

## **СМЫСЛОВАЯ ГРАНИЦА МЕЖДУ АБСОЛЮТНЫМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫМ «Я» В ИГРЕ**

*Работа представлена кафедрой истории и философии науки  
Башкирского государственного университета.*

*Научный руководитель – доктор философских наук, профессор А. В. Лукьянов*

**В статье автор подчеркивает, что свободная, трансцендентальная игра реализует себя посредством надежды на более справедливое будущее и, кроме того, имеет потенции к практической реализации. Напротив, абсолютное начало в игре связано с «омертвлением» последней, с утратой ее как своеобразного жизненного пульса бытия.**

**The author of the article stresses that a free game realises itself by means of the hope for the more fair future and, besides, has potentialities for practical realisation. On the contrary, the absolute beginning in a game is connected with its loss as an original vital pulse of life.**

Вопрос об абсолютном измерении игры возникал перед философами, обеспокоенными предельными основаниями бытия и познания. «Абсолютное» в человеческом мире – все предельное, крайнее, родовое, всякий коррелят «относительного»; неизменяемое, непластичное, пребывающее в своих границах. В языке «абсолютное» есть некое «окончательное», то, что не допускает сомнений, истинное с точки зрения говорящего.

Абсолютное проявляется как определенное отношение субъекта к чему-либо и может быть как истинным, так и ложным, догматикой или сводом диалектических категорий в философии, злом или добром для человека.

Получается, что-то, что составляет суть каждого из нас, оказывается не только требующим особого игрового усилия, но и

прямо-таки недостижимым.

Игра не может и не должна выступать как «чистое и абсолютное» проявление человеческого «Я»; она несравненно шире и универсальнее его внутренних компонентов. В противном случае, т. е. в случае превращения игры в нечто абсолютное, игровая потенция разлетается на части, ибо жизнь человека слишком хрупка для того, чтобы выдержать Божественную полноту бытия, в том числе и игрового<sup>1</sup>.

Игра как свободная деятельность не должна быть чрезмерной. Иначе мы сталкиваемся с игрой как Абсолютом, который как бы «играет» с самим собой. При этом нравственность становится недействительной, поскольку ее главный «нерв» направлен на стремление к абсолютному, а не на его обладание.

Сущность «критической философии», замечает И. Г. Фихте, состоит как раз в том, что в ней устанавливается «некоторое абсолютное Я как нечто, совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое»<sup>2</sup>. Задача состоит в том, полагает Фихте, чтобы эта философия сделала последовательные выводы из данного основоположения; тогда «она становится наукоучением»<sup>3</sup>.

Фихте, как видим, хочет сказать, что различие между его и кантовским пониманием чистого единства самосознания есть лишь внешняя игровая видимость. В действительности же Кант стремился осуществить то же самое, что и он. «В критической системе, – пишет Фихте, – вещь есть то, что полагается в «Я»; в догматической же системе она представляет собою то, в чем полагается само «Я»<sup>4</sup>.

Фихте отождествляет Абсолют и абсолютное, стремится к тому, чтобы вывести из «неизвестного субъекта» Канта все содержание сознания. Тем самым абсолютное оказывается порождением исходного понятия «наукоучения», понятия «Я», в котором сливаются в одно-единое целое абсолютное «Я» и конечное «Я»; другими словами, Божественное и человеческое начала в личности. Именно абсолютное «Я» есть некое порождающее начало, субъект рефлексии. Конечно же, «Я», которое Фихте именуется также объектом рефлексии абсолютного субъекта, есть по существу своему сознание. Но первое невозможно без второго, и наоборот.

И. Кант придерживается иной позиции. Он полагает, что принцип самосознания не есть единственный. Поэтому его следует ограничить другим принципом, принципом сознания. Ведь «вещь в себе», против которой Канту было высказано столько упреков со стороны его современников, есть не что иное, как принцип сознания, как указание на данность иного «Я», Другого. Это Другое «Я» не может быть дедуцировано из самосознания, а дано наряду с самосознанием. Поэтому, как замечает П. П. Гай-

денко, признание вещи-в-себе есть по сути дела признание того, что «наше сознание нам дано, что оно есть и что мы не знаем, почему и каким образом оно возникло»<sup>5</sup>.

Фихте, как видим, желает освободить кантовское учение об абсолютном от дуализма. Игра, необходимо заметить, также не терпит дуализма. В ней важна целеустремленность, т. е. устремление к какому-то одному началу. «Наукоучение» выстраивается как монистическая система, исходящая из идеи самосознания. Последнее выступает тем самым в качестве универсального начала философского мышления, содержащего в себе и «Абсолют», и «абсолютное», но такая идея противозаконна, ибо из самосознания невозможно вывести и природу, и сознание, которое экзистенциально и обладает непреходящей, ниоткуда не выводимой ценностью. Скорее всего, абсолютное «Я» есть жизненная, игровая сила Абсолюта (особенно если понимать под Абсолютом Бога). Экзистенциальная философия не есть рефлексия; она есть преодоление того, что представляется нашему разумению непреодолимым. «Для Бога, – неустанно повторяет Кьеркегор, – нет ничего невозможного»<sup>6</sup>. Возможности «определяются не вечными истинами, вписанными мертвой или мертвящей рукой в строй мироздания, возможности во власти живого, всесовершеннейшего существа, создавшего и благословившего человека»<sup>7</sup>. Но возможность лишь тогда возможность, если она желанна, если она обладает игровой природой. В желании человеку дана потенциальная свобода, и именно данная свобода составляет наивысшую ценность. Ведь человек не должен превращать себя в машину (даже для того, чтобы мыслить). Смысл жизни состоит, вероятнее всего, не в том, чтобы без конца удовлетворять свои желания, а в том, чтобы иметь их (тут, безусловно, есть момент игры). Абсолютное «Я» указывает как раз на чистую потенциальность желания, на способность человека обладать свободой выбора, начинать и одновременно не начинать новый творческий

процесс, т. е. играть. При этом сам выбор свободы «не означает смерти желания, но, напротив, есть углубление и усиление, доведение до совершенства способности желания»<sup>8</sup>. Абсолютное «Я» в этом плане есть постоянная устремленность к такой красоте, которой еще никогда не было. Абсолютное есть Эрос, творческая игра Абсолюта. Оно именно потому «ничем высшим не определяется», что означает вечный «генезис», становление «бесконечной субстанции самосознания». Основное кредо трансцендентального идеализма Фихте состоит в том, что он поднимает до Абсолютного само непосредственное сознание в качестве первоисточника и хранителя игровой истины. В Абсолютном проглядывается абсолютное сознание как единство всего возможного сознания; необходимо также заметить, что Фихте не удовлетворяется чисто идеалистической системой. В этой системе абсолютное «Я» предстает как Абсолют, из которого выводится все прочее<sup>9</sup>. Именно так смотрят на наукоучение всего его друзья и враги. Однако на самом деле речь идет о более высоком понятии.

Фихтевский трансцендентальный идеализм отличен по своей природе от чистого идеализма. Тот, кто стоит на точке зрения «наукоучения», ни в абсолюте, ни в фактичности феноменологического существования, а в точке единства обоих. Истинное знание должно, таким образом, быть раз-

вернуто именно вокруг идеи созидания «Я». Для Канта абсолютный субъект есть не известный, а, в сущности, игровой субъект, ибо в игре есть тайна. Конечно, в этом ощущается особый Эрос (человек счастлив от предвкушения встречи с неизвестным, но прекрасным «Я»), но Эрос Фихте все же иного плана. Этот Эрос живет лишь тем, что существует только в вечном движении, развитии, развертывании того таинственного и прекрасного, что есть в самосознании, в мысли. Мы счастливы даже не тем, что мыслим, а тем, что мыслим о том, что мы мыслим. Эрос и мысль, экзистенция и сознание лишь в том случае достигают объединения, когда находятся в вечном движении, самодвижении. Когда я «приподнимаюсь» над своими мыслями и размышляю над тем, хорошо ли я мыслю мир?, то это и есть наивысший творческий Эрос. Поскольку мысль только и делает нас подлинно счастливыми, так как в пространстве мысли мы раскрываем не столько свои возможности, сколько их потенциализируем, но потенциализируя, мы тем самым отдаляем предмет нашего желания от чувства, в результате чего избегается не только пресыщение, как необходимое следствие полного удовлетворения животной потребности, но возникает чувство новизны желанного, к которой человек постоянно стремится всеми своими силами. Игра как раз и рождает эту новизну.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Лукьянов А. В. Идея метакритики чистой любви (Философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). Уфа, 2001. С. 226.

<sup>2</sup> Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 104.

<sup>3</sup> Там же. С. 104–105.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. С. 48.

<sup>6</sup> Шестов Л. Памяти великого философа // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 157.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Мальцева А. П. Желание как философско-методологическая проблема // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 77.

<sup>9</sup> Girndt H. Das «Ich» des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804 // Fichte-Studien. Ив. 10. Amsterdam – Atlanta, Ga, 1997. S. 324.