

Кьеркегор, Фихте и субъект идеализма

Майкл О'Нил Бёрнс

Старший преподаватель, факультет философии,
Университет Западной Англии.

Адрес: Frenchay Campus, Coldharbour Lane, BS16 1QY Bristol, UK.

E-mail: michael2.burns@uwe.ac.uk.

Ключевые слова: Кьеркегор; Фихте; субъективность;
немецкий идеализм.

Философские и религиозные работы Сёрена Кьеркегора часто прочитываются как абсолютно антисистематические и антиидеалистические. В противовес этому предлагаемое эссе утверждает, что философский проект Кьеркегора может быть лучше всего понят в качестве критической апроприации немецкого идеализма. Опираясь на прочтение текста Кьеркегора «Йоханнес Климакус», автор статьи показывает, что Кьеркегора интересует вопрос о том, каково значение философии немецкого идеализма (и что в ней стоит на кону) с точки зрения динамического развития субъективного сознания. Параллельно с этим он обращается к работам Фихте, чтобы разъяснить, каким образом этот интерес к жизни индивидуального субъекта помещает Кьеркегора в фихтеанскую традицию, а стало быть, в традицию, идущую из немецкого идеализма.

В статье предлагается систематическое прочтение этой преемственности между Кьеркегором и проблематикой немецкого идеализма, а также утверждается, что такая интерпретация не только лучше укореняет кьеркегоровский проект в философском контексте XIX века, но и утверждает Кьеркегора в качестве важного предшественника современных теорий субъективности в континентальной философии. В заключении выдвигается предположение, что только на основании нового прочтения Кьеркегора сквозь призму концептуальной парадигмы немецкого идеализма можно увидеть, насколько кьеркегоровская мысль на самом деле значима в контексте споров о природе субъективности (и, в частности, субъективности политической) в современной философии.

I

ЗАДАВАЯ вопрос, как понимать традицию немецкого идеализма в XXI веке (и какого рода новую жизнь она сегодня обретает и за счет каких ресурсов), мы не сразу вспоминаем имя датского философа Сёрена Кьеркегора. Начать с того, что Кьеркегор не был ни немцем, ни (как считается) идеалистом и его наследие тесно ассоциируется с религиозным и экзистенциальным отвержением тотализирующей метафизики абсолютного идеализма на манер Гегеля. Кьеркегор, говорят, — протоекзистенциалистский критический мыслитель, которого мало волнует вопрос о систематическом описании — структуры ли сознания или формально-онтологических проблем. Не говоря уже о том, что мысль Кьеркегора, как часто утверждают, прежде всего религиозна по своему характеру, что позволяет исключить его из ряда мыслителей, стремящихся постичь реальное — субъекта и действительность — в духе систематического идеализма.

Такое прочтение, впрочем, проблематично. Прежде всего, те, кто противопоставляет работы Кьеркегора систематическим задачам немецкого идеализма (Фихте — Шеллинга — Гегеля), игнорируют сам философский дух его произведений. Кьеркегор не только находится в огромном долгу перед мыслью немецкого идеализма, но и поднимает в своих работах те же системные вопросы, только в смещенной перспективе. Он, разумеется, полемизирует со многими философскими тенденциями в немецком идеализме, но только посредством этого критического усвоения его собственная постидеалистическая (и тоже систематическая) философия становится возможной¹.

Часть вины за традиционное прочтение связи между Кьеркегором и идеализмом может быть возложена на их стилистические

Перевод с английского Кирилла Александрова.

1. Как говорят об этом Лорэ Хюн и Филип Шваб, «Кьеркегор придает форму собственной философии именно посредством критической реакции на идеализм» (*Hühn L., Schwab P. Kierkegaard and German Idealism // The Oxford Handbook of Kierkegaard / Lippitt J., Pattison G. (eds). Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 55*).

различия. Тогда как Гегель излагает свою философию строго систематически, расставляя по порядку сознание, логику, природу и государство, Кьеркегор заигрывает со множеством художественных стилей. Отказываясь от объективного (внешнего) описания идеальной онтологической структуры, Кьеркегор изображает ее с точки зрения самого индивидуального субъекта — иначе говоря, это внутреннее изложение. Но даже тут, хотя можно было бы считать это полным стилистическим расхождением с немецким идеализмом, стиль Кьеркегора и вопрос о том, в чем значимость и смысл идеализма с точки зрения отдельного субъекта, на самом деле говорит о принадлежности Кьеркегора к другой традиции внутри немецкой идеалистической философии — традиции, примыкающей к Фихте и его работе «Назначение человека», с которой Кьеркегор был знаком².

Другими словами, расхождение между Кьеркегором и немецким идеализмом — не радикальное онтологическое или систематическое несогласие, но, скорее, вопрос перспективы и стиля. Гегель (и в меньшей степени — другие немецкие идеалисты) стремится артикулировать динамику Абсолюта в виде объективного, или внешнего, описания духа или природы, в то время как кьеркегоровский стиль выдвигает на первый план отношение индивидуального философствующего субъекта к систематической мысли, как оно явлено в ходе становления сознания этого субъекта. И хотя структурирующие изложение концептуальные схемы остаются во многом схожими, у Кьеркегора становление понятийной мысли представлено именно во внутренних моментах рефлексии субъекта. В частности, мы увидим, что Кьеркегор перформативно исполняет такого рода подход к идеализму в «Йоханнесе Климакусе», незаконченном и посмертно опубликованном тексте³. Стилистически это одно из наиболее художественных произведений Кьеркегора, но если читать его на тот же лад, что и фихтевское «Назначение человека», то станет явным, что в этом произведении Кьеркегор дает как раз экзистенциальное изложение значения идеализма с точки зрения динамики субъективного сознания.

2. Об отношении Кьеркегора к Фихте и его прочтении «Назначения человека» см.: Kangas D. J. G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence // Kierkegaard and His German Contemporaries / J. Stewart (ed.). Aldershot: Ashgate, 2009.
3. Kierkegaard S. Philosophical Fragments and Johannes Climacus / H. V. Hong, E. H. Hong (trans., eds). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Помимо проблемы отношения Кьеркегора к систематическим задачам немецкого идеализма, остается еще вопрос о религиозном характере кьеркегоровской мысли. В другой работе я подробно обосновал возможность нетеологической интерпретации Кьеркегора⁴, поэтому здесь я останавлиюсь на этом кратко и в той мере, в какой это связано с основной тематикой данной статьи. В первую очередь заметим, что многие религиозные моменты мысли Кьеркегора подаются им прежде всего как экзистенциальные или нравственные *решения* фундаментальных онтологических (или философских) проблем. Например, понятие веры может быть истолковано как в религиозном ключе, так и в качестве экзистенциального понятия, демонстрирующего, что индивидуальный субъект может браться за экзистенциальные проекты без гарантии успеха со стороны онтологии. При таком прочтении теологическая сторона дела, конечно, сохраняется, но эти экзистенциальные решения не ведут ни к какой ретроактивной теологической необходимости в том, что касается собственно философских проблем, анализируемых Кьеркегором (случайность, неуверенность, отчаяние, тревога и т. д.).

Помимо этого, следует отметить, что в изданных под псевдонимом произведениях Кьеркегор не работает с эксплицитно теологическим содержанием⁵. Религиозное в них — общая экзистенциальная структура без специального систематического наполнения. Именно поэтому ортодоксальные лютеране, современные католики и фанатичные христиане-евангелисты могут равным образом считать Кьеркегора «за своего». То есть, с одной стороны, такая специфика религиозного у Кьеркегора делает возможным многообразие теологических прочтений предлагаемых им экзистенциально-религиозных решений, но, с другой стороны (и это более важно), позволяет понять, что речь при этом идет о религиозных решениях именно философских проблем, завещанных систематической онтологией немецкого идеализма.

В противовес прочтениям, объявляющим кьеркегоровскую мысль неотъемлемо теологической в самом своем основании или абсолютно противопоставляющим философские проекты Кьеркегора и немецкого идеализма, я утверждаю, что мысль Кьеркегора развивается через критическое повторение ключевых идей немец-

4. Burns M. O. Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectic. L.: Rowman & Littlefield, 2015.

5. См.: Stewart J. Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth and Twentieth Century European Philosophy. L.; N.Y.: Continuum, 2010.

кого идеализма. В то же время Кьеркегор расходится с традиционно понимаемым идеализмом, выдвигая на передний план онтологию действительной, живой человеческой жизни, а не концептуальный анализ жизни в формальном ключе. Читая Кьеркегора параллельно с идеалистической антропологией Фихте, мы явно увидим этот ход в сторону онтологии живой деятельности, которая может быть в том числе деятельностью политической. Тем самым историческое прочтение Кьеркегора на фоне немецкого идеализма оказывается релевантным и в свете современных дискуссий в континентальной философии, в особенности в вопросе об использовании теоретических ресурсов немецкого идеализма в целях утверждения политического действия. Одновременно, как будет отмечено в заключении, это прочтение Кьеркегора в его отношении к идеализму примыкает к традиции рассмотрения жизни субъекта не только в деятельном или политическом, но и в определенном материалистическом контексте.

II

«Йоханнес Климакус» — незавершенная работа Кьеркегора, являющаяся одновременно одним из его наиболее художественных текстов и одним из наиболее философских. В ней рассказывается о молодом человеке Йоханнесе, сталкивающемся с философией и влюбляющемся в мысль, в частности в сам процесс (или акт) мышления. Это любовное отношение к мысли приводит его к одержимости моментом основания, или начала, философского мышления. Отношения между идеальностью и действительностью становятся в сознании Йоханнеса все напряженнее, и его одержимость идеей полного постижения Абсолюта заставляет его в итоге вовсе пренебречь любым несоответствием между идеальностью и природой. Йоханнес настолько влюбляется в возможность абсолютного познания идеальной структуры, лежащей за пределами явлений, что «идеальность становится его действительностью»⁶. При этом, хотя Йоханнес уверен, что конечная цель философской спекуляции заключается в абсолютном знании, согласно которому «все действительное разумно» (и которое во многом представляет собой пародию на датское гегельянство того времени), он оказывается не в силах решить проблему изначального основания спекулятивной мысли. Чтобы ретроактивно помыслить это основание, Йоханнес берется исследовать

6. Kierkegaard S. Op. cit. P. 124.

начало философии вообще и в результате формулирует: *философия начинается с сомнения*⁷.

Отметим, что одержимость и тревоги Йоханнеса как индивидуального философского субъекта служат тому, чтобы обнажить иронию, присущую, согласно Кьеркегору, употреблению понятия «действительность» в немецком идеализме. Эта ирония очевидна в том, как философ-идеалист путает понятийную и экзистенциальную действительность, считая, что понятийное мышление способно до конца постичь допонятийную экзистенциальную реальность, как если бы существовало однозначное и непрерывное отношение между мыслью и бытием, или идеальностью и действительностью. По Кьеркегору, именно ошибочное понимание действительности заставляет думать, будто с помощью концептуального мышления (опирающегося на внутреннюю логическую последовательность понятий) можно познать всю совокупность реальности (включая собственную экзистенциальную деятельность субъекта).

Но раз философия, согласно формулировке Йоханнеса, начинается с сомнения, что же делает возможным изначальный акт сомнения как таковой? Разбирая, что говорили об этом философы, Йоханнес приходит к заключению, что существует три разновидности философского понимания начала: начало может быть абсолютным, объективным или субъективным⁸. Абсолютное начало — это абсолютный дух (абсолютное понятие), объективное — абсолютно неопределенное бытие (природа), а субъективное — сознание (рефлексия). Каждое из них соответствует определенной разновидности немецкого идеализма, но рассмотрение их приводит Йоханнеса в отчаяние: он заключает, что ни одна из этих концепций не оставляет места для сомнения. Абсолютное начало исключает сомнение, поскольку абсолютный дух целиком совпадает с абсолютной структурой, и это совпадение не оставляет никакого промежутка или несоответствия, изнутри которых сомнение могло бы возникнуть. Объективное начало, будучи «абсолютно неопределенным бытием», соответствует дорефлексивной природе, предшествующей возникновению духа и, соответственно, какому бы то ни было противоречию между природными процессами и ментальными актами. Наконец, субъективное начало отождествляется Йоханнесом со своего рода самополаганием сознания, являющимся одновременно самопорождени-

7. Ibid. P. 132.

8. См.: Ibid. P. 149.

ем субъекта и в своей самотождественности также не оставляющим места — или различия — для того, чтобы субъект вообще мог сомневаться.

Рассмотрев эти точки зрения, Йоханнес задает вопрос: раз они неверны, то «с помощью какого же акта индивид может начать [философствовать]»?⁹ Что должно случиться, чтобы сомнение стало возможным? Ведь философы убедили Йоханнеса в том, что философия начинается с сомнения, а значит, если сомнение невозможно, то невозможна и философия. В частности, является ли сомнение чем-то, что индивид способен породить сам по себе, или для того, чтобы зародилось сомнение, нужно какое-то внешнее событие? Йоханнес приходит к выводу, что любая попытка постичь философский акт (сомнение) в качестве собственного основания (а это подразумевает понимание субъекта как непрерывного и самотождественного) оказывается несостоятельной. Философский акт не может быть непосредственно доступен сознанию как оно есть; чтобы философия стала возможной для самого индивида, необходимо *испытание* — нечто, что существует абсолютно вне активности самосознания. Это испытание создает условия, при которых сомнение и философия становятся возможными. С точки зрения систематики испытание представляет собой момент противоречия, открывающий пространство разрыва между реальностью и, по видимости, непрерывной самостью, так что именно внутри этого разрыва сомнение обретает возможность. С точки зрения онтологии испытание есть бездна (*abyss*), открывающаяся между самостью и основанием самости, и эта их отделенность друг от друга обеспечивает возможность сомнения.

Испытание может быть понято как то, что разрывает непрерывность диалектического процесса, посредством которого бытие и мышление легко и без остатка синтезируются в целостную концептуальную структуру, — ведь именно так зачастую трактуются систематические задачи немецкого идеализма. В то время как в таком прочтении идеализма мышление и бытие начинаются с момента их взаимной непрерывности и заканчиваются им же, в кьеркегоровской концепции с ее сдвигом в сторону субъективного опыта философия начинается с испытания и испытанием же заканчивается, что на практике означает отсутствие какой бы то ни было окончательной завершенности. Кьеркегор не имеет ничего против логической последовательности в области

9. Ibid. P. 150–151.

понятий, но он категорически против представления о том, что эта последовательность без разрыва присуща реальности как таковой. Это ведь то самое неверное представление о действительности, которое, согласно Кьеркегору, иронически сбивает субъекта с толку.

Йоханнес, таким образом, продвинулся в понимании генезиса философского акта; начав с утверждения, что «философия начинается с сомнения», он приходит к тому, что для самой возможности своего начала «философия требует испытания»¹⁰. В то время как первое утверждение подразумевает лишь автономный акт единичного философского субъекта, пребывающего в сомнении, во втором речь идет о чем-то внешнем по отношению к субъекту, что необходимо для самой возможности как спекулятивной философии, так и сомнения. Уже здесь можно отметить, насколько кьеркегоровская внутренняя критика субъекта идеализма схожа с той, которую мы находим у Фихте. Как пишет Фихте в «Наукоучении» 1804 года, «жизнь стала исключительно исторической и символической, в то время как реальную живую жизнь трудно найти»¹¹. Фихте критикует здесь разновидность идеализма, превращающую жизнь (и в частности, жизнь отдельного субъекта) в одно только историко-символическое понятие в ущерб действительной жизни, которой живет индивидуальный философский субъект. Ни у Кьеркегора, ни у Фихте эта критика не направлена против структуры идеалистической философии как таковой, но именно против смещения понятийной завершенности и незавершенного опыта действительного существования. К параллели между Фихте и Кьеркегором я ниже еще вернусь.

До сих пор кьеркегоровский анализ был преимущественно экзистенциальным. Теперь Кьеркегор переходит к рассмотрению онтологических условий описанной им экзистенциальной ситуации. При этом еще в большей степени обнажается и степень его зависимости от проекта немецкого идеализма, который он критически реартикулирует. Йоханнес спрашивает: «Какой должна быть природа существования, чтобы сомнение было возможным?»¹² Иначе говоря, он ставит вопрос об онтологических условиях экзистенциальной возможности сомнения, или о различии

10. Ibid. P. 158.

11. Fichte J. G. The Science of Knowing / W. E. Wright (trans.). Albany, NY: State University of New York Press, 2005. P. 21.

12. Kierkegaard S. Op. cit. P. 166.

между *возможностью* сомнения и его *производством*¹³. Согласно Йоханнесу, возможность сомнения существенна для самой возможности человеческого сознания. Помимо прочего, в этом заключается и критика идеализма в той мере, в какой последний делает рискованное допущение, что человеческое сознание непосредственно способно к акту философствования и понятийному постижению Абсолюта в мышлении. Йоханнес понимает, что момент сомнения необходимо предшествует устроению спекулятивного сознания.

Первое состояние сознания, говорит Йоханнес, — это «непосредственное сознание», лишенное определенности и соотнесенности¹⁴. На данном этапе сознание может быть помыслено как непосредственное постижение собственной природы в отсутствие чего бы то ни было внешнего, что создавало бы возможность отношения. Эта форма сознания есть просто то, что она есть, без зазора между субъектом и объектом, внутренней и внешней реальностью. Возникновение возможности отношения ведет к устранению этой непосредственности, отношение же становится возможным, когда сознание соотнесено с чем-то, полностью ему внешним. Именно в этот момент, по Кьеркегору, становится возможной и неистинность (ложность), поскольку субъект и объект уже не находятся в непротиворечивом отношении друг к другу.

Непосредственность — это сама реальность, а опосредование — это слово, способное отменить непосредственность, в то же время предполагая ее. Непосредственное существование отлично от пространства языка, концептуализирующего непосредственность и создающего различие между вещью и ее концептуализацией. (Что соответствует и различию между экзистенциально-действительным и понятийным.) Как только непосредственность подвергается концептуализации в языке, непосредственное отношение самости к реальности исчезает — все теперь опосредовано

13. Отметим, что различие между онтологическим и экзистенциальным — одна из главных причин, по которым новый интерес к немецкому идеализму часто обходит стороной мысль Кьеркегора. Если принимать во внимание только экзистенциальное измерение, Кьеркегор прочитывается в антиидеалистическом (и даже антифилософском) ключе. Но как только мы обращаемся к онтологическим условиям, делающим экзистенциальные понятия возможными, мы видим, что Кьеркегор с самого начала занят критической перестройкой систематической онтологии немецкого идеализма.

14. Ibid.

понятийностью, и именно возникающий здесь промежуток делает возможным отношение. Таким образом, непосредственность приравнивается к реальности-в-себе, а язык — к идеальности. Сознание в свою очередь не есть *ни* реальность, *ни* идеальность, но сама возможность противоречия, а затем и отношения между ними. Сознание становится возможным лишь через противоречие между реальностью и идеальностью, так как сознание и есть сама возможность их отношения — внутри реальности как таковой нет места сомнению. Излагая этот анализ сознания, Кьеркегор подчеркивает, что всегда именно *отдельный субъект* соотносит для себя идеальность и реальность. В противном случае сознание существует лишь в возможности.

Акт индивидуального субъекта состоит в раскалывании реальности и идеальности посредством концептуальной абстракции языка, а затем соотнесении их друг с другом в диалектической активности сознания. По Кьеркегору, условием действительного существования (а не просто концептуальной реальности) выступает *столкновение*, в частности столкновение идеальности с реальностью, происходящее в сознании. Поскольку его интересует именно субъект идеализма, Кьеркегор отмечает, что это столкновение по необходимости подразумевает «Я», а не случается само по себе.

Здесь Кьеркегор вводит важное различие между *сознанием* и *рефлексией*, проясняющее его критику определенных аспектов немецкого идеализма¹⁵. Многие философы-идеалисты, говорит Кьеркегор, принимают рефлексия, то есть акт абстрактной мысли, за сознание, на самом деле представляющее собой прежде всего усвоение (апроприацию) и деятельность (активность). Отличие рефлексии и сознания примыкает к различию между абстракцией и деятельностью; Кьеркегор, разумеется, на стороне последней, а идеализм слишком часто застревает на стороне первой. Кроме того, эта структура у Кьеркегора диалектична по своей природе. Как отмечает Йоханнес, категории рефлексии дихотомичны (идеальность — реальность). Благодаря рефлексии становится возможным отношение между этими категориями, но, покуда мы находимся в рамках рефлексии как таковой, это отношение остается лишь *возможным*, не *действительным*. Рефлексия создает условия для отношения, но не претворяет его в действительность, не будучи в состоянии «перейти» через промежуток между дихотомическими категориями в отсутствие третьего, которое сделало бы возможным не прямое отношение между ними.

15. См.: Ibid. P. 160.

В то время как категории рефлексии дихотомичны, категории сознания трихотомичны. Как указывает Кьеркегор, «сознание есть дух»¹⁶, а в мире духа все разделенное троично, не двоично. Дух есть то, что разделяет дихотомические категории (идеальность — реальность) с помощью языка. Не следует понимать это так, будто сознание — альтернатива рефлексии. Сомнение становится возможным благодаря возможности отношения, которую создает третья категория (дух), способная вызвать столкновение идеальности с реальностью. Поэтому сознание предполагает рефлексию, и это позволяет должным образом постичь как онтологические условия, так и экзистенциальную деятельность сомнения. Сомнение тем самым — знак того, что сознание и в самом деле возможно, поскольку акт сомнения предполагает возможность сознания, возникающую в рефлексии.

На различие между рефлексией и сознанием можно посмотреть и иначе — с точки зрения «интереса» субъекта. Хотя рефлексия и делает возможным отношение между реальностью и идеальностью, она остается незаинтересованной. Сознание же, будучи отношением, заинтересовано. «Интерес» (*interesse*) маркирует «бытие-между»¹⁷. Если мы обозначим чистую рефлексию как форму чисто объективного мышления, то сомнение — более высокая форма, так как, с одной стороны, предполагает объективное мышление, а с другой — обладает третьим, которое и составляет интерес сознания. Тут можно вспомнить цитату из Фихте и сказать, что рефлексия постигает жизнь в символическом и историческом смыслах, интерес же сознания направлен на действительную, живую жизнь индивидуального субъекта. Поэтому сознание, будучи заинтересованным, создает условия для действительного (и действующего, в том числе политически) субъекта, опровергая тот миф, будто субъект может в своей деятельности быть целиком рефльтирующим и объективным. Интерес необходим, чтобы перейти от пассивности к активности — от пассивности рефлексии к деятельности сознания.

По Кьеркегору, чтобы выйти за пределы сугубо объективного и систематического знания и прийти к деятельному и заинтересованному *существованию*, субъект должен обладать подлинным интересом к реальности. Систематическое знание не способно захватить жизнь, поскольку является незаинтересованным, в то время как сомнение основано на интересе. А поскольку в ос-

16. Ibid. P. 169.

17. Ibid. P. 170.

нове сомнения лежит действительный интерес, с сомнения начинается высшая форма существования, а не просто объективное мышление¹⁸. В терминах систематической онтологии это можно сформулировать так: рефлексия предполагает объективность и стабильность по обе стороны своей деятельности, сознание же возникает путем столкновения и противоречия и подразумевает их. Кьеркегор обращает здесь традиционное представление, согласно которому идеализм начинается с завершенности (или тотальности) и заканчивается ею: по Кьеркегору, и в начале, и в конце непосредственной формы сознания находятся противоречие и столкновение. Такое понимание сознания преодолевает идеалистическую форму рефлексии и, кроме того, имеет ключевое значение для живого опыта философского субъекта. Одна из важнейших категорий здесь — хорошо известная категория *повторения*¹⁹. Проследим теперь поэтому, как описанная структура сознания задает онтологические условия для экзистенциальной активности повторения.

Начнем с того, что, согласно Кьеркегору, повторение подразумевает наличие столкновения — в реальности как таковой повторение отсутствует, реальность просто *есть* в каждый момент²⁰. В идеальности тоже нет повторения; только когда идеальность и реальность соприкасаются, возникает возможность повторения. На уровне сознания повторение может быть понято как удвоение: момент действительности, возникающий из столкновения реальности и идеальности, удваивается внутри сознания²¹. Это столкновение — не нечто внешнее, что было бы отделено от деятельности сознания, но то, что происходит в нем самом. Сознание тем самым играет скорее дизъюнктивную, чем синтезирующую, роль, и эта дизъюнкция выступает необходимой предпосылкой любого синтетического акта. Единственный синтез, который здесь возможен, — это синтетический акт одномоментного сведения идеальности и реальности и удержания их вместе в данный момент, чисто субъективный акт, результатом которого никогда не может быть полное приведение мышления и реальности в непротиворечивое соответствие. Непротиворечивость *имеется* только в этот короткий миг, делающий возможным следующий акт повторения.

18. См.: Ibid. P. 170.

19. Этой категории посвящена одна из наиболее известных работ Кьеркегора: Кьеркегор С. Повторение. М.: Лабиринт, 1997 (здесь и далее ссылки на русские издания даны переводчиком. — Прим. пер.).

20. См.: Kierkegaard S. Op. cit. P. 170.

21. См.: Ibid. P. 171.

Диалектика сознания у Кьеркегора по своей структуре — расколота диалектика, и повторение означает ежемоментное опосредование этого раскола в единство, тут же возвращающееся к расколотости. В каждый момент повторения имеет место парадоксальный акт восстановления (единства), из которого возникает новая дизъюнкция, так как диалектика реальности и языка движется в обоих направлениях, а не только со стороны языка (в частности, языка логики). Этот концептуальный смысл повторения может быть сформулирован и так:

Форма этого повторения и его манера действия могут быть охарактеризованы в терминах операции, одновременно сохраняющей и обновляющей напряжение по отношению к изначальному событию — напряжение, порождаемое неснимаемым и в конечном счете непостижимым различием между тем, что вызывает повторение, и тем, что повторяется²².

Повторение — это категория, объясняющая возможность существования философского субъекта на фоне непостоянной и разорванной реальности. И хотя отношение Кьеркегора к Гегелю более сложно, чем то, каким его обычно представляют, и многое в кьеркегоровской систематике является по форме совершенно гегелевским, но в этом пункте Кьеркегор от Гегеля существенно отходит. Утверждать понятийную завершенность, существующую в области чистой мысли, — значит, по Кьеркегору, принижать индивидуальную деятельность живого субъекта, возможную только благодаря изначальной незавершенности и последующему столкновению, а вовсе не заключительному снятию. Тем самым первичной у Кьеркегора оказывается практическая сторона человеческого существования, что, в свою очередь, сближает его с Фихте:

Возражая таким образом Гегелю и его системе, Кьеркегор, однако, оказывается близок к позднему Фихте, который — в противоположность Гегелю — помещает именно практико-этическое измерение человеческого самоутверждения в центр своей мысли²³.

Важно здесь, таким образом, то, что критика гегелевской системы не превращает Кьеркегора во врага немецкого идеализма, но маркирует его близость к другой традиции — фихтеанской²⁴:

22. *Hühn L., Schwab P.* Op. cit. P. 79.

23. *Ibid.* P. 80.

24. Кроме того, следует, разумеется, отметить, что кьеркегоровская критика Гегеля основана на традиционном прочтении гегелевской диалекти-

Кьеркегор критикует эстетическую жизнь как извращенную форму жизни, которая на самом деле должна быть устроена иначе, — и именно Фихте следует признать тем, кто во многом предвосхитил этот фундаментальный мотив кьеркегоровской мысли²⁵.

III

Чаще всего мысль Кьеркегора рассматривали в ее отношении к Гегелю, реже — к Шеллингу, но именно взаимная близость Кьеркегора и Фихте — то, на чем я хотел бы здесь остановиться. Эта близость по-прежнему остается малоизученной, что во многом связано с короткими и пренебрежительными отзывами о работах Фихте у самого Кьеркегора. Хотя Кьеркегор и критикует понимание философии как науки в немецком идеализме, а стало быть, и систематические задачи фихтевской философии, но если отвлечься от этой стороны дела, то мы увидим, насколько на самом деле схожи их философские проекты, в том числе в своей практической направленности.

Как мы знаем, кьеркегоровская критика идеализма направлена не против систематической философии *вообще*, а против пренебрежения субъективной позицией индивидуального субъекта, практикующего спекулятивно-философскую мысль. Не будучи тотальной, эта критика направлена против представления, будто индивидуальный субъект способен достичь точки зрения абсолютной идеи. Кьеркегора, таким образом, занимает вопрос о том, *как* устроена идеалистически-спекулятивная мысль, а не только *что* она мыслит. Кьеркегор предлагает одновременно экзистенциальный и систематический анализ субъекта идеализма, дополняющий несубъективный анализ объекта спекулятивного рассмотрения.

Фихте выдвигает схожую критику некоторых видов идеализма в «Назначении человека» — работе, стилистически близкой к произведениям Кьеркегора. В ней Фихте подвергает нарративному анализу три формы философской и экзистенциальной деятельности: сомнение (ассоциируемое с чем-то наподобие Спинозистского детерминизма), знание (кантовская трансцендентальная философия) и веру (собственно фихтевскую разновидность идеализма).

ки, рассматривающем абсолютное знание как момент окончательного синтеза.

25. Ibid. P. 80.

Само положение веры как более высокой точки зрения по сравнению с абсолютным сомнением и абсолютным знанием (которые, по Фихте, ведут к отчаянию) заставляет вспомнить Кьеркегора, у которого вера также является ответом на отчаяние, порожаемое идеалистической мыслью²⁶. Впрочем, переводчик Фихте на английский решительно отвергает такую ассоциацию:

Использование слова «вера» не означает, что Фихте переходит здесь к ортодоксальной религиозности на манер Кьеркегора. Вера у Фихте — свободный (то есть теоретически не обосновываемый) акт разума, посредством которого нам становятся доступны те условия, при которых мы можем действовать и использовать наши интеллектуальные способности²⁷.

К счастью для нас, это противопоставление Кьеркегора и Фихте покоится на очень шатком, а может быть, и полностью несостоятельном основании. Во-первых, тут упускается из виду систематическая роль веры в кьеркегоровском анализе структуры субъективности — роль, которая вовсе не подразумевает впадения в ортодоксальную религиозность. Во-вторых, такого рода редукционистское прочтение закрывает возможность какого бы то ни было продуктивного сопоставления мысли Кьеркегора и Фихте. Между тем фихтевское различие между знанием и деятельностью в «Назначении человека» направлено против того же аспекта идеалистической философии, который критикует и Кьеркегор, отличая рефлексию (познание) от сознания (действия в ответ на знание). В формулировке Фихте: «Твое назначение заключается не только в знании, но и в *действиях*, согласных с этим знанием»²⁸. По Фихте, действие не просто дополняет стремление субъекта к знанию — как он настаивает, «ты существуешь для деятельности»²⁹. Понятие повторения также находит структурную параллель у Фихте: «Вера — не знание; она — решение воли придавать значение знанию»³⁰. Экзистенциальный смысл веры в практической философии состоит, в частности, в том, что вера позво-

26. См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти: изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения: написано Анти-Климакусом, издано С. Кьеркегором. М.: Академический проект, 2014.

27. Preuss P. Editor's Introduction // Fichte J. G. The Vocation of Man / P. Preuss (trans.). Indianapolis: Hackett, 1987. P. xi.

28. Фихте И. Г. Назначение человека // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 152.

29. Там же. С. 152.

30. Там же. С. 157.

ляет выйти из тупика субъективного отчаяния, в который заводят детерминизм и скептицизм. В равной степени можно сказать, что для Кьеркегора повторение — акт, с помощью которого субъект признает истинность некоторой формы знания и затем повторяет эту форму (и ее следствия) на экзистенциальный лад.

Такого же рода анализ субъекта идеализма, пусть и в более концептуальном виде, мы встречаем в «Наукоучении» 1804 года. Помимо прочего, Фихте стремится показать, что идеализм не может быть дан лишь объективно; он должен быть усвоен индивидом, желающим постичь понятийную структуру идеи. Фихте проводит здесь различие между *жизнью* как умозрительным понятием и *живой жизнью* как деятельностью отдельного субъекта. Вспомним: «Жизнь стала исключительно исторической и символической, в то время как реальную живую жизнь трудно найти»³¹. По Фихте, неправомерно смешивать постижение философской системы и действительную жизнь, а стало быть, задача состоит не просто в достижении систематического знания, но и в том, чтобы «заново самостоятельно пройти этот мыслительный путь»³².

Всякий индивид, согласно Фихте, должен «выполнить эти условия [истинности] внутри себя, прилагая к этому всю мощь усилий своего живого духа, после чего узрение случится само собой»³³. Субъективная сторона и деятельная вовлеченность играют важную роль в действительном философском знании — о чем говорится и в «Йоханнесе Климакусе» на примере того, как идеализм забывает о важности усвоения истины отдельным субъектом, что ведет к иронии и пренебрежению индивидуальной деятельностью. Это не означает, конечно, что у каждого из нас свой, отдельный Абсолют — это значит, что, если мы хотим уйти от исключительно символического и исторического существования и прийти к реальной жизни, необходимы индивидуальный опыт Абсолюта и его внутреннее усвоение. По словам Фихте, должно существовать «всеобщим образом применимое различие между реальным и только лишь понятием»³⁴.

Это различие равнозначно по Фихте различию между постижением и усвоением, где постижение есть история, а усвоение — живая жизнь³⁵. Здесь опять возникает промежуток между аб-

31. Fichte J. G. Op. cit. P. 21.

32. Ibid. P. 21.

33. Ibid. P. 22.

34. Ibid. P. 23.

35. Ibid. P. 24.

страктным понятием и соответствующей ему реальностью. Важно отметить, однако, что речь тут не идет о полном совпадении систематики Кьеркегора и Фихте. Между ними остается то важнейшее онтологическое различие, что, хотя они похожим образом толкуют отношение между индивидуальным субъектом и абсолютом, понимают они Абсолют по-разному. У Фихте Абсолют имеет во многом монистический характер; как он говорит, «абсолютно единое есть истинное и в себе неизменное, содержащее свою противоположность внутри себя»³⁶. У Кьеркегора же, напротив, абсолютное единство отсутствует и для самого Абсолюта характерна изначальная расколотость, как отсутствует и доступ к первичным онтологическим основаниям. Если говорить о немецком идеализме в целом, то Кьеркегор близок к Фихте в подчеркивании момента субъективного усвоения, в том же, что касается учения об Абсолюте, Кьеркегор значительно ближе к Шеллингу³⁷.

IV

Главное, что предлагает при таком прочтении Кьеркегор, — это идеализм, обладающий открытой или даже разорванной структурой. Мысль не начинается здесь с абсолютного синтеза и не завершается им; она начинается с испытания, через которое сперва нужно пройти. Эта открытая идеалистическая диалектика не отрицает гегелевскую философию, а переосмысливает ее, чтобы объяснить, зачем отдельный философский субъект приступает к собственному акту сомнения или мышления. Ввиду этой задачи кьеркегоровский постидеализм анализирует и систематизирует условия субъективной деятельности, а не просто структурные условия мысли как таковой. Тем самым идеализм из теории идеальных систематических структур превращается в теорию того, как идеальная структура создает условия для мысли и деятельности отдельного субъекта.

Если под живой жизнью и деятельностью субъекта понять в том числе политическую деятельность, то станет очевидным, что такая приоритизация деятельности имеет и социально-политическое измерение, позволяя нам увидеть Кьеркегора действия, а не только Кьеркегора уединенного религиозного отчаяния. Это

36. Ibid. P. 24.

37. Сравнительный онтологический анализ Кьеркегора и Шеллинга см.: Assister A. Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2015.

особенно важно в свете того, что значительная часть современной европейской философии, в частности философы, работающие с мыслью немецкого идеализма, уделяют большое внимание связи между теорией субъективности и политической деятельностью. У Кьеркегора мы находим анализ того, как всякая философия, попадающая в ловушку тотализирующего идеализма (такого, для которого значимо лишь умозрительное постижение объективных, в том числе политических, понятий), оказывается не в состоянии дать простор деятельности и субъективности. Недаром, скажем, Ален Бадью и Славой Жижек опираются не только на немецкий идеализм, но и на Кьеркегора, чтобы подчеркнуть значимость и актуальность теории субъективности, основанной на необходимости действия, для современной политической мысли. Можно сказать, что такие фигуры, как Бадью и Жижек, продолжают именно постидеалистический проект в кьеркегоровском духе.

Понимание Кьеркегором сознания как результата противоречия находит свой отклик и в материалистической философии Катрин Малабу, для которой «разумный материализм полагает, что природное противоречит самому себе, а мысль — плод этого противоречия»³⁸. Как мы видели, Кьеркегор укореняет способность человека к мышлению в столкновении, или противоречии, реальности с идеальностью и утверждает, что возможность философской спекуляции (деятельности) индивидуального субъекта представляет собой продукт этого столкновения. Вообще можно отметить, что современная континентальная материалистическая философия не столько преодолевает Кьеркегора, сколько раскрывает материальный характер того внутреннего противоречия, о котором говорит Кьеркегор и которое производит более-чем-материальную форму субъективности. Это позволяет иначе взглянуть и на некоторые традиционные проблемы, связанные с кьеркегоровским стилем. Например, та проблема, что Кьеркегор мыслит исключительно в духовных или романтических терминах³⁹, может быть разрешена, если мы истолкуем эти термины в материалистическом или даже нейробиологическом ключе. Такая современная переинтерпретация творческого повторения немецкого идеализма у Кьеркегора способна выступить своего рода

38. *Malabou C. What Should We Do with Our Brain?* N.Y.: Fordham University Press, 2008. P. 82.

39. См.: *Kierkegaard S. Concept of Anxiety* / H. V. Hong, E. H. Hong (trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

передаточным звеном между немецкой идеалистической философией и XXI веком.

В этой связи можно вспомнить пассаж из недавнего романа Ларса Айера «Исход» — истории о двух британских преподавателях философии, которых преследует вопрос о значении философии для страны, доведенной до истощения современным капитализмом. Они хотят написать работу о Кьеркегоре и политике, и многое из того, что их волнует, близко к тематике этой статьи, в частности вопрос о том, что Кьеркегор, будучи идеалистом, может предложить современной философской мысли. Персонаж по имени В. формулирует это в выражениях, этос которых близок предложенному здесь прочтению Кьеркегора:

В. захлопывает книгу Джосайи Томпсона «Кьеркегор», взятую им с библиотечной полки. Не нужно читать исследовательской литературы о Кьеркегоре, говорит он, второисточники способны лишь ввергнуть нас в страх перед тем, что мы должны сделать: переделать Кьеркегора по нашему образу. Мы должны свободно, как он мечтал, мечтать о Кьеркегоре, счастливо женатом на Регине, говорит В. О Кьеркегоре, понимавшем, что религиозная сфера не выше нравственной и что любовь к Богу на деле — любовь к другому человеку. Разве не мечтал В. о Кьеркегоре, который никогда не верил, что Христос в самом деле Спаситель или что мессианизм может быть понят как приход какого-то конкретного человека? О Кьеркегоре, верившем только в *мессианическую эпоху*?

Его Кьеркегор обращен к миру, говорит В. К политике! Его Кьеркегор — это Кьеркегор баррикад, чье отчаяние возгорелось огнем, чье внутреннее стало внешним, чья *религиозная* вера стала верой *нравственной*, стала *политической* верой⁴⁰.

Этот Кьеркегор — Кьеркегор нравственной и политической веры — и должен стать нашим Кьеркегором. Чтобы прийти к нему, нужно сделать ход, который многие исследователи сочли бы парадоксальным: переосмыслить Кьеркегора как идеалиста, повторяющего структуру немецкой идеалистической философии с точки зрения индивидуального субъекта. Такое переосмысление помогает уйти от прочтения, согласно которому работы Кьеркегора антиидеалистичны по своему содержанию и являются лишь ключевым этапом на пути к экзистенциализму, феноменологии и квазимиристической религиозной философии, и позволяет поставить Кьер-

40. Iyer L. Exodus. Brooklyn, NY: Melville House, 2013. P. 157.

кегора в один ряд с постидеалистическими мыслителями, поднимающими вопрос о следствиях немецкого идеализма для политической деятельности, материалистической мысли и человеческой практики. Кьеркегор при таком прочтении — не столько предшественник французского экзистенциализма (будь то в его католической или атеистической разновидности), сколько попутчик Маркса и младегегельянцев. Это позволяет не только иначе исторически контекстуализировать его мысль, но и выстроить иную генеалогию преемственности между кьеркегоровским критическим усвоением немецкой философии и такими постидеалистическими философскими тенденциями, как диалектический материализм, материалистическая диалектика и трансцендентальный материализм. Кьеркегоровская критика — и повторение — оказывается тем самым важной частью продолжающейся жизни немецкого идеализма.

Библиография

- Assiter A. Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2015.
- Burns M. O. Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectic. L.: Rowman & Littlefield, 2015.
- Fichte J. G. The Science of Knowing / W. E. Wright (trans.). Albany, NY: State University of New York Press, 2005.
- Hühn L., Schwab P. Kierkegaard and German Idealism // The Oxford Handbook of Kierkegaard / J. Lippitt, G. Pattison (eds). Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 54–85.
- Iyer L. Exodus. Brooklyn, NY: Melville House, 2013.
- Kangas D. J. G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence // Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome I: Philosophy / J. Stewart (ed.). Aldershot: Ashgate, 2009. P. 49–66.
- Kierkegaard S. Concept of Anxiety. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- Kierkegaard S. Philosophical Fragments and Johannes Climacus. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Malabou C. What Should We Do with Our Brain? N.Y.: Fordham University Press, 2008.
- Preuss P. Editor's Introduction // Fichte J. G. The Vocation of Man. Indianapolis: Hackett, 1987. P. vii–xiii.
- Stewart J. Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth and Twentieth Century European Philosophy. L.; N.Y.: Continuum, 2010.
- Керкегор С. Повторение. М.: Лабиринт, 1997.
- Керкегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2014.
- Фихте И. Г. Назначение человека // Он же. Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–224.

KIERKEGAARD, FICHTE, AND THE SUBJECT OF IDEALISM

MICHAEL O'NEILL BURNS. Senior Lecturer, Department of Philosophy, University of the West of England. Address: Frenchay Campus, Coldharbour Lane, BS16 1QY Bristol, UK. E-mail: michael2.burns@uwe.ac.uk.

Keywords: Kierkegaard; Fichte; subjectivity; German Idealism.

While the philosophical and religious authorship of Søren Kierkegaard is often said to be absolutely anti-systematic, and in particular anti-idealist in its orientation, this essay argues that Kierkegaard's philosophical project can in fact be best interpreted as offering a critical appropriation of the philosophy of German idealism. Through a reading of his text, *Johannes Climacus*, the author shows that Kierkegaard is interested in exploring the existential stakes of the philosophy of German idealism from the perspective of the dynamic development of consciousness. Along with this, he uses the work of J. G. Fichte to further show the manner in which this concern with the life of the individual subject places Kierkegaard in continuity with one of the key figures of German idealism.

Along with a systematic reading which places Kierkegaard in clear historical continuity with German idealism, the paper concludes by arguing that this idealist interpretation of Kierkegaard not only places his thought more clearly in a nineteenth century philosophical context, but equally that this reading can offer conceptual support to contemporary theories of subjectivity. In particular, the author argues that only by re-reading the work of Kierkegaard via the conceptual framework of German idealism can we bring his thought to life in a way that makes it absolutely crucial to contemporary philosophical debates on the nature of subjectivity and the political.

References

Assiter A. *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2015.

- Burns M. O. *Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectic*, London, Rowman & Littlefield, 2015.
- Fichte J. G. *Naznachenie cheloveka [Die Bestimmung des Menschen]*. *Sochineniia: V 2 t. T. 2 [Collected Works: In 2 vols. Vol. 2]*, Saint Petersburg, Mifril, 1993, pp. 65–224.
- Fichte J. G. *The Science of Knowing*, Albany, NY, State University of New York Press, 2005.
- Hühn L., Schwab P. Kierkegaard and German Idealism. *The Oxford Handbook of Kierkegaard* (eds J. Lippitt, G. Pattison), Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 54–85.
- Iyer L. *Exodus*, Brooklyn, NY, Melville House, 2013.
- Kangas D. J. G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence. *Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome I: Philosophy* (ed. J. Stewart), Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 49–66.
- Kierkegaard S. *Bolezn' k smerti [Sygdommen til Døden]*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2014.
- Kierkegaard S. *Concept of Anxiety*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980.
- Kierkegaard S. *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.
- Kierkegaard S. *Povtorenie [Gjentagelsen]*, Moscow, Labirint, 1997.
- Malabou C. *What Should We Do with Our Brain?*, New York, Fordham University Press, 2008.
- Preuss P. Editor's Introduction. In: Fichte J. G. *The Vocation of Man*, Indianapolis, Hackett, 1987, pp. vii–xiii.
- Stewart J. *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth and Twentieth Century European Philosophy*, London, New York, Continuum, 2010.