять рассудок. Благодаря тому что мы теперь предполагаем, что это возможно, рассудок есть абсолютная понятность (Verständlichkeit) самого себя, рефлексивность (Reflexibilität)²¹ [6, с. 486]. Понимая себя, рассудок мыслит абсолютное бытие *через* своеобразное заключение в скобки, или “подвешивание”, элементарного отношения субъекта и объекта в действительном знании, которое, следовательно, является лишь обращённой стороной расклада синтетического единства рассудка. Дело WL состоит в образовывании (Bildern) рассудка как понимающего себя в единстве раскола собственных определений. Вспомним поразительно улавливающие суть дела слова Жана Ипполита: “Мы встречаем только то, что мы понимаем, но мы понимаем только то, что мы встречаем”. Применительно к излагающемуся в WL 1813, понимание, установленное в качестве сущностного свойства чистой субъективности, заключено в основание рассудка и всё поле разыскания целиком располагается за пределами реально-эмпирического поля опыта, на чьё обоснование как раз и направлена «прагматическая история духа», разрабатываемая Фихте.

Что встречается рассудку в первую очередь? Само-сознание как понимание, идеально-возможным выражением которого может быть: “Я, сознавая нечто, первично оказываюсь обращённым к собственной интенциональной активности, следовательно, моё понимание, как *моё полагание*, формально предшествует понимаемому неопределённому - материи в модусах бытия или небытия”. Что понимается как таковое? Со-знание как синтетическое образовывание (Bildern), которое мы также можем артикулировать в высказывании: “Сознавая себя в первичной обращенности к собственным актам, перед моим взором, как *моим познавательным взглядом*, возникают явления, объекты которых могут быть апперципированы в понимании как созерцаемые и/или мыслимые объекты возможного опыта, иначе интеллектуальное образовывание, мною осуществляемое, будет сквозным броском в пустоту”. Где лежит граница между чистыми формами само-сознания и со-знания, понимания и образовывания? С полной уверенностью следует ответить: в рассудке. Рассудок образует себя, *выставляя, проецируя* бытие при каждом образе Иного в реляции к себе самому, причём образующее Я при образе Иного полагается в качестве идентичного *полюса спонтанности* [6, с. 516]. Перефразируя тезис Хайдеггера о Dasein, с точки зрения Фихте конституцию рассудка можно охарактеризовать следующим образом: рассудок понимаем в отношении к себе, или «...я, образное бытие, нахожу себя данным при мне в х» [там же]. Стало быть, первое, с чем понимающе встречается рассудок, есть самоотношение (Selbstbeziehung), релятивность (Relativität) как первоначально эксплицируемая форма связи фактического рассудка, который имеет источник собственного обнаружения в рефлексии. На этом можно было бы закончить и остановиться на том, что предельное основание формальной внутренней различённости рассудка на понимание и понятое, образ и бытие и прочие трансцендентальные модусы так и не стало высказано и схвачено в свойственной ему закономерности, не тематизировано правило, в соответствии с которым рассудок всякий раз и “абсолютно” может постигать конкретно встречаемое в опыте сущее...

Можно подумать, что данное трансцендентальное начинание обречено на провал в меру непрояснённости характера трансценденции и постулируемой интериорной глуши трансцендентального рассудка, эгологической возможности той самой встречи, результатом исполнения которой рассудок приводится к содержательному единству с *выступающим* Внешним (res), пускай и квази-первично *находимым* принципиатом или репрезентируемым образцом, моделью. Однако предлагаемая Фихте перспектива

²¹ ср. примеч. 15.

трансцендентального опыта²² в качестве первоначимого принимает *гипотетический* образ единства, или рассудок как образ абсолютного бытия, чтобы путём генетического прослеживания выявить источник определений материального многообразия (Mannigfaltiges) образных форм, внутренне различающихся между собой исключительно в соответствии с законами образного бытия (Bildsein), *категорически* и *конструктивно*: «...это совершенно новый мир усмотрения (Einsicht), в то время как обычное сознание или знание видит лишь образы, готовыми: поэтому, согласно обычному рассмотрению, эти образы именно существуют, и существуют так-то и так-то, ну и хорошо; — но в обычном знании не видится ни образовывание на заднем плане, которое их производит; ни закон (Gesetz), согласно которому они производятся» [6, с. 489, 488]. Понятие образа должно послужить методологической задаче демонстративной восконструкции (Nachkonstruktion): как конститутивных актов, присущих абсолютному рассудку в его связи с предметностью, так и сущностных форм его спонтанности; корня трансцендентального измерения как такового²³, что, предупреждая нас от растворения в предположении некоего лишь акцидентально сущего уровня фактов²⁴ сознания догматической манеры мышления, разворачивает целостный спектр уровней образных формаций, чьё постижимое завершение и остановление (Zum-Stehen-Bringen)²⁵ располагается по ту сторону объективно спроецированной ре-презентации, достоверности оригинала в копии при отрицании (позитивном, а не аннигилятивном) копии же с целью возыметь истину. Точнее же, суть метода состоит в преодолении фактического способа рассмотрения конечного рассудка посредством оборачивания генетической дескрипции на трансцендентальные условия становления²⁶ рассудочного единства как синтетического единства образа и бытия.

²² Мы используем этот термин с оглядкой на хайдеггеровское толкование гегелевского проекта опыта сознания, представленного в «Феноменологии духа» [18, с. 187-251; 263-264]. Автор безоговорочно соглашается с требованием предоставить основания состоятельности подобного терминологического, а, следовательно, и проблематического, дублирования. Однако для удовлетворения данного побуждения необходимо абстрагироваться от частных вопросов в различных планах референции и сосредоточиться на общем для Фихте и Гегеля поле вопрошания, отмеченным печатью идеи преодоления латентного эмпиризма Канта, что, в свою очередь, предполагает разбирательство иного ранга. Помимо хайдеггеровского варианта интерпретации замысла «Феноменологии духа», можно посоветовать замечательный анализ гегелевской теории опыта сознания Диого Феррером, см. 19.

²³ Что делает знание знанием, факт сознания фактом в/для сознания, априорное априорным? - вопросы, сводящиеся, в конечном счёте, к проблематике *per transsubstantiationem*.

²⁴ Фихте проводит различие между субстанцией и так-то, и так-то фактически и “очевидно” присутствующим перед рассудком сущим, чья конечность и предельная завершённость отнюдь не отменяет характера субстанции даже в самом строго скроенном эмпирическом знании.

²⁵ Связка, которую гениально перевёл Б.В. Яковенко, сохраняя “спекулятивное” единство духа и буквы Фихте [8, с. 88].

²⁶ Впрочем, тема времени является наиболее потаённой и как бы исподволь фигурирующей в различных траекториях мысли Фихте. При прочтении его работ бросается в глаза высокая важность немногочисленных утверждений о форме времени, казалось бы, подмечающих лишь её структурную связь с исследованиями, занятыми иными направлениями, и в свою очередь свидетельствующими об отголосках кантовского трансцендентализма в плоскости предпосылок. Пока приведём многообещающий и одновременно “увольняющий” форму времени тезис Фихте: «Согласно нам, виденье не совершается во времени, но просто есть, и есть *абсолютная бытийная форма* явления» [6, с. 497]. Какими характеристиками обладает временность, покуда функция упорядочивания представлений приписывается просто созерцанию, или видению, - не ясно даже после многих попыток прочтения WL 1813, но при том лишь условия, что в поле нашего исследования происходит сопоставление кантовского и фихтеанского вариантов трансцендентализма. Стало быть, необходимо обратиться к WL в строгой обособленности присущих ему систематических связей методологических средств и описаний фактичности рассудка. На трудность WL, связанную со статусом формы времени и темпоральных определений указывает так же то, что, насколько известно, нет полноценных, погружённых в эту тематику анализов и отмечающих перспективы использования понятия времени комментариев. Фихтеведение окутывает табу на смутно просматриваемую черту, как раз позволяющую говорить о том, насколько Фихте близок точкам зрения Бергсона, Гуссерля или Хайдеггера, а в чём он, в свою очередь, пошёл дальше Канта и всё же дальше Шеллинга, оставляющего целое раздолье для эклектики и

Эпизод IV. Генетический анализ чистого рассудка.

Уровень фактичности, объективное созерцание: $\frac{B^3}{BS-B}$.

Первый уровень, с которого Фихте начинает анализ, представляет собой конструкцию фактического сознания, состоящую из трёх элементов: а) рассудочная форма, или представление; б) содержание, или «абсолютный объект»; в) понятность, или синтетическое единство представления и представленного [6, с. 487]. Учитывая то, что в действительном знании вышеприведённые компоненты нераздельно являются в органическом единстве, Фихте ставит вопрос о генезисе феномена этого единства - предлагает разложить предположенное на отдельные части, чтобы выявить принцип объединения в его осуществлении, и из такого способа рассмотрения определить: 1) бытийную форму явления и условия возможности явления как того, что *понимается* рассудком, и 2) единство рассудка в двойственности самосознания и направленности на объект.

Из какого пункта должен быть обозрим синтез явления и рассудка и в чём именно происходит единение? Фихте говорит о том, что синтетическое единство не может иметь места вне рассудка, так, чтобы рассудок приходил бы лишь задним числом и составлял связь с противоположным ему предметом. Следовательно, должно существовать нечто третье, устанавливающее единство, а таковым, по Фихте, будет уже затронутое нами ранее *понимание*. «Понимание есть *бытие*: Образ образа, абсолютно объединенно с образом того бытия, образного бытия (Bildsein)» [6, с. 494]. Начнём по порядку: образ полагает своё образованное и выступает в качестве принципа относительно последнего; образ образа же также предполагает образованное и подпадает под риск бесконечного повторения, так что образ проецировал бы лишь образ и так *in infinitum*; бытие, или явление, схватывается в образе и претерпевает модификацию в образное бытие, а образ в свою очередь наполняется содержанием. Так, явление вступает во взаимосвязь с образом и тем самым в форму единства (образ образа), или рассудочную форму. В нашей таблице результат образовывания вписывается в формулу $\frac{B^3}{BS-B}$, где B^3 - это образ созерцания, синтезирующий образ (B) и образное бытие (BS)²⁷. Однако простым сочетанием через абстракцию разложенных элементов Фихте, конечно, не заканчивает генетический анализ фактичности рассудка.

Рассудочная форма полагает и различие, и тождество между явлением и являющимся, которые, вступая в образное бытие, не перестают ставить над собой вопрос о конституирующем их определении источнике. Понятие образного бытия указывает на проводимое разграничение между трансцендентным и имманентным бытием, тем самым изменяя и переводя явление на уровень фактичности рассудка, т.е. того синтеза, который осуществляется последним относительно *встречающегося* ему исключительно в образной форме нечто = x (на этом уровне созерцание и мышление идентичны по своей функции - апперцепировать явление являющегося). Таким образом, форма, заключающая в себе синтетическое единство образа и бытия в образе, есть сам рассудок - B^3 -, проецирующий двоякое: образованное им единство содержания есть модель, в отношении которой он выступает лишь отображением (Abbild), «страдательным рефлексом» постольку, поскольку

делящий полку «тенденциозностей» с современными материалистической диалектикой и спекулятивным реализмом.

²⁷ См. таблицу; указанные уровни - кроме рассматриваемого нами сейчас - анализа чистого рассудка представляют выдвинутую нами модель, формулам и характеристикам которой в тексте Фихте не отводится места и какой-либо артикуляции. Мы движемся в определённой логике комментария, материал из фрагментов и отрывков которого создаёт некоторые затруднения для накладываемого нами дескриптивного слоя, невольно выполняющего работу сокрытия и забвения, а таблица служит лишь наглядной репрезентацией.

положенное им положено «...не как таковое, как образованное, это значит, само образовывание, проецирование, не есть снова в образе... образ = B3 есть поэтому лишь страдательный рефлекс и повторение низшего BS — В. Взаимосвязь между обоими образами совершенно отрезана, и остается хиатус, который дан через *форму* самого высшего образа B³. Этот хиатус лежит поэтому исключительно в *бытийной* форме образа BS. Каждый образ бытия необходимо есть голый рефлекс»; с другой же стороны, явление претерпевает лишь формальное изменение, оставаясь при этом содержательно тождественным как оно есть в своей первичной данности, которая лишь схватывается в акте, или образовывании, и приобретает формальное основание своего бытия в рассудке - предпосылкой генетического анализа исходного (в смысле лежащего на поверхности) уровня сознания является *предпосылка тождества* при модификации формы [6, с. 495]²⁸. Хиатус пролегает между образом и образным бытием ввиду отсутствия непосредственного образа связи между ними.

Так, явление есть либо поставленное в виде (Gestalt) образа (нечто, на что накладывается образная модификация) и предположенное рассудком как в-себе бытие для рассудочной формы, либо - взятые порознь - явление и рассудок определяются в образном бытии как содержание и форма, но для этого требуется образ образного бытия, следовательно, рассудочное единство, которое опять же будет наткаться на первично “немыслимое” как образ явление. Конституируя образное бытие, рассудок лишь фиксирует явление в образе, попадающее в имманентность рассудочной формы и перенося тем самым этот хиатус в сам рассудок как бытийную форму явления. «...рассудок есть абсолютное явление, и наоборот, абсолютное явление есть рассудок: оба растворены друг в друге, друг с другом сплавлены и суть целиком и полностью одно и то же бытие» [6, с. 504].

Нуждается ли образ в сознании образа? Действует ли в WL 1813 определение образа как указывающего за пределы себя, появляющееся в WL 1804(2)? На первый вопрос следует ответить: да, ведь рассудок в модусе понимающего себя должен иметь образ образности, который «...есть лишь в противоположении именно необразности (Nichtbildlichkeit), или бытия» [6, с. 498]. Следует ли из этого то, что образ не имеет самостоятельной значимости и отсылает только лишь к отображаемому бытию? Не совсем: образ есть необходимо полагающий образованное в нём бытие, и лишь в синтетическом единстве образного бытия он может относиться к бытию как трансцендентному пра-образу, копией которого он в таком случае выступает. Сознание живёт корреляцией образа и бытия: «...бытие и образ суть взаимопонятия (Wechselbegriffe)... как могло бы бытие прийти в образ, если бы оно не было непосредственно в образе... как образованный в нем необраз (Nichtbild)» [6, с. 498, 500]. Фихте проблематизирует эту корреляцию, предполагающую единство рассудка в модусах голого рефлекса/отображения и в то же время изначального полагания этого различия. Spaltung между образным бытием как имманентным бытием явления в рассудке и образом, выступающим в качестве внутреннего коррелята бытия, но скрывающим собственно акт полагания себя как рассудка в качестве положенного образа и положенного в форме понимания, свидетельствует о пропасти в границах фактического рассудка ввиду *без-образности* самого различия, генезисом коего должно быть WL: «...разделение есть, не будучи само снова образовано и рефлексировано... образ и бытие суть именно единый, на эти обе формы разделённый образ, различены друг от друга не более, как через то, что дает различие их обоих» [6, с. 498, 502]. Отталкиваясь от процитированного фрагмента, можно поставить лишь внешне кажущийся тривиальным вопрос: как рассудок может быть бытийной формой явления, если речь о явлении и, следовательно, характерном восприятии формой содержания, возможна после различения противоположного? В роли регулятива нам может послужить замечание, дающее понять, что парадигма взаимо-смены

²⁸ см. также: «Этот *образ* объекта по содержанию должен быть совершенно равен объекту, и оба должны быть различны лишь тем, что один есть образ, а другой - бытие» [6, с. 523].

Я/Не-Я, как она учреждена Фихте в WL1794/95, нерелевантна в синтезе рассудка/явления или единства/двойственности для направленности анализа на уровень, принципиально отличный от уровня, характеризуемого в WL1794/95 как действительное сознание. Явление и рассудок есть единое образное бытие, раскалываемое и идентифицируемое только одним членом отношения - рассудком, явление же становится продуктом Spaltung'a.

Эта парадоксальное положение дел Фихте описывает в крайне важном для нашего разбирательства фрагменте: «...рассудок есть дальнейшее определяющее* чего-то; поэтому он полагает через себя нечто, и так рассудок квалифицирует себя до абсолютной формы рассудка: поэтому рассудок есть также абсолютная бытийная форма. — Мы раньше сказали: Абсолютная бытийная форма явления есть рассудок. Сейчас, напротив, мы говорим всеобщим образом: рассудок именно через себя есть абсолютная бытийная форма, потому что он есть *отставляющий (absetzend), определяющий далее и раскалывающий*. Он *раскалывает*, поэтому он отставляет бытие, пребывающее и остающееся в расколе (Spaltung) единство» [6, с. 505, курсив мой - авт.]²⁹.

На фактическом уровне рассудок *действует как* образывающий образное бытие явления, которое, будучи формально отличным от образа, полагается именно в образе того, что *как* явление представляется коррелятом сознания. Spaltung свидетельствует о проекции, наброске бытийной формы на бытие, пред-полагаемое как необразность, отрицание образного бытия в имманентном созерцании. Но, как выяснилось, и бытие, и образ полагаются разом в самом образном бытии рассудка. Образованное “вступает” во взаимосвязь с образом при восприятии последнего в форму образа (как образ образа), единственно доступную рассудку, что, корректируя известную формулу *esse est percipi*, можно резюмировать как “бытие есть воспринятое (как образ в образном бытии рассудка)”.

Но возможен ли образ образного бытия как бытия полагающего сознания? Как образуется образ различия явления и рассудка, притом что «рассудок, как дальнейшее определение объекта как образа, есть схватывающий единство в двойственности точки зрения», а также самоопределяющийся «через себя и свою форму как расколотое...» [6, с. 505]? Не являются ли образ и образное бытие наперед предположенными формами для подходящего к ним и входящего в них рассудка? И наоборот, постулируя трансцендентное бытие явления, не принимаем ли мы рассудок в его без-образной самопонятности? Что с этим синтетическим периодом не так? Такова ситуация hiatus'a на уровне фактичности.

$$\text{Уровень рефлексивности: } \frac{BS}{B(BW) - B(SW)}$$

Эти вопросы прямо ведут к рефлексивному уровню в генетическом анализе чистого рассудка. В выбранном нами ракурсе рефлексия более не может пониматься в качестве некоего обретаемого в потоке свободных ориентаций на что-либо репродуктивно приводимое к актуальной данности имманентного восприятия. И в этом состоит особенность имплицитного учения о рефлексии в WL. Рефлексивность есть фундаментальная имманентная возможность (т.е. не ограничивающаяся “эмпирической” причинностью) сознания быть и становиться принципом образного бытия как плана субъект-объектных конфигураций опыта сознания. Спускаясь вместе с Фихте на конструированный в идеации и значимый в качестве лежащего глубже слой чистого сознания, мы станем иметь дело с рядом формальных различий и конститутивных феноменов имманентного бытия рассудка, которые прояснят себя в сохраняющемся

²⁹ см. также не менее важный, поскольку ситулирующий ключевую проблему в границах тематики *неразличаемого Различия*: «...между явлением* и его формой теперь больше нет никакого различия, абсолютное явление* есть именно *рассудок*; но если оно есть рассудок, то таковой через свою форму стоит [в] себе самом, дает себе самому бытие: *себе*, в его форме лежащее и *через нее принесенное*, каковое мы можем созерцать лишь из него [6, с. 506].

ракурсе проблемы Spaltung'a: а) образная сущность (BW) и бытийная сущность (SW); б) образ принципиального бытия рассудка при $x - B$ (PSV ∇ x) - и образ рефлексивного бытия рассудка - B (PSV ∇ NB).

Начнём с верной постановки вопроса о предположенных членах абсолютного сознания, объединяющихся в синтезе образного бытия: правомерно ли утверждать и принимать за отправную точку в-себе бытие рассудка и трансцендентное бытие явления? Если мы оставим последнее - явление - субстанциально существующим и только лишь доступным для схватывания в образе через модификацию, вносимую рассудком при переводе бытия явления в имманентное бытие собственных субъективных коррелятов, то несомненно будет усматриваться следующее: полагая возможность синтеза бытийно разделённых элементов в рассудочной форме, мы тем самым пред-полагаем рассудок как существующий независимо от предметности и лишь впоследствии направляющийся на образ как образ бытия, следовательно, пустой образ без содержания, что совершенно невысказуемо, т.к. в образе образовывалось бы бесконечное повторение образной формы. Так, мы либо конструируем трансцендентность фактически предположенных элементов, либо «имеем явление уже в рассудке, чтобы его в него принять...» [6, с. 504]. Для того чтобы избежать ухода in infinitum, Фихте на этом этапе генетического анализа вводит следующую максиму: «...не позволять рассудку *подходить* к уже существующему, но схватывать его как абсолютно органическое единство с явлением, как его *единственно возможную бытийную форму*» [6, с. 504]. Итак, Фихте предлагает “принцип всех принципов” и что из него следует? Дистинкция между рассудком и явлением, образом и бытием оказывается помещённой в общую бытийную форму. Но характеристикой чего значится бытийная форма? Рассудка... Разница проистекает из смыслового изменения понятия рассудка. После вступления в действие методологической максимы, рассудок не есть более абстрагированный из единства фактического сознания субъективный коррелят неизвестно каким и в каком образе являющегося бытия, но как последнее основание наличного бытия *в* и *через* рассудочную форму, приводящую к синтетическому единству уже не трансцендентных предметов и их трансцендентальных определений, а заключающую представление (Darstellung) отношения и связи между образом и бытием в имманентом бытии образных конструкций. Так, приступая к анализу рефлексивного уровня, мы переходим к структурам чистого рассудка.

Хиатус между образом образной сущности и образом бытийной сущности в образном бытии. В каком пункте рассудок может, по Фихте, рефлексировать собственные определения? Что служит признаком генезиса чистого рассудка, за которым, фиксируя его внутренние модификации, пытается поспеть WL? Первоначальными модусами бытия рассудка являются *понимание* и *полагание*, которые, как мы увидим далее, создают основное напряжение в генетическом анализе. Если на уровне фактичности внимание Фихте было направлено на достижение очевидной закономерности и основательности *полагания* образа и бытия в образе, что, как выяснилось, не проливает свет, но утаивает природу становления синтетического единства в рассудочной форме, то *понимание* есть сущностно рефлексивный модус рассудка, имплицитно содержащий в себе и акт выставления, проекции образа на предположенное бытие, и образовывание образа этого полагания, в свете которого рассудок узнаёт деятельность полагания как свою деятельность, а бытие мыслится как необходимая форма коррелятов. Следующий фрагмент может уточнить наш комментарий: «Понимание, таким образом, и в этом смысле есть основание наличного бытия, именно этого положенного бытия (Gesetzsein)... Что теперь означает понимание? *Образное бытие этого положенного как образ*» [6, с. 509].

Пожалуй, годдаровская метафора “складки существования” как нельзя лучше выражает смысл *понимания*. Образное бытие отныне устанавливает горизонт явления явленного субъективности, включая последнюю в качестве *феномена того же уровня*. Так, мы оказываемся в имманентном бытии абсолютного рассудка и можем анализировать формальные определения отмеченных нами корреляций типа “полагание/понимание” и ситуаций Spaltung’a.

Пройдём чуть дальше в анализе *понимания* и для этого мы не можем не привести следующий объёмный фрагмент: понимание «...есть образ того отставленного образа, а именно его бытия... В этом образе лежит 1) созерцание, полагание образа как существующего... понимание в этом отношении есть лишь мертвый и страдательный рефлекс отставленного; давая через это отношение абсолютный hiatus, раскол, от которого так много зависит. Абсолютное понимание полагает через себя и свое бытие, что оно просто рождает из себя, есть принцип этого х. Это полагание через рассудок пропадает теперь в образном бытии (Bildsein)...» [6, с. 509]. В вышеприведённом фрагменте Фихте использует понятие созерцания в значении полагания того сущего, что в образном бытии получает возможность предметной репрезентации посредством образа, но не в непосредственном явлении, т.к. естественное явление не полагается рассудком в качестве феномена или конструкции [20] (= образ *чего-то*), рассудок имеет дело только с последними. При этом постановка проблемы соответствия между репрезентацией предмета и предметом репрезентации, как кажется, не имеет никакой значимости ввиду того, что WL не интересуется предмет опытной действительности, а исключительно априорные условия явления в генетических актах сознания. Однако, как заявляет Фихте в процитированном фрагменте, рассудок в модусе понимания выступает только отображением по отношению к выставленному в образе, не полагая в то же время образ того, что чистый акт полагания принадлежит ему. Таким образом, Spaltung обнаруживается не только между пониманием и полаганием, но и в самом понимании рассудок раскалывается на понимание как полагание образа отображения и на понимание как интеллектуальное понятие того, что образ есть именно образ отображаемого [6, с. 510] - первое есть факт спонтанности расудка, второе - трансцендентальный синтез идентификации. В нижеследующем фрагменте Фихте приступает к анализу идентификации: «...образное бытие образа, образности (Bildmäßigkeit) в образе, есть *собственная сущность понимания*; и другое, то, что образ х созерцается как бытие, есть лишь через абсолютное бытие и положенное бытие (Gesetzsein) самого рассудка.

Понимание в форме, его внутренняя сущность, как здесь оказывается, есть образ образной сущности (Bildwesen) вообще (понятие); который возможен лишь через образ бытийной сущности (Seinwesen) как необраза... образ бытия есть не что иное, как образ необраза, а образ образа не есть ничто иное, как образ небытия. Каждый из этих обоих отрицает другого и полагается, чтобы в нём отрицаться» [6, с. 510]. Попробуем дать пояснение к этому фрагменту, ведь сказанное в нём может повести наш комментарий дальше. Раньше мы писали о том, что образное бытие есть имманентное поле *встречи* между рассудочными определениями и сущим в форме корреляции образ/бытие; позже мы пришли к тому, что образ и бытие имеют куда более широкое применение и оказываются фундированными в феноменах куда более конститутивных - понимание и полагание; теперь же мы подошли к тому пункту, из которого рассудок становится имманентным бытием феноменов, совершенно немислимых вне противопоставления модусов полагания и понимания в образном бытии рассудка. Здесь мы имеем дело с расколом внутри образного бытия, смысл которого сводится к тому, что образная сущность, или понятие (образ образа),

есть модус *понимания* образа х (трансцендентальный предмет, пожалуй, так его можно охарактеризовать), выполняющего лишь функцию идентификации нечто как образа. Бытийная сущность же даёт указание на то, что рефлектируемый образ имеет своё основание в *полагании* рассудка, но образа полагания как раз нет. На этом уровне рефлексивность отмечает предел *понимания* и проваливается в пропасть между образами рефлексии, обратной стороной которых является безобразность принципиального бытия рассудка.

Рефлексивность задаёт структуру опыта сознания в определённых модификациях. Так, напряжение между полаганием и пониманием стягивается либо на сторону бытийной сущности, либо образного бытия - обретающих синтетическое единство в тотальном образе субъективности и объективности. Хиатус, раскол более не может обнаружиться в дальнейшем продвижении анализа ввиду ограниченности, налагаемой его “периодическим” место-нахождением в фактически определяющихся модификациях рассудка. Складывается поистине двусмысленная ситуация: рефлексивность титического сознания открывает возможность усмотрения позиций рассудка по отношению к имманентному бытию как образному бытию, без-образным принципом которого является рассудок, а также к собственному формальному единству при полагании образов, каковое полагание не мыслится самим же рассудком, но только лишь отображается в корреляции к als ob готовой предметности.

Уровень рефлексивности есть аналог того, что Шнелль, анализируя WL 1804(2), обозначил как второй тип образа в значении *ausbilden*: «Il crée (ausbildet) la conscience d’image et, par là, dans la mesure où il se conçoit comme (une simple) image (alors que la doctrine de l’image consiste justement à manifester le principe), il comprend qu’il lui faut s’anéantir dans son être de simple image. Donc, en s’apparaisant en tant qu’image, il prend conscience du fait de n’être qu’une image face au seul être absolu, la lumière. Et il ne sera alors principe imageant que si elle s’anéantit elle-même. L’image ne peut en effet poser l’être inconcevable que si «d’un seul et même coup» elle s’anéantit elle-même»³⁰ [13].

В конце изложения WL 1813 Фихте приходит к выводу, в соответствии с которым *Spaltung* в образном бытии рассудка может быть устранён только в том случае, если рассудок, будучи полагающим образ себя как образа положенного им в образе бытия, будет понимать себя, устанавливая в таком случае синтетическое единство апперцепции. Себяпонимание есть в то же время полагание образа себя. Так, следует поставить вопрос об этой синтетической форме рассудка - есть ли рассудочный образ (единство апперцепции) условие возможности полагания и понимания? Или же полагание и понимание обуславливают утверждение “Я есть образное бытие”, которое будет правомерно относительно факта бытия сознания в его образных определениях?

Задавая этот вопрос, мы отсылаем к аналогично нашему заданному вопросу Сартра в его “Трансценденции Эго”³¹, и здесь уместно рассмотреть интерпретацию Жана-Кристофа Годдара, который в своей статье о “десубъективации трансцендентального” предпринял попытку совместного прочтения Сартра и Фихте. Приведём красноречивую в

³⁰ «Он создает (ausbildet) образ-сознание, и тем самым, постольку поскольку он представляет себя как (просто) образ (тогда как учение об образе состоит именно в проявлении принципа), он понимает, что должен уничтожить себя в своем бытии как просто образ. Таким образом, появляясь как образ, он осознает, что является лишь образом перед лицом единственного абсолютного бытия... И тогда он будет принципом образа, только если аннигилирует себя. Образ может предстать перед немислимым бытием, только если "одним махом" уничтожит себя».

³¹ См. 17, с. 15: «стало ли Я, обнаруживаемое нами в нашем сознании, возможным благодаря синтетическому единству наших представлений, или же это оно само фактически объединяет эти представления?»

контексте нашего комментария цитату из “Трансценденции Эго”: «Поскольку моё рефлексующее сознание является сознанием самого себя, оно является не-полагающим сознанием. Полагающим оно становится лишь тогда, когда оно направлено на рефлексующее сознание, которое, в свою очередь, не было полагающим себя до своей рефлексии... является ли Я, которое мыслит, общим для двух наложенных друг на друга сознаний, или же оно, скорее, является Я рефлексующего сознания» [17, с. 27]. Сартр решает проблему необходимости утверждения “Я мыслю” в ракурсе синтетического единства представлений, фундируемых на уровне *трансцендентального поля*. Точнее, проблема заключается в присутствии фактически двух субъективностей, которые получают своё удвоение в высказывании “Я мыслю”. Трансцендентальное поле - это сфера пассивных синтезов абсолютного сознания, которое не нуждается в аттенциональных обращениях и, следовательно, тетических актах. Годдар даёт следующее определение десубъективации трансцендентального: «La désubjectivation du transcendantal est d’abord l’abandon de la subjectivité comme principe unifiant et la reconnaissance d’une unité immanente et impersonnelle de la conscience en deçà de sa constitution bipolaire sujet/objet... la désubjectivation du transcendantal ne signifie pas l’abandon de la réflexivité comme ce qui structure en propre le transcendantal. Le réflexif et le subjectif peuvent et doivent être désolidarisés. C’est peut-être même précisément afin de désigner cette réflexivité singulière, a-subjective, sans sujet ou, si l’on préfère, non thétique, qu’a été forgé le concept de “champ transcendantal”...» [10, p. 428]³². Нам важно подчеркнуть проводимое Годдаром различие между рефлексивностью и субъективностью. Субъективность, таким образом, представляет собой тетический модус, который помимо полагания объективности полагает себя в качестве релятивной модификации, в чем, по мнению Годдара, нет нужды, т.к. рефлексивность есть первоначальный синтез внутренних определений сознания qua сознания. Он пишет: «La totalité de la construction génétique du divers de l’apparaître en quoi consiste la doctrine de la science, repose constamment sur cette réflexivité première de la conscience pure. La démarche philosophique constructive, en tant que réflexion – c’est-à-dire en tant qu’elle est le fait d’une conscience réfléchissante – n’est jamais que la réflexion de cette réflexivité première et n’est elle-même possible que parce que la conscience pure, en vertu de cette réflexivité première, est en elle-même réflexible. Comme Sartre, Fichte affirme la primauté ontologique de la réflexivité irréfléchie sur la réflexion, qui, en réfléchissant la conscience pure, la transforme en une conscience positionnelle de soi et fait naître le Moi comme sujet de ses représentations» [10, p. 429]³³. Мы лишь отчасти можем согласиться с Годдаром. Не оставляет никаких сомнений утверждение о рефлексивной основоструктуре трансцендентального сознания, ведь и в нашем анализе WL 1813 рефлексивность (не рефлексия как акт внутреннего восприятия) была реконструирована как сущностная особенность рассудка, обеспечивающая его

³² «Десубъективация трансцендентального - это, прежде всего, отказ от субъективности как объединяющего принципа и признание имманентного и безличного единства сознания прежде его биполярной субъект-объектной конституции... де-субъективация трансцендентального не означает отказа от рефлексивности как того, что структурирует трансцендентальное само по себе. Рефлексивное и субъективное могут и должны быть разобщены. Возможно, именно для обозначения этой сингулярной, а-субъективной, бессубъектной или, если угодно, не-тетической рефлексивности и было придумано понятие “трансцендентальное поле”...»

³³ «Тотальность генетической конструкции разнообразия явления, в котором состоит наукоучение, постоянно опирается на эту первичную рефлексивность чистого сознания. Конструктивный философский процесс как рефлексия - то есть как рефлексия рефлексующего сознания - всегда является только рефлексией этой первой рефлексивности и сам возможен только потому, что чистое сознание в силу этой первой рефлексивности само по себе рефлексивно. Как и Сартр, Фихте утверждает онтологический примат нерелексивной рефлексивности над рефлексией, которая, отражая чистое сознание, превращает его в положенное самосознание и порождает Эго как субъект своих представлений».

трансцендентальное единство в рассудочном образе. Но мы не можем согласиться с ним по части нететического характера трансцендентального. Нет нететического сознания - как только оно есть, оно полагает: а) предмет/предметный смысл и б) себя в качестве мыслящего нечто предметно отличное от собственного способа существования. Проблема, с точки зрения Фихте (впрочем, его точка зрения как раз и налагает ограничение на достижение искомого), состоит не в том, чтобы привести к чисто созерцательной очевидности не-тетическое сознание (то, чего добивается Сартр), но, скорее заставить первично тетическое сознание в деле его исполнения, *esse in meo actu*, и противопоставляемое ему в первоначальной со-положенности иное, к которому тетическое сознание уже вторично и фактически обращается как отображение, голый рефлекс. Фихте ставит задачу: отыскать трансцендентальный закон, согласно которому рассудок есть как принцип образа нечто = x , так и принцип образа себя как принципиального бытия. И здесь мы можем напомнить о предпосылке тождества субъективного и объективного содержания: тождественное есть образующее (рассудок) и отображаемое (образ-объект); при любых раскладах рассудок есть образующий образность как таковую; образность (рассудочный образ) как результат трансцендентальной рефлексии есть в то же время источник *Spaltung*'а, но Фихте не проводит исследование закономерности *hiatus*'а. Фихте исследует и отыскивает в имманентном бытии рассудка законы и принципы тетических актов, заполняющих проявляющиеся лакуны, *hiatus*'ы на разных уровнях чистого сознания, но он так и не проводит анализ понятия (ведь фиксация *Spaltung*'а возможна при условии его явленности, следовательно, должен быть образ раскола, но его очевидность как раз не может быть поставлена перед сознанием ввиду того, что понимание образа есть в то же время полагание бытия в образе) *hiatus*'а. Непредметное различие возможно из рефлексивности, однако требуется своего рода обратная сторона синтеза рефлексии. Диого Феррер удачно формулирует связь между себяпониманием рассудка и образом бытия: «*A forma mais clara desta separação será estabelecida na auto-compreensão da imagem como diferença do ser, auto-compreensão da imagem, ou do eu, como pura negação, ou como nada, o que significa, como a forma da pura reflexão*» [5]³⁴.

Можно выдвинуть вопрос - верно ли то, что утверждением "не существует нететического сознания" устанавливается гарантия необходимого пребывания рефлексивной структуры сознания? Если сознание всегда несёт в себе тетические определения, а рефлектирующее сознание не есть без полагания рефлектируемого сознания и его содержания, то как можно отрицать за сознанием сущностно рефлексивную структуру? По уже изложенному мы предоставляем обдумать этот вопрос самостоятельно.

Следует также дать комментарий к понятию трансцендентального поля (нерефлексивному сознанию второй степени у Сартра) и ошибочности приравнивания его а-субъективному единству трансцендентального сознания "до" дистинкции субъект/объект. Несмотря на благоприятный характер интуиции Годдара, внутренняя логика нашего комментария скорее направляет нас в противоположную сторону. Нами установлено, что: а) неполагающее сознание потивосмысленно, следовательно, б) структурная рефлексивность не может не быть учреждением различия субъект/объект (конечно, под словом "структурный" мы имеем ввиду не инвариантность, а вариативный набор модификаций, осуществляющихся на различных уровнях сознания, поэтому, только из положенности субъекта и объекта возникает дальнейшее различие формы и содержания,

³⁴ «Наиболее четкая форма этого разделения устанавливается в самопонимании образа как отличия от бытия, в самопонимании образа, или самости, как чистого отрицания, или небытия, т.е. как формы чистой рефлексии».

ведь, как нам тоже стало известно, формальные различия как интеллигибельные основания имманентной фактичности являются конститутивными феноменами образного бытия (рассудка, трансцендирующего/проецирующего предметность), далее, в) именно в силу двух этих аспектов мы можем, пользуясь наработками Годдара, подправить отчасти верное соотнесение трансцендентального поля Сартра, плана имманенции Делёза и чистого рассудка у Фихте тем, что они имеют то общее, что каждое не само-конструируется в анонимном акте абсолютного “пассивного” синтеза, но само-дифференцируются в форму потока генезиса прото-фактических различий, обуславливающих возможность самосознания.

Уровень рефлексивности подразумевает абсолютную возможность самосознания. На нём рассудок открывается на свои конститутивные акты в качестве раскалывающего и синтезирующего себя же в образе, рефлексе своих полагающих актов, но не видит себя в качестве понимающего деятельность полагания как полагания первоначальных различий.

Заключение. Проблема Spaltung’a в WL 1813 была выявлена нами в комментариях к некоторым, как мы думаем, важнейшим фрагментам, в результате которых понятие образа было продемонстрировано в корреляции полагания/понимания. Проблематичность учения об образе и анализе Spaltung’a заключается в рефлексивном смещении генетического анализа в сторону конституирования синтетического единства образа и бытия. В конце мы можем сделать допущение, согласно которому единственно релевантным подходом к не только имплицитно включённым в WL конститутивным проблемам, но и ко всей линии трансцендентальной философии может быть подход Молчанова как единственно релевантный аналог итогов настоящего комментария. Возможно, присоединяясь к философской позиции Фихте и помещая себя на один уровень с ней, стоило бы отметить общий для Молчанова и, к примеру, Делёза реалистический способ мыслить Различие, состоящий в установлении в качестве отправной точки некое в-себе различаемое бытие, пускай и в имманентном бытии рассудка. Всё же, не осуществляется ли на уровне прото-конструирования имманентной фактичности рассудка тот самый трансцендентальный опыт различения, над тематическим схватыванием которого трудились Эдмунд Гуссерль, Делёз, Деррида и Виктор Молчанов? Как возможно мыслить чистый акт различения без возникающего синтеза в рефлексивной складке субстантивированного сознания и предметного коррелята (исток такого вопрошания можно расположить в V Эннеаде Плотина)? В результате нашего комментария мы вывернули с исчезающих троп (дело философии как истории философии не в упрямом следовании по уже вытоптанному маршрутам от данного под рукой к не-данному основанию нашего обладания, а в том, чтобы продраться через латеральные кушеры в обход установленному) единства на путь Различия, сущностные свойства которого располагаются в пределах трансцендентального сознания как полагающего различие предметности и собственных модификаций как коррелятов “этой” предметности.

Таблица синтетических периодов:

Уровень	Формула	Локус hiatus'а
Фактичности	$\frac{B^3}{BS - B}$	Между образным бытием и созерцательным образом (Abbilden)
Рефлексивности	$\frac{BS}{B(BW) - B(SW)}$ ↓	Между образом образной сущности и образом бытийной сущности

Пояснение к таблице:

B - образ (Bild)

BS - образное бытие (Bildsein)

BW - образная сущность (Bildwesen)

SW - бытийная сущность (Seinwesen)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант И. Критика чистого разума. М. 1994. 591, [1] с.
2. Hurlpolite J. Figure de la pensee philosophique. Presses universitaires de France. 1971. 526 p.
3. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. СПб. 2016. 495 с.
4. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. СПб. 2006. 224 с.
5. Ferrer D. Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805. In: Revista de Estud(i)os sobre Fichte. 2019. № 19. [Электронный ресурс]. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1251> (дата обращения: 09.03.2024).
6. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб. 2006. 619 с.
7. Фихте И. Г. Произведения 1806-07 гг. СПб. 2015. 256 с.
8. Фихте И.Г. Наукоучение 1801-го года. М. 2000. 192 с.
9. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. СПб. 1993. 687 с.
10. Goddard J.-C. 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-423.htm> (дата обращения: 09.03.2024).
11. Ипполит Ж. Логика и существование: очерк логики Гегеля. СПб. 2006. 318 с.
12. Фихте И.Г. Второй курс лекций по Наукоучению 1804 года. СПб. 2021. 415 с.
13. Schnell A. L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: Archives de Philosophie. 2009. № 3. Vol. 72. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm> (дата обращения: 09.03.2024).
14. Bertinnetto A. Imaginación, (per)formatividad, (improvis)acción: filosofía de la imagen, filosofía como imagen en el pensamiento de Fichte. In: Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea], 2020. № 20. [Электронный ресурс]. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1461> (дата обращения: 09.03.2024).
15. Breazeale D. Fichte's nova methodo phenomenologica: On the Methodological Role of 'Intellectual Intuition' in the Later Jena Wissenschaftslehre. In: Revue Internationale de Philosophie. 1998. №. 206 (4). V. 52. P. 587–616. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.jstor.org/stable/23955611> (дата обращения: 09.03.2024).
16. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. М. 2007. 456 с.

17. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М. 2011. 160 с.
18. Хайдеггер М. Гегель. Негативность. Разбирательство с Гегелем. СПб. 2015. 319 с.
19. Ferrer D. Teoria do conhecimento e experiência dialéctica na Introdução à Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: *Studia Hegeliana*. 2018. Vol. IV. P. 153-166. [Электронный ресурс]. URL: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/600577> (дата обращения: 09.03.2024).
20. Schnell A. «Phénomène» et «Construction» (I). La «genèse» fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink. In: Goddard J.-C., Maeschalck M. Fichte: la philosophie de la maturité. T. III: Confrontations et interprétations. Toulouse. 2017. P. 83-106. [Электронный ресурс]. URL: <http://books.openedition.org/europhilosophie/346> (дата обращения: 09.03.2024).

REFERENCES

1. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow. 1994. - 591, [1] p. (In Russian)
2. Hyppolite J. *Figure de la pensée philosophique*. Presses universitaires de France. 1971. 526 p.
3. Heidegger M. *Nemetskii idealizm (Fichte, Schelling, Hegel) i filosofskaya problematika sovremennosti* [German Idealism (Fichte, Schelling, Hegel) and philosophical problems of modernity]. Saint-Petersburg. 2016. 495 p. (In Russian)
4. Husserl E. *Ideia fenomenologii: Piat' lektzii* [The Idea of Phenomenology: Five Lectures]. Saint-Petersburg. 2006. 224 p. (In Russian)
5. Ferrer D. *Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805*. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. 2019. № 19. [Electronic resource]. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1251> (accessed: 09.03.2024).
6. Fichte I. G. *Sistema ucheniia o npravakh soglasno printsipam naukoucheniia; Naukouchenie 1805 g.; Naukouchenie 1813 g.; Naukouchenie 1814 g* [The system of the doctrine of morals according to the principles of Science of Knowledge; Science of Knowledge 1805; Science of Knowledge 1813; Science of Knowledge 1814]. Saint-Petersburg. 2006. 619 p. (In Russian)
7. Fichte I. G. *Proizvedeniia 1806-07 gg* [Works 1806-07]. Saint-Petersburg. 2015. 256 p. (In Russian)
8. Fichte I.G. *Naukouchenie 1801-go goda* [Science of Knowledge 1801]. Moscow. 2000. 192 p. (In Russian)
9. Fichte I. G. *Sochineniia v dvukh tomakh*. T. 1. [Works in two volumes. V. 1.]. Saint-Petersburg. 1993. 687 p. (In Russian)
10. Goddard J.-C. 1804-1805. *La désubjectivation du transcendantal*. [Electronic resource]. URL: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-423.htm> (accessed: 09.03.2024).
11. Hyppolite J. *Logika i sushchestvovanie: ocherk logiki Gegelia* [Logic and existence: an essay on the Hegel's logic]. Saint-Petersburg. 2006. 318 p. (In Russian)
12. Fichte I.G. *Vtoroi kurs lektzii po Naukoucheniiu 1804 goda* [Second Course of Lectures on the Science of Knowledge of 1804]. Saint-Petersburg. 2021. 415 p. (In Russian)
13. Schnell A. *L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen*. In: *Archives de Philosophie*. 2009. № 3. Vol. 72. [Electronic resource]. URL: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm> (accessed: 09.03.2024).
14. Bertinetto A. *Imaginación, (per)formatividad, (improvis)acción: filosofía de la imagen, filosofía como imagen en el pensamiento de Fichte*. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 2020. № 20. [Electronic resource]. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1461> (accessed: 09.03.2024).
15. Breazeale D. *Fichte's nova methodo phenomenologica: On the Methodological Role of 'Intellectual Intuition' in the Later Jena Wissenschaftslehre*. In: *Revue Internationale de*

- Philosophie. 1998. № 206 (4). V. 52. P. 587–616. [Electronic resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/23955611> (accessed: 09.03.2024).
16. Molchanov V. I. Issledovaniia po fenomenologii soznaniia [Investigations into the phenomenology of consciousness]. Moscow. 2007. 456 p. (In Russian)
 17. Sartre J.P. Transtsendentsiia Ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniia [The Transcendence of the Ego. An Outline of a Phenomenological Description]. Moscow. 2011. 160 p. (In Russian)
 18. Heidegger M. Gegel'. Negativnost'. Razbiratel'stvo s Gegelem [Negativity. Dealing with Hegel]. Saint-Petersburg. 2015. 319 p. (In Russian)
 19. Ferrer D. Teoria do conhecimento e experiência dialéctica na Introdução à Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: Studia Hegeliana. 2018. Vol. IV. P.153-166. [Electronic resource]. URL: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/600577> (accessed: 09.03.2024).
 20. Schnell A. «Phénomène» et «Construction» (I). La «genèse» fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink. In: Goddard J.-C., Maeschalck M. Fichte: la philosophie de la maturité. T. III: Confrontations et interprétations. Toulouse. 2017. P. 83-106. [Electronic resource]. URL: <http://books.openedition.org/europhilosophie/346> (accessed: 09.03.2024).