



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ФИХТЕ



МАНФРЕД БУР

Ф И Х Т Е



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»

Москва • 1965

1 Ф
Б 92

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Бур (Buhr), Манфред (р. в 1927 г.) — немецкий философ-марксист, заместитель директора Института философии Германской академии наук в Берлине, автор ряда работ по проблемам истории философии и современной буржуазной идеологии, один из редакторов „Philosophisches Wörterbuch“ (Leipzig, 1964). Советский читатель знает М. Бура по статьям, опубликованным в журнале „Вопросы философии“: „Немецкий экзистенциализм и рефашизация идеологии в Западной Германии“ (1962, № 12) и „Иоганн Готлиб Фихте“ (1964, № 2). Настоящая книга написана автором специально для издательства „Мысль“.

Перевод с немецкого *Я. Фогелера*.
Общая редакция и предисловие *А. Гульми*.

Мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля.

Фридрих Энгельс

Я хочу не только мыслить, я хочу действовать.

*Иоганн Готлиб
Фихте*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга напоминает о серьезном пробеле в нашей историко-философской литературе. Проводя большую работу по изучению немецкой классической философии, мы, однако, недостаточное внимание уделяем Фихте. Его произведения на русском языке — редкость, к тому же переведены даже не все основные работы мыслителя. В последние годы у нас появились брошюры и статьи, посвященные Фихте, но все же до сих пор нет фундаментального исследования его учения.

Путь к освоению теоретического наследия Фихте в течение долгого времени закрывал имевший широкое хождение тезис о мнимом антидемократизме мыслителя. Ценность книги М. Бура состоит прежде всего в том, что она рассеивает предубеждения в этой области. Автор обстоятельно говорит

о демократических взглядах Фихте, показывает, что в первый период своего творчества философ был приверженцем революционного образа действия. Имеются данные о том, что Фихте был связан с майнцскими якобинцами и с нетерпением ожидал занятия всей Германии французскими революционными войсками. Фихте предлагал свои услуги революционной Франции и даже намеревался переселиться в эту страну. «Мне не нужно никакого другого титула, кроме права называться французским гражданином, если только народ захочет дать мне его», * — писал он в одном из писем.

Немецкая реакция не могла простить Фихте революционных взглядов и ждала лишь повода для того, чтобы расправиться с молодым профессором-вольнодумцем. Такой повод представился в 1798 г., когда в иенском «*Philosophische Journal*», издававшемся Фихте, появилась атеистическая статья Карла Форберга «Развитие понятия религии». Фихте не был атеистом, он не разделял взглядов Форберга на религию, но счел возможным опубликовать его статью,

* *J. G. Fichte. Briefe.* «Reclam». Berlin, o. j., S. 113—114.

снабдив ее своим предисловием. Так возник знаменитый «Спор об атеизме», в ходе которого против Фихте было выдвинуто обвинение в безбожии. Дело закончилось тем, что после официального выговора правительства Саксонии Фихте вынужден был уйти из Иенского университета.

Изменение обстановки во Франции, превращение освободительных революционных войн в захватнические не могли не повлиять на умонастроение Фихте. Философ увидел теперь свою главную задачу в идейной борьбе с французской агрессией, в пробуждении национального самосознания немцев. Отсюда и отдельные отдающие национализмом высказывания, относящиеся к этому периоду, которые, однако, надо оценивать конкретно-исторически, с учетом задач борьбы за освобождение страны и единство народа. Следует при этом заметить, что Фихте никогда не был прусским казарменным «ура-патриотом». О его критическом отношении к прусским порядкам свидетельствует хотя бы следующий сатирический отрывок из диалога «Патриотизм и его противоположность» (1807). Один из участников диалога обращается к другому:

«А. Откровенно говоря, мне хочется, чтобы Вы пришли в другой раз. Сейчас пробило

пять. По моему распорядку дня это время отведено для занятий патриотизмом...

Б. Неужели это к спеху? Занятия патриотизмом? Как Вы осуществляете их?

А. Я узнаю, какие вышли новые указания и распоряжения, постигаю их мудрость и превозношу ее публично и громогласно.

Б. И Вы находите все эти указания только мудрыми и достойными похвалы?

А. Разумеется. Хороший патриот должен только хвалить и всегда хвалить, хвалить исключительно все, что у него есть. Если же вопреки ожиданию попадетс^я что-нибудь похвалы не достойное, то об этом надо помалкивать. Только таким образом возникает и укрепляется прекрасный союз любви и взаимного доверия между управляемыми и правительством, которому необычайно приятно слышать нашу похвалу и полагать, что она является выражением всеобщего настроения» *.

Несколько слов о характере субъективного идеализма Фихте. Пафос фиктеанства — активность, деятельность, причем деятельность не отдельного, изолированного инди-

* J. G. Fichte. Ausgewählte Texte. Berlin, 1962, S. 127.

вида, а совокупности людей. Термин *Я* не должен вводить в заблуждение. «Речь идет не обо мне,— писал Фихте,— если бы вообще дело было в моей личности, я мог бы заняться ею, не говоря об этом ни одному человеку. И вообще для мира не имеет значения и не составляет события вопрос о том, что мыслит и чего не мыслит отдельная личность. Мы как всецело ушедшая в понятие и в абсолютном забвении наших индивидуальностей слившаяся в единое мышление община... вот кто желал мыслить и исследовать, и именно об этом *Мы*, а отнюдь не о своем *Я*, думаю я» *.

Может показаться парадоксальным, но субъективному идеализму Фихте чужд индивидуализм, более того, мысль философа направлена на подчинение индивида общественному целому. Отсюда его явные симпатии социалистическим идеям, отсюда его твердое убеждение в том, что вечный мир на земле может быть достигнут путем соглашения между государствами при условии «равновесия имуществ», т. е. после радикального преобразования существующих экономических отношений.

* *И. Г. Фихте*. Основные черты современной эпохи. Спб., 1906, стр. 219.

Фихте созвучен нашему времени многими своими идеями, но, пожалуй, больше всего своим стремлением создать систему диалектического мышления. Отдельные диалектические мысли высказывались и до него. Учитель Фихте Кант сделал, например, поразительное открытие: он удостоверился в том, что мышление человека, стремясь проникнуть в сущность вещей, с неизбежностью наталкивается на противоречия, однако последние Кант воспринял как свидетельство бессилия разума. Фихте полностью оценил творческую роль принципа противоречия и впервые в истории философии попытался развернуть систему диалектических категорий, построенную на этом принципе. В какой мере это ему удалось, читатель узнает из книги М. Бура, живо и обстоятельно излагающей основные принципы учения И. Г. Фихте. Не приходится сомневаться, что советский читатель по достоинству оценит эту работу молодого немецкого марксиста, уже известного в нашей стране по ряду других научных публикаций.

А. Гулыга

ВВЕДЕНИЕ

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) — один из выдающихся философов, социально-критических и гуманистических мыслителей немецкой буржуазии периода ее прогрессивного развития. Его творчество относится в основном к лучшим достижениям классической буржуазной немецкой философии. Его взгляды, идеи и цели выходят за рамки остальных общественных отношений в Германии на рубеже XVIII — XIX вв. Причина этого заключается в том, что Фихте, как и другие прогрессивные представители классической буржуазной немецкой философии и литературы, ориентировался в своем отношении к общественным проблемам времени на тот новый период развития буржуазного общества, начало которому было положено Французской революцией. Включив ее проблемы и идеи в свои философские, общественно-политические и исторические исследования, Фихте сумел высказать такие идеи, которые благодаря их критической, гуманистической направленности, правда во многом еще утопи-

ческой и иллюзорной, предвосхищают уже более высокую ступень общественного развития.

Год рождения Фихте совпадает с событием, которое является символическим для всего его дальнейшего развития: в этом же году вышел «Общественный договор» Руссо. Идеи «Общественного договора» в дальнейшем оказали глубокое влияние на мышление Фихте, их практическое осуществление в государстве якобинцев периода Французской революции укрепило его революционные и демократические убеждения, возникшие под влиянием этих идей. Правда, вдохновленный идеями Руссо, смелый полет мысли Фихте был впоследствии прерван крайней отсталостью социально-политического развития Германии конца XVIII — начала XIX в. и его идеологическими проявлениями, тем комплексом условий, которые Энгельс называл «немецкими обстоятельствами» и на которых ниже мы остановимся подробнее.

Философия Фихте имеет свою судьбу, свою историю. Буржуазные историки философии неоднократно извращали ее. Субъективно-идеалистические крайности его учения часто рассматривались как главный момент и исходная точка исследования, хотя они были лишь следствием попытки — впрочем, с самого начала обреченной на неудачу — добиться достойного для человека существования в рамках буржуазного общества. Те иллюзии, которым Фихте был подвержен

в своем развитии, сами становились предметом одной лишь критики и насмешек, хотя это были лишь извращенные идеологические покрывала исторически изживших себя условий. Наконец, личные качества, своеобразие личности Фихте стали поводом для псевдопсихологического подхода. Между тем это своеобразие, возведенное Фихте в общечеловеческую норму, лишь указывало на то неразрешимое в буржуазном обществе противоречие, которое Маркс назвал противоречием между общественным человеком, гражданином — *citoyen* — и частным лицом, членом гражданского общества — *bourgeois* (см. 3, стр. 391—392) *.

Создается впечатление, что Фихте сознательно допускал противоречия в своих взглядах. Отчасти это так и есть, но достаточно вкратце познакомиться с традиционной буржуазной литературой о Фихте, чтобы убедиться, что эти противоречия философии Фихте рассматривались в отрыве от объясняющих их предпосылок, брались как незыблемые факты. В основе этого лежало стремление объяснить воззрения Фихте исходя из истории философии, как таковой, т. е. на основе идеологического развития того времени.

В отличие от такого подхода мы анализируем философию Фихте прежде всего в свя-

* Здесь и далее первая цифра в скобках означает порядковый номер в списке литературы (в конце книги), где указаны выходные данные цитируемого произведения.

зи с историческим процессом того времени. Решительное обращение к самой истории вызывается в данном случае уже тем, что философия Фихте *по существу своему* связана с историческим процессом той эпохи и является теоретизацией исторического сознания, как удачно заметил однажды Гегель. Этот момент гораздо в большей мере свойствен мышлению Фихте, чем Канта или Гегеля.

Поэтому при изложении философии Фихте мы исходим из основной общественной проблематики того времени, ибо только так можно по справедливости оценить его идеи.

ВЕХИ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

Иоганн Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 г. в деревне Рамменау, в Восточной Саксонии. Его отец был ремесленником. Нужда сопровождала его с колыбели до самой смерти.

Случай открыл перед Фихте возможность получения образования, редко встречавшуюся в те времена: некий дворянин заинтересовался талантливым мальчиком и обеспечил ему материальную поддержку. Сначала Фихте учился у деревенского священника, а затем поступил в княжескую школу в Пфорта под Мейсеном, славившуюся в те времена в Германии. В 1780 г. он стал студентом теологии сначала в Иене, затем в Лейпциге. Однако он изучал главным образом философию, литературу и юриспруденцию. Сдать заключительный университетский экзамен Фихте из-за непрерывных денежных затруднений так никогда и не смог.

С 1784 г. Фихте был домашним учителем в различных местах Саксонии, затем

в Цюрихе. В 1790 г. Фихте возвратился из Швейцарии в Лейпциг и продолжал зарабатывать на жизнь уроками. В Лейпциге он впервые познакомился с философией Канта, которая его настолько воодушевила, что он сразу стал ее сторонником.

В 1791 г. Фихте отправился в Кенигсберг, чтобы встретиться с Кантом. Он показал Канту свою первую работу — «Опыт критики всяческого откровения». Кант с похвалой отозвался об этой работе, и при его содействии она была опубликована в 1792 г. По случайному стечению обстоятельств книга появилась без указания имени автора, и публика решила, что автор — сам Кант. Великий философ разъяснил эту ошибку, и Фихте внезапно стал знаменитостью. По предложению Гёте Фихте был приглашен на должность профессора философии Иенского университета и с большим успехом преподавал там с 1794 по 1799 г.

Его популярность как преподавателя и автора философских сочинений, а главным образом его глубокие демократические убеждения вызвали активное противодействие со стороны реакционных сил как внутри, так и вне университета, которые чинили ему всяческие препятствия. Когда же он в одной из статей приравнял бога к моральной совести, то его обвинили в атеизме и изгнали из Иенского университета*.

* Подробнее см. предисловие к настоящей книге.

Из Иены Фихте переехал в Берлин, где занимался литературной деятельностью. В 1805 г. его пригласили в качестве профессора философии в Эрлангенский университет, в 1806 г. он читал лекции в Кенигсбергском университете. Зимой 1807—1808 гг., когда Наполеон оккупировал Германию, Фихте вернулся в Берлин, где стояли французские войска, и с риском для себя произносил патриотические «Речи к немецкой нации», в которых призывал к моральному возрождению, политическому единству нации и высказывался против деспотизма Наполеона.

Когда в 1810 г. был основан Берлинский университет, то Фихте стал не только его первым профессором философии, но и первым ректором. Он умер 27 января 1814 г. от тифа.

Путь теоретического развития Фихте можно разделить на четыре периода.

Первый период можно ограничить 1794 г. В это время складываются основные убеждения Фихте. Высшим достижением его творчества этого периода являются две работы, написанные в 1793 г. в защиту Французской революции: «Требование к правителям Европы о возвращении свободы мысли, которую они до сих пор подавляли» и «К исправлению суждения публики о Французской революции», изданные анонимно, а также его первые изложения наукоучения: «О понятии наукоучения, или так называемой философии» и «Основы всего наукоучения» (1794);

к этому же времени относятся и его лекции «О назначении ученого» (1794).

Второй период охватывает время его профессуры в Иене (1795—1799). В этот период осуществилась систематическая разработка его философской системы. Главными произведениями этого периода являются: «Очерк своеобразного в наукоучении, касающийся теоретической способности» (1795), «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (1797), «Опыт нового изложения наукоучения» (1797) и, наконец, «Основы естественного права по принципам наукоучения» (1796) и «Система учения о нравственности по принципам наукоучения» (1798). К этому периоду относится также и произведение, написанное Фихте в качестве приложения к «Основам естественного права», «Замкнутое торговое государство. Философский проект в качестве добавления к учению о праве и опыт политики будущего» (1800).

Третий период охватывает 1800—1806 гг. После изгнания из Иены Фихте оказался лишенным широкого поля деятельности и жил преимущественно в Берлине. Это время можно назвать периодом разочарования. Находясь в тяжелом положении после изгнания из Иены, Фихте не создал в эти годы особенно выдающихся работ и часто склонялся в статьях тех лет к пессимизму. В начале этого периода он пишет «Назначение человека»

(1800), затем «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1801) и, наконец, работу по философии истории «Основные черты современной эпохи» (1806).

Четвертый период с 1806 г. до смерти Фихте в 1814 г. Для этого времени характерно участие Фихте в прогрессивном буржуазно-демократическом движении за национальное освобождение Германии. Главное произведение этого периода — «Речи к немецкой нации» (1808).

Это подразделение условно, так как основные идеи Фихте в течение отдельных периодов не претерпели радикальных изменений. Те поправки, которые вносил Фихте в свое учение на различных этапах жизни, не касаются ни существа его теории, ни той основной цели, к которой он стремился. Развитие учения Фихте представляет собой единую, целостную линию. По этой причине наше изложение построено не по историческому, а по систематическому принципу.

ЛИЧНОСТЬ ФИХТЕ

О Фихте как-то сказали, что он «лишь наполовину был философом, а другую, быть может бóльшую, половину его составлял его характер борца» (54, стр. 405). И это верно. Для Фихте мышление и деятельность являются лишь двумя аспектами одного и того же дела.

Эти два аспекта личности Фихте затрудняют оценку как его философии, так и его деятельности. Поэтому едва ли возможно создать правильное представление о Фихте-мыслителе, не учитывая при этом Фихте-человека. Во всем мышлении Фихте, во всех его идеях всегда, даже когда они витают в высотах крайней абстракции, находясь как бы в царстве чистой мысли, проглядывает его характер и вместе с тем революционная эпоха, которая сформировала и определила этот характер. «Почти отчаиваюсь...— признавался Генрих Гейне в своей работе «К истории религии и философии в Германии»,— в возможности дать надлежащее представление о значении этого человека. Говоря о Канте, мы ограничились рассмотрением толь-

ко его книги. Здесь предметом рассмотрения должен кроме книги явиться и человек; у этого человека мысль и воля составляют одно целое, и в таком величественном единении воздействуют они на современность. Нам предстоит поэтому обсуждать не только философию, но и характер, которым она обусловлена» (39, стр. 108). Несомненно, Фихте принадлежит к тем очень немногим немецким буржуазным идеологам конца XVIII — начала XIX в., для которых мысль и убеждение, мышление и действие составляли неразрывное единство.

Не только в чистой рефлексии, в умозрении, но в деятельности, опосредованной и определяемой мышлением, Фихте видит задачу и призвание, как свое собственное, так и всякого разумного существа. «Действовать! Действовать! — это то, ради чего мы существуем», — гласит его первая максима, принцип, которому он останется верным всю жизнь и знание которого составляет необходимую предпосылку для понимания творчества и деятельности Фихте. Еще в 1812 г. Фихте в своих лекциях в Берлинском университете называл сущностью и задачей философии не «сухую спекуляцию», а воздействие на мир: «Философия не есть сухая спекуляция, не есть копание в пустых формулах... а она есть преобразование, возрождение и обновление духа в его глубочайших корнях: создание нового органа и на его основе нового мира во времени» (23, стр. 399).

Конечно, реальные отношения тут идеалистически перевернуты. Подлинная исходная точка выступает как следствие, дух провозглашается творцом «нового мира». Но главный мотив мышления Фихте — не довольствоваться данной действительностью, воздействовать на нее преобразующе — пронизывает все его творчество. Уже в 1790 г. Фихте писал своей невесте: «Словие ученых я знаю; мало что нового я там смогу открыть. У меня самого меньше всего склонностей стать таким ученым по профессии. Я хочу не только *мыслить*, я хочу *действовать*... У меня лишь одна страсть, лишь одна потребность, лишь одно полное ощущение самого себя, а именно действовать во вне меня. Чем больше я действую, тем счастливее я себя чувствую» (27, стр. 61—62).

Это признание раскрывает то, как Фихте понимал сущность и задачи философии. Его устремления в конечном счете направлены на то, чтобы найти переход от спекулятивного, умозрительного размышления об абсолютном *Я* к деятельному *Я*, которое должно развиваться и утверждать себя в мире явлений, т. е. в действительности.

Принятая в 1790 г. основа сохраняется неизменной. В то же время бросается в глаза противоречие между искренним желанием Фихте изменить и улучшить мир с помощью своей философии и его исходными философскими принципами, недостаточными

для такого изменения и преобразования. Этого противоречия Фихте так и не сумел разрешить. И все же одной из выдающихся сторон его личности является то, что он не приспособлялся в мыслях и деяниях к жалкой действительности своего времени, а объявил войну господствующим темным силам.

Эта позиция Фихте подводит нас к сущности его философии. Красной нитью через все его творения проходит проблематика мышления и деятельности, умозрения и действия. Фихте постоянно ищет новых принципов, новых путей для осуществления своих идей. Это особенно ясно проявляется в его «практической философии», т. е. в трудах по философии истории и философии права, а также политических документах и публицистических сочинениях о выдающихся общественно-исторических событиях того времени. Сюда относятся «К исправлению суждения публики о Французской революции», часть первая, «К обсуждению ее правомерности», «Основы естественного права по принципам наукоучения», в особенности их продолжение «Замкнутое торговое государство», лекции «О назначении ученого», рецензия на трактат Канта «К вечному миру», «Речи к немецкой нации», «Патриотизм и его противоположность. Патриотические диалоги 1807 г.», посмертно опубликованная «Республика немцев», наконец, лекция «О понятии истинной войны» и заключительная лекция курса о наукоучении. Эти труды

появились как продукт той богатой историческими событиями эпохи, в которую родился и жил Фихте, и представляют собой философское осмысление и переработку идей этого революционного времени. Только раскрыв непосредственную связь между этими произведениями и различными вариантами наукоучения, можно постигнуть подлинную сущность философии Фихте.

Тот факт, что Фихте неоднократно улучшал изложение наукоучения, свидетельствует о постоянно возобновляемых им попытках сделать свое мышление плодотворным в применении к общественной практике. Опыт, который Фихте накапливал в качестве преподавателя университета, писателя и оратора, а также используя принципы наукоучения в практических областях философии, учитывается им для того, чтобы найти тот теоретический фундамент, который обеспечил бы осуществление его философии.

Активная деятельность является, таким образом, для Фихте основной предпосылкой всякой истинной философии, причем эта деятельность предшествует спекулятивному размышлению, соотносится с ним и служит ему. Во всех университетах, в которых он в разное время преподавал, — в Иене, Эрлангене и Берлине — Фихте читал лекции о призвании ученого. Он стремился изложить свою философию не только в абстрактной форме, но и в общедоступных и популярных работах, подобных «Призванию человека», желая дове-

сти свои мысли до возможно более широкого круга читателей и увлечь их своими идеями*.

Видный буржуазный историк философии Куно Фишер (1824—1907) начинает свое изложение теоретического наследия Фихте верным замечанием: «Среди философов нового времени Фихте представляет собой характерное явление, единственное в своем роде, ибо в нем соединяются два фактора, обыкновенно взаимно исключают друг друга: обращенная внутрь любовь к спекуляции и пламенная жажда деятельности на мирском поприще» (45, стр. 131). Ныне история доказала, что эти «факторы» отнюдь не обязательно должны быть противоположностями и что именно тех мыслителей можно считать великими, у которых оба этих «фактора» образуют единство или которые сделали попытку их объединить. Труды и деятельность Фихте были грандиозной, хотя и не удавшейся, попыткой такого соединения, причем замечание Фишера о том, что Фихте увлекался «обращенной внутрь любовью к спекуляции», верно лишь отчасти. Идеалом для Фихте была гармония спекулятивного мышления и деятельности. И если историческая ситуация требовала непосредственной

* Характерным в этом отношении является обычное заглавие очерка Фихте о наукоучении: «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию».

практической деятельности, то Фихте готов был немедленно отодвинуть теоретические размышления на задний план, чтобы полностью подчиниться велениям момента. В 1813 г., призывая своих студентов к борьбе против Наполеона, которой он отныне посвятил самого себя, Фихте говорил: «Серьезные и глубокие занятия наукой требуют спокойствия — внешнего, в окружающем мире, и внутреннего, в душе. До сих пор мне удавалось сохранить последнее для себя. Вы не воспримете это как упрек, — каким несправедливым он был бы! — а лишь как объяснение истории... что все движения, охватившие нас за последние часы, все же несколько нарушили это спокойствие. В будущем, после ухода столь многих любимых друзей и знакомых... во всяком случае после наступления решающих событий... каким образом мы могли бы сохранить необходимую для абстракций наукоучения невозмутимость? Я лично во всяком случае... не считаю себя на это способным. Это и есть то решающее соображение, которое заставило меня принять тяжелое решение и прервать теперь эти рассуждения. Уже однажды, в 1806 г., война принудила меня прервать очень удачно начатую разработку наукоучения. Теперь я вновь пришел к ясному, как никогда, пониманию, и я надеялся в этом моем сообщении вам... сделать названную ясность всеобщим достоянием. Мне больно, что приходится эту надежду и дальше откладывать. Но все мы

должны подчиняться необходимости, и я ей также должен теперь подчиниться» (16, стр. 610). Так Фихте поступал всегда.

Развивая действительную сторону своего учения, Фихте указывал, что философия влияет на практические убеждения людей, на согласие с самим собой в мысли и действии. В заметках, посвященных «спору об атеизме», он ставит вопрос: «К чему вся философия и зачем нужно ее остроумное оснащение, если она признает свою неспособность сказать что-либо новое для жизни и даже не способна служить инструментом жизни, если она является лишь учением о знаниях, но не школой мудрости?» — и тут же отвечает: «Главная польза философии... негативная и критическая... Опосредованно, т. е. в той мере, в какой знание философии соединяется со знаниями жизни, у нее есть и положительная польза: она в широчайшем смысле слова педагогически влияет на все непосредственно практическое. Исходя из высочайших оснований философия учит пониманию того, как следует формировать цельного человека... ее влияние на умонастроение всего человечества, однако, нужно искать в том, что она придает ему силу, отвагу и веру в себя, показывая, что все это и его судьба в целом зависит исключительно от него самого,— тем, что она ставит человека на его собственные ноги» (18, стр. 344—345).

К такому пониманию философии как научной дисциплины, направленной на практи-

ческие нужды, прибавляется еще страстное стремление Фихте «оправдать делами свое место среди человечества... вызвать своим существованием навеки определенные последствия для человечества и для всего духовного мира: я ли это сделал — это пусть даже никто и не знает, лишь бы это было совершенно» (27, стр. 266). Подобные формулировки мы встречаем неоднократно в трудах и письмах Фихте. «Я желал бы максимально действовать, сколько только я смогу» (27, стр. 112), — пишет он в другом случае и в 1798 г. в письме к Францу Вильгельму Юнгу признается: «Я хочу быть деятельным как можно дольше устным и письменным словом — это цель моей жизни. Я предпочитаю быть там, где нахожу наилучшее поле деятельности» (27, стр. 593).

В этих высказываниях проявляется личность, возвышающаяся над повседневностью, обнаруживается мыслитель, для которого мышление не есть лишь спекуляция, а должно быть предпосылкой и следствием практической деятельности. Правда, в конечном счете Фихте все же впадает в спекуляцию даже там, где он мнит себя наиболее практическим, где поводом для его изложений служат непосредственные исторические события, как, например, в «Речах к немецкой нации». Но это доказывает не то, что Фихте когда-либо изменил своим устремлениям, а лишь то, что исходная точка его мышления, а следовательно, и его деятельности была ошибочной. История

осудила не страстно стремящуюся к деятельности личность Фихте, а его субъективно-идеалистическую философию.

Характерное для Фихте стремление к практическому воздействию становится особенно ясным при сравнении с Кантом. Фихте отождествляет себя с каждым своим произведением, даже с каждым своим словом, и рассматривает всякое нападение на свои книги как направленное против своей личности, до конца борется, спорит и, если нужно, готов страдать за свои написанные и сказанные слова, особенно если эти нападки ведутся со стороны государственных властей, это наглядно показало его поведение в ходе «спора об атеизме».

Кант в отличие от этого полагал: «Когда сильные мира сего охвачены состоянием опьянения, вызванного то ли дыханием богов, то ли исчадием ада, тогда пигмею, которому дорога своя голова, следует посоветовать не вмешиваться в их споры, пусть даже самым осторожным и почтительным обращением, прежде всего потому, что те его все равно не услышат, но зато другие, выступающие доносчиками, извратили бы его слова... А для простой толпы? Это был бы напрасный и даже во вред ей самой идущий труд» (55, стр. 417). Тут ясно проглядывает готовность идти на компромиссы, которая на самом деле составляет основную черту не только характера Канта, но и его философии. Указание Ленина, что «основная черта философии Канта есть

примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим» (11, стр. 206), относится не только к решению Кантом основного вопроса философии, это указание надо понимать гораздо шире. Момент примирения, компромисса, присущ всей философии Канта в целом, начиная со «Всеобщей естественной истории и теории неба» и кончая посмертным «Opus posthumum».

В этой черте кантовской философии Фихте сразу увидел ее слабость. И он пытается освободить «критическую философию» от этой слабости, увести ее из области чистой спекуляции, где она оставалась у Канта, в область практических действий. То, что эта попытка Фихте не удалась и что это невозможно было осуществить в рамках той эпохи и с позиций его класса из-за тех субъективно-идеалистических следствий, которые Фихте выводил из «критической философии», — это уже другая сторона вопроса. В данном случае важно помнить, что Фихте понимал переход от «критической философии» к наукоучению не только как спекулятивный процесс, но и как стремление придать практическую направленность тем тенденциям философии Канта, которые Фихте признавал правильными. Та неудачная полемика, которая велась между Кантом и Фихте на грани XVIII — XIX вв., имеет своей основой полное непонимание Кантом указанных намерений Фихте*.

* Ср. Кант. Разъяснение относительно фихтевского наукоучения (см. 57).

Готовность к компромиссам Фихте считал недостойной философа, и, кроме того, она противоречила существу его философии. Владевшая Кантом боязнь быть каким-либо образом втянутым в «дела мира сего» была настолько чужда Фихте, что многим своим современникам он казался загадочным, а его поступки неоднократно вызывали у них то недоумение, то восхищение или даже благоговейный страх. Не раз слушатели Фихте указывали, что он рассматривал свои лекции не просто как выполнение взятых на себя общественных обязанностей, а как своего рода миссию, к выполнению которой он, Фихте, призван. Карл Форберг, например, записал: «Основной чертой его (Фихте.— М. Б.) характера является высочайшая честность. Такой характер обычно мало интересуется деликатесами и тонкостями поведения... Лучшие места из написанных им носят всегда характер величия и силы. Тон, которым он обычно говорит, резок и оскорбителен. Да и говорит он не столь красиво, но все его слова полны значения и веса... Его дух — это беспокойный дух; он жаждет возможности многое свершить в этом мире. Речь Фихте гремит, как буря, рассыпающая удары молний. Он не берedit... но поднимает душу... Его взор карает; его поступь полна непокорности. Фихте хочет через посредство своей философии руководить духом эпохи; он знает ее слабые стороны и потому подходит к делу со стороны политики» (52, стр. 72).

Другой слушатель, Иоганн Георг Рист, следующими словами передает в своих «Воспоминаниях» впечатление, которое на него произвел Фихте в Иене: «Беспоощадность и императивность его (Фихте.— М. Б.) дедукций и положений мне вполне нравились, но, с другой стороны, мой свободный дух не смог подчиниться тому железному принуждению, которое последовательности ради стремилось подмять под себя все обстоятельства жизни. Фихте воистину был могучим человеком; часто я в шутку называл его Бонапартом философии, и много сходства можно было найти у них обоих. Не спокойно наподобие мудреца, а как бы сердито и воинственно стоял этот небольшой, широкоплечий человек на своей кафедре, и его каштановые волосы аккуратно обрамляли морщинистое лицо... Когда он стоял на своих крепких ногах или шагал, то казался вросшим в землю, на которую опирался, казался уверенным и непоколебимым в ощущении своей силы. Ни одного нежного слова не изрекали его уста и ни одной улыбки; казалось, что он объявил войну этому миру, противостоящему его Я, и стремился сухостью скрыть недостаток изящества и достоинства» (51, стр. 65).

Даже в оценках таких враждебно настроенных к Фихте современников, как юрист Ансельм Фейербах (отец философа-материалиста Людвиг Фейербаха), подчеркивается, хотя и с отрицательной стороны, беспокойная склонность Фихте к деятельности, к активному

влиянию. А. Фейербах в письме к своему другу характеризует Фихте в следующих словах: «Я заклятый враг Фихте как аморального человека и его философии как отвратительнейшего порождения сумасбродства, которое уродует разум и выдвигает в качестве философии безумства фантазии, подверженной брожению... Я настоятельно прошу тебя не предавать гласности это суждение о Фихте. Он неукротимый зверь, не терпящий сопротивления и считающий каждого врага его бессмыслицы врагом его личности. Я убежден, что он был бы способен играть роль *Магомета*, если бы мы жили в эпоху Магомета, и вводить свое наукоучение мечом и темницами, если бы его кафедра была королевским тронном» (50, стр. 51).

В заключение еще отзыв поэта и философа Гёльдерлина. В одном из своих писем 1794 г. он сообщает: «Теперь Фихте является душой Иены. И благослови господи, что он ею является. Другого человека с подобной глубиной и энергией духа я не знаю. Он отыскивает и определяет в отдаленнейших областях человеческого знания принципы этого знания, равно как и принципы права, и затем с той же силой ума продумывает самые смелые, далеко идущие выводы из этих принципов и излагает их, несмотря на власть тьмы, причем пламенно и с определенностью, соединение которых мне, бедному, без этого примера, вероятно, показалось бы неразрешимой проблемой» (53, стр. 96). Вскоре после этого

Гёльдерлин в письме к Гегелю пишет о Фихте как о «титане, который борется за человечество и круг влияния которого наверняка не ограничится стенами аудитории» (51, стр. 39).

Суждение Гёльдерлина, конечно, не лишено преувеличения. Оно проистекает из того восхищения Французской революцией в студенческие годы, которое владело им так же, как и Гегелем и Шеллингом. Восхищаясь Французской революцией, Гёльдерлин увидел в Фихте человека, который словом и делом выражал в Германии идеалы этой революции. В этом он был не так далек от истины. С этих позиций Фихте должен был ему показаться «титаном, борющимся за человечество», ибо Фихте в этом отношении действительно превосходил на целую голову многих немецких мыслителей. Его положительное отношение к революционному перевороту по ту сторону Рейна не было преходящим увлечением. Само собой понятно, что история во многом поправила оценку Фихте современниками, как Гёльдерлином, так и другими. Но суть в том факте, что Фихте в отличие от большинства немецких идеологов того времени намеревался своей философией вмешаться в ход истории, практически в ней участвовать.

Над этим намерением Фихте многие издевались, указывая на умозрительность и абстрактность его философии. В упреках, которые бросались в его адрес по этому поводу, не было недостатка, и, очевидно, основания для

этого имелись. Однако этот аспект его личности представляет не только психологический интерес. Стремление Фихте воздействовать на мир своими идеями — существенный момент для оценки его философии, ибо для такой личности, которая стремилась к непосредственно практической деятельности, первостепенное значение неизбежно приобретали великие исторические события того времени. Действительно, Фихте находился всякий раз под глубоким впечатлением этих событий и придавал большое значение их теоретическому осмыслению. В первую очередь это относится к центральному историческому событию той эпохи — к Французской революции. Ее цели и задачи, ее достижения и последствия занимают важнейшее место в деятельности Фихте, во всяком случае так было до 1800 г. Но и позже творчество Фихте остается связанным с революцией, так как революция являлась истоком, из которого выросло его мышление.

ФИХТЕ И ОСНОВНЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭПОХИ

Во времена деятельности Фихте происходили решающие изменения в соотношении сил между феодализмом и капитализмом в Европе. С одной стороны, Фихте был свидетелем революционного переворота во Франции, а с другой стороны, он продукт «немецких обстоятельств», которые Энгельс кратко охарактеризовал в статье «Положение в Германии»: «Это была одна отвратительная гниющая и разлагающаяся масса» (8, стр. 561). Обе эти стороны получили теоретическое отражение в трудах Фихте. Его творчество, возникшее под впечатлением революции, охватывает проблемы буржуазного общества на определенной ступени его развития и затем отражает эти проблемы в условиях изживших себя общественных отношений Германии. Немецкие буржуазные мыслители того времени, как заметил Маркс, не поняли, что в основе их теоретических идей лежали материальные интересы, обусловленные материальными производственными отношениями (см. 6, стр. 184). Проти-

воречия и непоследовательность, черты утопии и иллюзии, идеалистические крайности и моменты пессимизма в трудах Фихте являются проявлением этого положения. Такого рода отрицательным сторонам в трудах Фихте противостоят положительные, прогрессивные, революционно-демократические высказывания, выводы и требования. Эти последние и составляют непреходящую ценность.

Прогрессивность многих идей Фихте определяется, однако, не «немецкими обстоятельствами», не отсталостью общественных отношений тогдашней Германии, а соответствием хода мыслей Фихте общественно-историческим задачам той эпохи, которая нашла свое высшее выражение во Французской революции. Разрушение феодализма и утверждение новых буржуазных отношений составляли сущность эпохи, в которую жил Фихте. Фихте принадлежал к числу немногих немецких мыслителей, которые увидели в данном процессе главную проблему эпохи и исходили из этого в своем творчестве,— в этом состояло его величие. Но вместе с тем в своем творчестве он зависел от таких социальных условий и идейных традиций, которые несколько не соответствовали достигнутому благодаря Французской революции этапу развития буржуазного общества, т. е. от «немецких обстоятельств». Именно это противоречие между национальным и мировым развитием буржуазного общества отразилось во внутренних противоречиях творчества Фихте; этим

объясняются как положительные, так и отрицательные черты его творчества.

При анализе творчества Фихте следует сначала рассмотреть не «все более и более безнадежный развал» в Германии того времени, а ту объективную логику социального развития во Франции (см. 10, стр. 480), из которой этот философ сам исходил, смысл которой он пытался постигнуть и с точки зрения которой он критически рассматривал жалкую немецкую действительность.

То, что относится к Фихте, относится и ко всей классической немецкой буржуазной философии. Последняя немыслима без творческого обращения к французскому примеру. Отношения к нему составляют одну из ее фундаментальных и главных тем, и знание этих отношений необходимо для ее понимания и объяснения. Фальсификация классической немецкой философии со стороны буржуазной историографии всегда начиналась с отрицания или принижения этих связей, и это продолжается и в наши дни. Осознавая эти взаимоотношения, классические буржуазные мыслители находились в согласии с историческим процессом, и благодаря этому в их мышлении проявлялись определенные реалистические черты.

У Фихте эти черты особенно наглядно выступают в эволюции его отношений к Французской революции. Еще в 1791 г. он рассматривал Французскую революцию как такое движение, которое приносило мало

пользы широким народным массам и поэтому имело мало смысла. Всю свою надежду на улучшение социального положения плебейско-крестьянских слоев народа, из которых он сам вышел, Фихте в то время возлагал на реформы сверху. Но когда мелкая буржуазия во Франции в союзе с народными массами в своей борьбе пришла к революционно-демократической диктатуре якобинцев, тогда Фихте коренным образом изменил свое отношение к французским событиям. Отныне Французская революция стала для него «богатейшей иллюстрацией к великой теме — права и достоинства человека» и «важной для всего человечества» (см. 22, стр. 103).

Выраженное в этих словах восхищение Французской революцией было у Фихте связано с пониманием того, что революция есть важнейший момент исторического прогресса его эпохи. До конца своих дней он остается верен ее идеям и достижениям. Первые работы Фихте являются открытым и смелым признанием Французской революции и философско-правовым и политическим обоснованием права на государственный переворот вообще. Его последующие труды в области философии права и этики большей частью посвящены разбору тех государственно-правовых и социальных проблем, которые выдвинула Французская революция в период Конвента. Еще в 1799 г. Фихте видит во Французской республике, возникшей в

результате революции, «отечество честного трудящегося человека» (см. 28, стр. 100).

И в первые годы XIX в. идеи Фихте остаются тесно связанными с Французской революцией. Один из слушателей последних лекций Фихте в Берлинском университете писал: «Основная идея лекций Фихте сводилась к показу того, что Наполеон, подавив идеи свободы, достигнутые во время Французской революции, лишил тем самым мир этого высочайшего достояния. Французская революция получила у него всемирно-историческое и — что означало гораздо больше — нравственное оправдание; величайшей виной Наполеона он считал его измену делу революции» (51, стр. 249).

Феодальная реакция ненавидела Фихте за его передовые демократические убеждения и за его симпатии к Французской революции. Она чинила ему всякие препятствия, преследовала его и добилась в конце концов его ухода из Иенского университета. Так называемый спор об атеизме следует рассматривать под углом зрения борьбы реакции против Фихте. Фихте сам об этом догадывался, когда писал в «Апелляции к публике по поводу обвинения в атеизме»: «Тут нет нужды в догадках и предположениях. Движущая пружина этого дела видна; она очевидна, хотя никто не хочет назвать ее по имени... Я для них демократ, якобинец, в этом все дело... Что я для них являюсь преступным демократом и якобинцем, а поэтому я им

невыразимо ненавистен,— это общеизвестно... Не мой атеизм, а мой демократизм является предметом их судебных преследований. Первый послужил лишь поводом» (15, стр. 286—287). Оценка вполне правильная.

Таким образом, ориентация Фихте на исторический прогресс неоднократно помогала ему в решающие моменты в определенной мере преодолеть субъективно-идеалистические спекуляции и возвращаться на реальную почву.

Перед философией Фихте отчетливо ставился один вопрос: как, собственно, возможно историческое развитие, как возможна смена одной исторически возникшей формы общества другой и как можно философски объяснить эту смену? Очевидно, тут резко противостоят друг другу два явления, примирение которых кажется невозможным: с одной стороны, объективные, независимые от человеческого сознания и воли законы исторического процесса и, с другой — пронизывающая этот процесс человеческая активность и деятельность. Иными словами, объяснение противоположности между необходимостью (объективные законы исторического процесса) и свободой (человеческая активность, деятельность) стало для Фихте главной проблемой всех его философских занятий.

Эту проблему попытался теоретически решить уже Кант. В сущности кантовские размышления так называемого критического периода начались с попытки решить пробле-

му необходимости и свободы, с попытки преодолеть противоположность между повсюду господствующими (механическими) законами природы и человеческой свободой.

В письме к Гарве (1798) Кант весьма определенно высказался по этому вопросу. Гарве предполагал, будто Кант исходил из типичных метафизических проблем, таких, как бытие бога, бессмертие и т. д., и что Кант в ходе попытки решения этих проблем пришел к своему учению (см. 48). Кант в ответ на это возразил: «Не исследование о существовании бога, о бессмертии и т. д. было исходным пунктом, откуда я начал, а антиномии ч[истого] р[азума]: «Мир имеет начало — он не имеет начала и т. д.» до четвертой: «В человеке есть свобода — против: нет свободы, а все есть естественная необходимость», — это было то, что разбудило меня из догматической дремоты и толкнуло на критику самого чистого разума, чтобы ликвидировать скандал видимого противоречия разума с самим собой» (56, стр. 257—258).

Эта проблема была поставлена Кантом в таком объеме и с такой резкостью потому, что стала существенной проблемой дальнейшего развития того класса, интересы которого выражал Кант, — класса буржуазии. Чем настойчивее данная проблема выдвигалась историческим развитием, тем скорее она должна была быть воспринята философией.

Подобным образом эта проблема представала и перед Фихте. Причем именно в этом

состоит решающий момент для объяснения как перехода от Канта к Фихте, так и развития философии самого Фихте.

Фихте относительно рано постиг основную слабость кантовской философии. Последняя опиралась на механистическое естествознание и оттуда черпала свои методологические средства. Признание строжайшей естественной необходимости составляет для Канта неизменную предпосылку всякой науки. Но тогда возникает вопрос: как же возможна свобода, не противоречащая строгой естественной необходимости? Или иначе, если говорить о проблеме общества и личности, как согласовать необходимость и свободу в отношении человека и всего человечества? Кант решает эту проблему, конструируя две сферы бытия и подчиняя человека в качестве *эмпирического* существа строгой необходимости, но зато в качестве *умопостигающего* существа позволяет ему приблизиться к свободе.

Именно попытка Канта теоретически обосновать свободу воли вызвала восторг Фихте, ибо он надеялся сделать из кантовского учения о свободе *социальные выводы*. «Мне кажется очень убедительным,— пишет он,— что из положения о необходимости всех человеческих действий проистекают очень вредные следствия для общества, ибо огромная порча нравов так называемых лучших сословий возникает большей частью из этого источника». И, подводя итоги, Фихте заявляет: «Поскольку я не смог изменить то, что вне меня,

постольку я решил изменить то, что во мне» (27, стр. 142). Тем самым Фихте, конечно, вступил на ложный путь. Он хотел изменить общественные отношения своего времени, изменив лишь сознание людей. Этой цели Фихте служил в качестве преподавателя университета, писателя и оратора. Ограниченный «немецкими обстоятельствами», нашедшими отражение в его философии, Фихте не понимал, что решительное изменение сознания возможно достигнуть лишь путем практической политической деятельности. Отсутствие в Германии реальных общественных сил, способных осуществить изменение феодально-абсолютистских общественных отношений путем революционных действий, сказалось на Фихте в том, что он приписал сознанию такое значение, которое приводило его к отрицанию объективной реальности вообще.

Находясь во власти идеалистических заблуждений, он полагал, будто не революционные народные массы изменяют данные отношения, а его философия. В одном из писем 1795 г. он утверждает, что если французская нация с помощью революции освободила человека от внешних оков, то его философия освобождает человека от «оков вещи в себе» (см. 27, стр. 449), т. е. что человек отныне больше не подчинен никаким общественным necessities. Человеку лишь остается признать философию Фихте и положить ее в сторону своих действий. Если он подчинится наукоучению, тогда общественные и социальные

отношения как бы сами по себе изменятся и разумное государство станет действительностью. В сущности Фихте подменяет объективные исторические законы мышлением абстрактного индивидуума.

Итак, пытаясь снять кантовскую противоположность между эмпирическим и умопостигаемым существом человека, определяя необходимость через свободу и подчиняя ее свободе, Фихте сводит эмпирический мир к умопостигаемому, сверхчувственному. Отказываясь от постоянного стремления Канта опираться на механистическое естествознание и обращаясь к проблемам человеческого общества, Фихте понимает их преимущественно как проблемы этики, как проблемы нравственной деятельности. При этом Фихте отказывается от кантовской «вещи в себе» и подчеркивает идею тождества субъекта и объекта, ставшую в дальнейшем стержнем, вокруг которого развивалась диалектика в классической немецкой философии. Весь внешний мир оказывается у Фихте продуктом разума человека, продуктом его свободной нравственной деятельности.

Оглядываясь назад, можно задать вопрос: необходим ли был субъективно-идеалистический вывод Фихте, столь изощренный и ошибочный? Необходимо ли было переносить весь внешний мир в сознание, чтобы преодолеть оставшуюся у Канта неразрешенной противоположность между свободой и необходимостью?

Немецкий философ-марксист Эрхард Альбрехт верно указывает: «Тенденция в дальнейшем развитии кантовской философии с неизбежностью была направлена на преодоление столь резко выступившей у Канта противоположности между миром явлений... и миром вещей в себе. Правда, возврат к докантовским взглядам был почти невозможен... Ведь именно Кант очень глубоко раскрыл в своей «Критике чистого разума» слабости этих (предшествующих.— М. Б.) систем, хотя он и не смог указать путь, могущий привести к их преодолению» (46, стр. 4). Таким образом, Фихте был вынужден исходить из Канта, но ему невозможно было на этом остановиться, тем более что он развивал свою теорию под впечатлением свершившейся революции во Франции. Если Маркс в своих ранних работах называет философию Канта «немецкой теорией французской революции» (1, стр. 88), то это в гораздо более широком смысле можно отнести и к Фихте, который прямо воплощает теорию буржуазной революции в системе замкнутого разумного государства и разрабатывает «естественные права» человека как *сiтоуеп** в буржуазном обществе. Возможность осуществления этой теории он обеспечил тем, что абсолютизировал Я этого *сiтоуеп*'а, т. е. личность гражданина.

Субъективно-идеалистическая философская теория Фихте, таким образом, тесно

* Гражданин (франц.), здесь в смысле общественный человек.

связана со стремлением философа к преобразованию общественных и социальных отношений его времени. Поэтому мы в дальнейшем должны помнить, что Фихте в своей философии в конце концов стремился к реализации в общественной действительности своих демократических идеалов, которые восходили к идеям Руссо и ориентировались на последний этап Французской революции. Философскую систему Фихте в более узком смысле, его наукоучение, следует считать в первую очередь не столько новой теорией познания или метафизикой, сколько теоретическим обоснованием его демократических экономических, социальных и эстетических воззрений. Это обоснование оказалось явно ошибочным.

Трагедия Фихте заключалась в том, что в Германии в его время не было широкого революционного движения, на которое он смог бы опереться в своем понимании исторического развития той эпохи. Все, что Фихте искал и о чем он мечтал, нашло свое выражение исключительно только в теории, которой недоставало общественно-практической реализации и которая поэтому приводила своего творца к идеалистически-извращенным выводам. Лишь исходя из этого положения вещей возможно постигнуть подлинный смысл философии Фихте. Ибо сам по себе субъективный идеализм Фихте — такое же ложное учение, как и любой идеализм вообще.

ИСХОДНАЯ ПОЗИЦИЯ

В основу своих теоретических размышлений Фихте положил индивидуум, некое Я, свободное по отношению ко всякому насилью. «Человека нельзя ни унаследовать, ни продать, ни подарить; он не может быть ничьей собственностью, ибо он должен быть своей собственностью и ею оставаться. Глубоко в своей груди носит он... свою совесть. Она всегда и безусловно повелевает ему — именно этого хотеть, а того не хотеть; и это — свободно и по собственному побуждению, без всякого принуждения извне» (22, стр. 11).

Фихте, таким образом, ставит перед собой задачу философски обосновать положение индивидуума в обществе, и при этом так, чтобы ему была обеспечена максимально возможная свобода.

С какой страстью и последовательностью Фихте приступает к своей задаче, показывает вводный раздел работы «Требование к правителям Европы о возвращении свободы мысли, которую они до сих пор подавляли». Гёте и многие другие современники Фихте не

смогли в полной мере оценить эту работу и поэтому восприняли ее с недоумением. Не удивительно, что книга с таким названием сейчас же после выхода в свет (анонимного) была внесена правительством Саксонии в список запрещенных. Фихте открыто призывал к свободе: «Кончились времена варварства, когда вам, народы, именем бога осмеливались объявлять, что вы — это стадо скота, ниспосланное богом на землю, чтобы служить дюжине бого-сыновей в качестве батраков и служанок для облегчения их тягот, для их удобства и в конце концов для убоя; что бог передал им свое неоспоримое право собственности на вас и что они в силу божественного права и в качестве его заместителей наказывают вас за ваши грехи; но вы сами знаете или же можете в том убедиться, если вы этого еще не знаете, что вы не являетесь даже собственностью бога, а что он вместе со свободой глубоко вложил в вашу грудь свою божественную волю не принадлежать никому, кроме как самим себе» (22, стр. 10).

Подобно всем передовым деятелям периода революционного становления буржуазного общества Фихте ссылается на предшественников, идейные богатства которых он привлекает для подкрепления своих взглядов*.

* В «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» Маркс писал: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто

Фихте вместе с прежними и современными ему идеологами прогрессивной буржуазии верит в незыблемую совокупность первоначальных всеобщих основных норм общественных отношений и естественных прав человека, которые вследствие злоупотреблений и насилия властелинов за долгие времена варварства исчезли из сознания народов. Все, кому дороги права и достоинства человека, стоят перед задачей восстановить их в сознании народов.

В подтверждение своих взглядов Фихте иногда обращается к античным писателям и Монтескье, «обязательным» для идеологов раннего периода буржуазного общества, но особенно охотно он ссылается на Руссо и Канта и приводит их высказывания как общепризнанные. При этом Фихте считает, что революция во Франции является практическим осуществлением учений этих двух мыслителей.

В качестве предпосылки к своей теории Фихте в первую очередь берет учение Руссо об общественном договоре и всеобщей воле (*volonte generale*). Вместе с тем он мечтает: нужно завершить «Общественный договор»,

еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории» (5, стр. 119).

освободив учение Руссо от присущих ему противоречий. «Мы разрешим противоречие,— пишет он,— мы поймем Руссо лучше, чем он сам понимал себя, и мы найдем, что он в полном согласии с самим собой и с нами» (33, стр. 120).

Это «лучшее понимание Руссо» и приведение его в «полное согласие с самим собой» происходят у Фихте следующим путем: он подчеркивает, что у Руссо всегда речь идет не о фактах, а только о принципах. Руссо учит, что общественный договор не факт, действительно встречающийся в прежней истории, а принцип, индивидуальное право каждого человека и принадлежащее всему человечеству коллективное право, которое необходимо осуществить.

Противникам, критикующим Руссо, Фихте возражает: «Несмотря на вашу ругань многое стало уже действительностью, пока вы себе доказывали невозможность этого. Так, еще недавно вы кричали в адрес человека, который шел нашим путем и имел лишь ту слабость, что он недостаточно последовательно шел по нему: *proposez nous donc ce, qui est faisable* *; а он очень верно ответил вам, что это означает: *proposez nous ce, qu'on fait* **. Один лишь опыт с тех пор заставил вас понять, что его советы не были столь беспочвенными. Руссо, которого вы то и дело

* Предложите нам, следовательно, то, что возможно сделать (франц.).

** Предложите нам то, что делается (франц.).

называли мечтателем, в то время как его мечты на ваших глазах исполняются (курсив мой.— М. Б.), поступал с вами слишком снисходительно, с вами, эмпириками; в этом состояла его ошибка. Но с вами еще поговорят по-иному, не так, как он говорил. На ваших глазах... человеческий дух совершил дело, которое вы объявили бы самым невозможным из невозможного, будь вы способны постигнуть эту идею: он самого себя постиг. Если вы не знаете, то могу добавить к вашему стыду: этот человеческий дух был разбужен Руссо» (13, стр. 71—72).

С той поправкой к учению Руссо, что общественный договор есть не факт, а право, которое только должно осуществиться, Фихте надеется обосновать право индивидуума на максимально возможную свободу. Эта поправка действительно была необходима, чтобы исключить имеющийся в «Общественном договоре» пессимизм, исключить проблему *faux pas**, превратить имевшуюся у Руссо возможность как прогрессивного, так и попятного движения в однозначную необходимость прогрессивного движения. «Руссо,— пишет Фихте,— хотел вернуть человека в естественное состояние не в целях духовного развития, а только в целях независимости от потребностей чувственности... Итак, *впереди* нас находится то, что Руссо под именем естественного состояния и те древние поэты под назва-

* Ложного шага (франц.).

нием золотого века считают лежащим *позади нас*» (33, стр. 127—128).

К этому присовокупляется еще один момент, касающийся основной позиции Фихте и определяющий с самого начала его сознательную направленность на изменение существовавших общественных отношений, т. е. имеющих революционное содержание. Фихте упрекает Руссо в том, что, ограничиваясь показом испорченности общества, он не обращается к силе разума, способной покончить с этой испорченностью. Руссо, как он пишет, постоянно изображает разум в покое, а не в борьбе; он ослабляет чувственность, вместо того чтобы укрепить разум. «Здесь Руссо сделал ошибку. У него была энергия, но больше энергии страдания, чем энергии деятельности; он сильно чувствовал бедствия людей, но он гораздо меньше чувствовал свою силу помочь этому, и, как он чувствовал себя, так он оценивал других. Как он относился к этому своему особому страданию, так относилось после него все человечество к своему общему страданию. Он определил страдание, но не определил сил, которые имеет в себе род человеческий, чтобы себе помочь» (33, стр. 130).

Продолжая линию Руссо и просветителей, Фихте берет индивидуума в качестве исходного момента своего исследования и оказывается в этом отношении наследником развития буржуазного мировоззрения нового времени.

Это развитие начиналось с выделения свободного, не связанного средневековыми традициями индивидуума, с выделения разума в качестве судьи над всеми вещами и с объявления войны любому авторитету. Тем самым новое буржуазное мышление вступает в резкое противоречие со всей унаследованной средневековой философией, теорией права и государства. В отличие от всего классического буржуазного мышления, возникшего и развившегося от Декарта до Гегеля, идеология феодального общества была мышлением непрекаемых авторитетов и ради авторитетов, причем во всем строго иерархически построенном феодальном мире всякий авторитет рассматривался исключительно как проявление божественной воли.

Такое мышление было неприемлемо для нового, буржуазного класса. Социальное положение буржуазии внутри феодально-абсолютистского общественного строя, положение поднимающегося, но еще не пришедшего к политическому господству класса заставляло ее идеологов доказывать, что человек должен быть свободен от всяких внешних оков и авторитета. Поэтому буржуазное мышление первоначально стремится к отрицанию, к подрыву веры в авторитеты, к борьбе против возникающих отсюда предрассудков.

В своей «Истории цивилизации в Англии» историк Г. Т. Бокль так характеризует Декарта: «Он заслуживает благодарности потомства не столько за то, что им воздвигну-

то, сколько за то, что им разрушено. Вся его жизнь была великою и весьма успешною войною против предрассудков и преданий. Он был велик как созидатель, но еще более велик как разрушитель... Он был великим реформатором и освободителем европейского ума» (37, стр. 237—238).

Отрицание, с которым идеологи поднимающейся буржуазии подошли к идейному наследию феодального общества, основывалось на осознании исторической миссии своего класса. Оно и должно было быть таким, чтобы каждому члену этого класса, борющегося за политическое господство, расчистить путь к этой цели и этим обеспечить ему неограниченную свободу действия. «Разум во всем должен быть нашим последним судьей и руководителем»,— призывал Локк в «Опыте о человеческом разуме» (42, стр. 680). А Кант провозгласил девизом новой буржуазной идеологии: «*Sapere aude!*» *

В этой духовной атмосфере выросла и философия Фихте. Он тоже объявил войну всякому авторитету, и свободный, лишенный всяких оков индивидуум полагается им основой всего совершающегося, а разум провозглашается судьей всего, в первую очередь существующих условий жизни. «Кто поступает, опираясь на авторитет, тот по необходимости поступает бессовестно»,— заметит Фихте в

* «Осмелюсь быть мудрым!» (см. *Гораций. Послания*, I, 2).

1798 г. в «Системе учения о нравственности» и добавит, что это «очень важное положение, выдвижение которого во всей его строгости крайне необходимо» (20, стр. 175). Так Фихте встает в один ряд с лучшими представителями новой буржуазной идеологии, с Декартом и Кантом, Локком и Руссо, английским и французским просвещением.

Обращаясь к тем мыслителям, которые защищали старые феодальные порядки в Германии, Фихте пишет: «Вы, которым надели ярмо авторитета, когда ваша шея еще была наиболее гибкой, с усилием втиснутые в искусственно выдуманную, противоречащую природе форму мысли, потеряв самих себя из-за длительного всасывания чужих принципов, постоянного подчинения чужим планам, лишившие самих себя тысячами потребностями вашего тела, испорченные для высоких взлетов духа и для сильных величественных ощущений своего Я, как же вы можете судить о том, на что способен человек? Разве ваши силы являются масштабом человеческих сил вообще? Слышали ли вы хоть раз шум полета золотого крыла гения — не того, что вдохновляет на песни, а того, что вдохновляет на дела? Внушали ли вы хоть раз своей душе волевое Я хочу и затем указали результат этого... после долголетней борьбы, сказав: вот оно? Чувствуете ли вы себя способными сказать в лицо деспоту: *убить меня ты можешь, но не можешь изменить моего решения?*.. Человек может то, что он должен; и

если он говорит *я не могу*, то он не хочет» (13, стр. 72—73). Фихте развивает свою философию на основе этого оптимистического положения. Он сам называет ее «первой системой свободы» (см. 27, стр. 449), и она должна была стать лишь теоретическим обоснованием свободного человеческого решения, провозглашением максимальной независимости человека от всякого авторитета.

Отвергая утверждение популярной философии Просвещения*, будто история служит человечеству для того, чтобы восторгаться мудростью провидения, Фихте восклицал: «Но ведь это неправда!» — и, указывая на творческие возможности человека, продолжал: «Можно бы с несравнимо большей вероятностью в прошлом ходе судьбы человечества увидеть план злого, враждебного человеку существа, которое все делает ради его максимального нравственного падения и несчастья. Но и это было бы неправда. Единственная истина состоит именно в том, что имеется бесконечно многообразное, которое само по себе не есть ни добро, ни зло, а лишь становится тем или другим благодаря свободному употреблению разумными существами, и что оно на самом деле не станет лучше, пока мы сами не станем лучше» (13, стр. 67).

* Популярными философами (Гарве, Мендельсон и др.) назывались последователи Вольфа, который пытался в своей философии примирить разум и религию.

Но человек может стать лучшим лишь благодаря своим *собственным усилиям*. Отсюда проистекает убеждение Фихте, что все зависит от свободного творческого деяния человека,—убеждение, к которому он пришел прежде всего в связи с размышлениями о Французской революции. Придя к такому убеждению, Фихте стремился к тому, чтобы на основе кантовской философии дать ему теоретическое обоснование. Этому преимущественно и посвящена разработка наукоучения.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НАУКОУЧЕНИЕ)

В основу своего *наукоучения* (*Wissenschaftslehre*) Фихте положил абсолютное *Я*, которое из самого себя развивает свою деятельность разума и все многообразие внешнего мира. Это абсолютное *Я* не есть индивидуальное *Я*. Хотя в индивидуальном *Я* проявляется абсолютное *Я* в качестве особенного, как бы осуществляя генезис деятельности разума и создавая многообразие внешнего мира, но в самом теоретическом наукоучении индивидуальное *Я* должно забыть о самом себе — таково строжайшее требование Фихте. Иначе обстоит дело в естественном праве и в учении о нравственности, т. е. в практическом наукоучении. В естественном праве абсолютное *Я*, которое в наукоучении остается в сверхчувственном мире, становится чувственным существом, которое находит свои пределы в природе (и в обществе). Из-за этих границ абсолютное *Я* в области естественного права еще не достигает неограниченной автономии, т. е. еще не в состоянии выполнить свое истинное предназначение, которое

указано ему наукоучением. Реализации своего подлинного предназначения абсолютное Я достигает в учении о нравственности. В области учения о нравственности снимается тот предел, который поставлен абсолютному Я в естественном праве природой (и обществом), ибо последние подчиняются человеческой свободе.

Философию Фихте, очевидно, необходимо рассматривать как целое. Вырывая наукоучение из этого целого, мы не проникаем в ее существо. Наукоучение не является также главным разделом, к которому естественное право и учение о нравственности примыкают в качестве добавления; наоборот, это три момента единого целого. Если к этому добавить страстное стремление Фихте к деятельности, то легко можно увидеть, какому из трех моментов сам Фихте отдавал предпочтение, и наукоучение тогда окажется не главным разделом, а теоретической подготовкой к естественному праву и учению о нравственности.

Развитые в наукоучении абстрактные рассуждения не являются для Фихте самоцелью, чистой теорией и представляют собой не только принципы, ограниченные лишь сверхчувственным миром. Они получают признание в мире явлений, хотя последний и понимается Фихте субъективно-идеалистически. Наукоучение достигает своего подтверждения лишь в естественном праве и в учении о нравственности. Цель у Фихте во всех трех областях одна и та же: теоретическое обосно-

вание независимой деятельности человека, создающего общественные отношения, достойные его, т. е. соответствующие закону нравственности. Абстрактные и субъективно-идеалистические рассуждения в наукоучении не должны вводить нас в заблуждение относительно этого фактического положения вещей.

Тем же обстоятельством объясняется и то, что для Фихте всякая разумность, всякое сознание есть в первую очередь деятельность. Эта деятельность является для Фихте в его наукоучении познанием, которое по существу прежде всего оказывается непосредственным созерцанием, интуицией (*Anschauung*). Проникновение в сущность деятельности сознания должно совершаться, как полагает Фихте, путем самосозерцания, интроспекции: «Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает *Я*, я называю интеллектуальной интуицией (*intellektuelle Anschauung*). Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу» (30, стр. 452).

Благодаря интеллектуальной интуиции* абсолютное *Я*, как утверждает Фихте, познается не как бытие и тем самым как покой,

* Подробнее об интуиции см. В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.

неподвижность, а как деятельность и тем самым как движение. Поэтому абсолютное Я есть не совершившийся факт (Tatsache), а совершающееся действие (Tathandlung). Это совершающееся действие происходит в двух формах: *полаганием* и *противоположением*. Поскольку вне Я нет ничего более высокого, то в обоих случаях полагается или противоплагается Я. В первом случае Я полагает само себя, во втором случае Я противоплагает само себя, т. е. Я полагает Не-Я (см. 30, стр. 54). Сущность метода познания, предлагаемого Фихте, особенно ярко проступает при описании самого процесса интеллектуальной интуиции: «Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом» (30, стр. 413).

Очень интересно проследить, как в различных вариантах своего наукоучения Фихте стремится показать, что Я что-либо знает, лишь поскольку Я что-то делает, и что Я в состоянии что-то сделать лишь тогда, когда это совершается благодаря свободе нашего духа, действующего в определенном направлении. Фихте требует свободы мышления как основного условия для построения научных принципов: «Наукоучение, таким образом, поскольку оно должно быть систематической наукой, возникает совершенно так же, как и все возможные науки, поскольку они должны

быть систематическими, через некоторое определение свободы; последняя здесь определяется к тому, чтобы вообще возвести к сознанию способ действия интеллекта...» (30, стр. 44).

Первоначальным для Фихте являются действие, деятельность. Предмет наукоучения «не мертвое понятие, относящееся только страдательно к его исследованию и впервые становящееся чем-то через его мышление; это нечто живое и деятельное, из себя и через себя созидающее познание, к чему философ относится лишь как наблюдатель. Его задача при этом состоит лишь в том, чтобы вызывать это живое к целесообразной деятельности, чтобы наблюдать эту его деятельность, постигать ее и уразумевать как нечто единое» (30, стр. 443—444). Или в «Системе учения о нравственности» Фихте указывает, что *Я* полагает «вследствие постулата абсолютную деятельность как само себя, понимает ее как идентичную с собой, с интеллектуальным. Та абсолютность реального действия становится затем благодаря этому сущностью интеллекта. Благодаря сознанию своей абсолютности *Я* отрывает само себя от себя самого и выставляет себя как самостоятельное... Интеллект тут не просто наблюдает, а сам как интеллект становится для себя (как это само собой понятно, ибо об ином бытии никто, будем надеяться, не станет ставить вопрос) абсолютно реальной силой понятия. *Я* как абсолютная сила созна-

ния отрывает себя от Я как данного, лишенного силы и сознания, абсолютного» (20, стр. 32—33). Здесь выступает второй момент основной идеи Фихте: «абсолютной реальной силой понятия» интеллект может стать лишь при условии свободы разума. К этому добавляется третий момент, о котором часто забывают: деятельность в условиях свободы духа стремится у Фихте к реализации, к утверждению, а областью такого утверждения у Фихте всегда является *Не-Я*, конкретный случай, определенный объект, или, говоря языком системы, области естественного права и учения о нравственности.

Если учесть, в какой мере элементы сознания той эпохи вошли именно в состав естественного права и в учение о нравственности Фихте, то и с этой стороны становится очевидным, что наукоучение является формой теоретического осмысления исторического процесса той эпохи. Гегель был прав, рассматривая философию Фихте как теоретизацию определенного исторического сознания. Эта истина нисколько не подрывается субъективно-идеалистическими крайностями Фихте.

ДИАЛЕКТИКА

Фихте исследует процесс познания с точки зрения становления, развития и разрабатывает особенно его активную, деятельную сторону. Один из его принципов гласит: «Всякая реальность действительна, и все действительное есть реальность» (30, стр. 111).

Познание всегда было для Фихте генетическим познанием, т. е. он близко подходил к диалектическому тезису, развитому Гегелем в «Феноменологии духа», что субстанцию следует одновременно рассматривать и как субъект, что предмет может быть понят лишь в его развитии.

Фихте определяет взаимодействие противоположностей как закон движения человеческого духа. В его философии диалектика не сводится к отдельным предположениям и моментам, как это было еще у Канта, а определяет ее основной характер. Фихте является одним из первых мыслителей, которые сознательно развивают диалектику как философский метод*.

* См. Т. И. Ойзерман. Диалектика в философии Иоганна Готлиба Фихте (61); Г. М. Каландаришвили. Диалектика в «Основах общего наукоучения» И. Г. Фихте (40).

Однако субъективно-идеалистические исходные позиции Фихте заставили его признавать действие раскрытых им диалектических отношений исключительно в сфере сознания. К Фихте в полной мере относится та критика всей идеалистической диалектики классической буржуазной немецкой философии, которую Маркс дал в «Тезисах о Фейербахе», говоря, что действительную, чувственную деятельность, как таковую, она не знает и потому развивает деятельную сторону только абстрактно (см. 4, стр. 1). Несмотря на это, философия Фихте содержит глубокие диалектические идеи, которые позднее нашли свое отражение в диалектическом методе Гегеля.

У Фихте диалектика проявляется особенно в его теоретической философии (в наукоучении). Отправным пунктом теоретической философии Фихте послужила критика учения Канта о «вещи в себе». Кант объявил категории, в том числе и категорию причинности, чистыми формами рассудка, т. е. чем-то чисто субъективным. По его мнению, категории применимы исключительно к явлениям. Но одновременно он утверждал, что в конечном счете все же «вещь в себе» оказывается причиной явлений, ибо она аффицирует (вызывает) чувства. Тем самым Кант изменил своему учению о категориях. Фихте с полным основанием увидел в этом противоречие внутри системы Канта и попытался разрешить это противоречие, устранив «вещь в

себе», т. е. сделав Я (субъект) единственной и абсолютной исходной точкой философии для объяснения всех явлений. Благодаря этому Фихте приобрел единый принцип, из которого все дальнейшие определения с необходимостью могли выводиться лишь диалектически.

Вместе с тем, как указал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», это была критика Канта «справа», с позиций субъективного идеализма: «Еще более решительно... критикует Канта субъективный идеалист Фихте, говоря, что допущение Кантом вещи в себе, независимой от нашего Я, есть «реализм» (Werke, I, S. 483) и что Кант «неясно» различает «реализм» и «идеализм». Фихте видит вопиющую непоследовательность Канта и кантианцев в том, что они допускают вещь в себе, как «основу объективной реальности» (480), впадая таким образом в противоречие с критическим идеализмом. «У вас,— восклицал Фихте по адресу реалистических толкователей Канта,— земля на ките, а кит на земле. Ваша вещь в себе, которая есть только мысль, воздействует на наше Я!» (483)» (11, стр. 204—205).

Субъективно-идеалистические крайности философии Фихте встретили резкую критику со стороны объективного идеализма. Например, Шеллинг в своих лекциях «К истории новейшей философии» правильно обратил внимание на то, что Фихте просто обходит проблему познания, перенося «вещь

в себе» внутрь Я. «Но если Фихте полагал,— писал Шеллинг,— избежать тех трудностей, с которыми встречается философский дух при объяснении мира в условиях объективного существования вещей, за счет того, что он объяснение перенес в Я, то тем более он должен чувствовать себя обязанным показать подробно, каким образом вместе с простым Я емь для каждого положен весь так называемый внешний мир со всеми его как необходимыми, так и случайными определениями... Однако кажется, будто Фихте не увидел во внешнем мире никаких различий. Природа для него дана в абстрактном, обозначающем исключительно некий тупик понятии Не-Я, совершенно пустого объекта, в котором ничего нельзя воспринять, кроме того, что оно противоположно субъекту...» И Шеллинг иронически добавляет, что «самый безусловный идеалист не может избежать того, чтобы в тех случаях, когда дело касается его представлений о внешнем мире, мыслить Я как зависимое...» (62, стр. 81).

Таким образом, Я оказывается чистым, или абсолютным, Я, т. е. тем Я, которое еще не имеет объекта вне себя, само еще не состоит в противоположности к какому-то объекту, в качестве единой причины предшествует в теоретико-познавательном смысле противоположности субъекта и объекта, в последней инстанции является одновременно субъектом и объектом. Определяемое таким образом Я не есть индивидуальное Я или даже просто

индивид, а есть всякое абсолютное Я вообще (Ichheit), чистая форма этого Я (см. 30, стр. 490—492).

Согласно аргументации Фихте, это Я следует рассматривать не как объект, вещь, бытие или факт, а исключительно как совершающееся действие или деятельность сознания. Это совершающееся действие есть для Фихте атрибут Я в том же смысле, в каком движение — атрибут материи. Деятельность Я абсолютна.

Иными словами, Фихте ставит во главу угла своей философии не неизменное, неподвижное бытие, а некий находящийся в движении, в изменении принцип. Посредством совершающегося действия Я полагает все новые и новые противоположности в форме тезиса и антитезиса и соединяет их в синтезе. При этом необходимо помнить, что Фихте полагает соединение тезиса и антитезиса в синтезе этим Я и внутри Я именно потому, что объективная реальность рассматривается им субъективно-идеалистически, как творение этого Я.

Тем не менее бытие, которое Фихте изображает в виде постоянного порождения и воспроизводства противоположностей, принимает у него характер движения, изменения, процесса. Бытие возникает, по Фихте, лишь благодаря тому, что это Я (разум) действует. И эта деятельность может совершаться лишь в противоположностях.

Абсолютная деятельность *Я* оказывается как бы опорной точкой всего данного, всей реальности. Данное и реальность возникают лишь благодаря совершающемуся действию этого *Я*.

Соответственно первое безусловное основоположение наукоучения гласит: *Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*. Содержание нашего сознания истекает тем самым, согласно Фихте, исключительно из *Я*. Но *Я*, чтобы постигнуть это содержание, должно его полагать в виде *Не-Я*.

Второе безусловное основоположение наукоучения поэтому гласит: *Я безусловно противопоставляется некое Не-Я*. Но и это *Не-Я* еще пребывает внутри этого абсолютного *Я*, ибо, как замечает Фихте, вне этого абсолютного *Я* вообще ничего нет. Но оно противополжено последнему, т. е. внутри абсолютного *Я* содержится *Я* и *Не-Я* как противоположности. Однако это возможно лишь благодаря тому, что оба, *Я* и *Не-Я*, взаимно ограничивают и частично обуславливают друг друга.

Отсюда следует третье безусловное основоположение наукоучения: *Я противопоставляет внутри себя частичному Я частичное Не-Я* (см. 30, 75—87).

Из этих основоположений, представляющих собой тезис, антитезис и синтез, Фихте развивает затем свою систему категорий, которой он и дал название «наукоучение». По-

скольку Я и Не-Я взаимно определяют друг друга, Фихте приходит к категории взаимодействия: «То, чему приписывается деятельность и постольку не приписывается страдание, называется *причиной*... то же, чему приписывается страдание и постольку не приписывается деятельность, называется *следствием*» (30, стр. 113). Категорию субстанции мы, по Фихте, получим, когда мы рассмотрим Я и его деятельность как суть всей реальности и т. д. Согласно Фихте, эту диалектику наукоучения нужно применять до тех пор, пока мы не придем к противоположным определениям, которые уже не тождественны друг другу; их соединение оказывается тогда практической задачей, их исследование — целью практической философии.

В этих субъективно-идеалистических рассуждениях Фихте содержится рациональное зерно, именно мысль о том, что всякое познание есть деятельность и может происходить лишь в противоположностях. Благодаря этому выводу, хотя и субъективно-идеалистически искаженному, Фихте занял выдающееся место в истории диалектики.

Может показаться, что, поскольку Фихте полагает сотворение объективной реальности из Я, постольку он отрицает закономерное развитие в природе и обществе и учение о детерминизме. Но это не так. Именно тут, где речь идет о противоречии между необходимостью и свободой, Фихте оказывается блестящим диалектиком и намного превосхо-

дит своих предшественников. Взяв необходимость в качестве предпосылки, Фихте разрешает противоречие между свободой и необходимостью. Только признавая строгую необходимость (закономерность) в природе и обществе (в истории), человек становится свободным, только на основе необходимости он достигает свободы, своей высшей цели. Оценивая общее развитие бытия, Фихте пишет в «Назначении человека»: «В любой момент своего бытия природа представляет собой одно целое, все части которого связаны между собой; в любой момент каждая отдельная часть ее должна быть такова, какова она есть, потому что все остальные части таковы, каковы они на самом деле; и ты не можешь ни одной песчинки сдвинуть со своего места, чтобы тем самым не изменить чего-нибудь во всех частях неизмеримого целого, хотя бы, быть может, незаметно для твоих глаз. Но каждый момент этого бытия определен всеми предшествовавшими моментами и определит собой все последующие моменты; ты не можешь мыслить положения хотя бы одной песчинки в настоящий момент иначе, чем она есть, не будучи вынужденным мыслить иным все бесконечное прошлое позади и все бесконечное будущее перед тобой» (32, стр. 51). И дальше Фихте заявляет: «Я таков, каков я есть, потому что при данном сочетании сил природы возможен был только такой, а не какой-нибудь иной результат; и ум, который в совершенстве видел бы

все сокровенное в природе, мог бы, познав одного только человека, вполне определенно указать, какие люди когда-либо существовали и какие когда-либо будут существовать; в одном человеке он познал бы *всех*. Эта моя зависимость от природы как целого и есть то, что вполне определяет как то, чем я был, так и то, что я есть и чем я буду» (32, стр. 56—57).

Таким образом, признание необходимости в универсальном, всеобщем смысле явилось для Фихте предпосылкой свободы.

По мнению Фихте, необходимо в первую очередь освободиться от того рокового заблуждения, будто человек может в качестве отдельного индивидуума достигнуть свободы. К действительной свободе человек приходит только с помощью общества, через род, по выражению Фихте. А внутри общества назначение человека — действовать. Именно поэтому, по Фихте, верно, что «мы не потому действуем, что познаем, а познаем потому, что предназначены действовать: практический разум есть корень всякого разума» (32, стр. 141). Это познание необходимости Фихте понимает не как пассивно-созерцательное, а как активное, т. е. связанное с общественной деятельностью.

По аналогии с движением *Я*, сформулированным в трех основоположениях наукоучения, Фихте подразделяет и свою философскую систему на «всеобщее наукоучение», «теоретическое наукоучение» и «практиче-

ское наукоучение». Это деление, правда в неразвитой форме и не осуществленное последовательно во всех подробностях, соответствует тому, что впоследствии осуществит Гегель в своей системе: всеобщее наукоучение соответствует у Гегеля его логике, теоретическое наукоучение, которое должно дать обоснование естественных наук и математики, соответствует гегелевской философии природы, наконец, практическое наукоучение — философии духа. Совокупность всех трех частей наукоучения должна составить всеобщую методологию частных наук. Следовательно, провозглашая свое пронизанное диалектическими идеями наукоучение всеобщей методологией частных наук, Фихте полагает, что не только в философии, но и в частных науках мысль развивается диалектически.

Категории являются для Фихте не готовыми формами рассудка, как это было у Канта, а моментами становления, так как все категории — это лишь частные, особые проявления основной категории Фихте — категории деятельности. Таким образом, Фихте придает всему своему миру, сотворенному из Я, диалектический характер; бытие во всех своих формах есть становление, движение, развитие.

Фихте стремится, как затем и Гегель, диалектически вывести категории друг из друга. В этом отношении категория *перехода* играет в его философии центральную роль. В «Основах наукоучения» он пишет: «Дея-

тельность как синтетическое единство есть некоторое абсолютное *перехождение*; взаимосмена есть некоторое абсолютное, самим собой сполна определяемое *проникновение*. Что первое из них определяет собой второе, значило бы, что проникновение взаимочленов полагается только и только в силу перехождения. Что второе определяет собой первое, значило бы, что, раз только члены осуществляют проникновение, деятельность с необходимостью должна перейти от одного к другому. Что то и другое определяют друг друга обоюдно, значит, что, раз только полагается одно из них, тем самым полагается и другое, и наоборот...» (30, стр. 146—147). И в другом месте этой работы: «Деятельность как синтетическое единство всего короче может быть описана как некоторое *усвоение и закрепление противоположностей*, чего-либо субъективного и объективного, в *понятии определмости*, в котором эти противоположности все же остаются противоположенными» (30, стр. 181).

Фихте явно стремится диалектически развить и вывести друг из друга все определения своей философии, пытаясь понять категории генетически, т. е. в их развитии, и в конечном счете для него познание и деятельность становятся тождественными. Это обстоятельство является существенным в философии Фихте. Ее значение заключается не в отдельных диалектических положениях, а в общем диалектическом ее характере.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА. ПРАВО НА РЕВОЛЮЦИЮ

Практическая философия Фихте представляет собой распространение основных положений теоретического наукоучения на вопросы права, государства и морали. Она содержит прежде всего социальные и этические воззрения Фихте. Теоретическая философия (наукоучение) тесно связана с практической философией (естественное право и учение о нравственности) в единую систему.

В практической философии исходным пунктом для Фихте также является индивидуум, личность. «Свободу индивидууму от какого бы то ни было государственного принуждения», и «каждый человек от природы свободен, и никто не имеет права подчинять его закону, кроме него самого» — эти тезисы из работы «К исправлению суждения публики о Французской революции» можно было бы поставить эпиграфом ко всей практической философии Фихте.

В качестве частного лица индивидуум подчиняется только своему собственному законодательству, но одновременно он подле-

жит — Фихте говорит это в духе и словами Канта — только *нравственному закону*. А нравственный закон, согласно Канту, не выражает ничего, кроме *автономии* чистого практического разума, т. е. свободы (см. 41, стр. 351). В полном соответствии с этим Фихте говорит: «Нравственным законом во мне неизменно определяется форма моего чистого Я: это Я должно быть подлинным Я — самостоятельным существом, личностью, я всегда должен хотеть выполнять свой долг; следовательно, я имею право быть личностью и право хотеть выполнять свой долг. Эти права неотъемлемы, и из них не вытекает никаких прав, которые можно отнять, поскольку мое Я в этом смысле не способно ни к какой модификации» (13, стр. 170—171).

В своей практической философии Фихте стремится ни в коей мере не ограничивать индивидуума. «Неотъемлемым правом человека, — утверждает он, — является отказ от любого договора, в том числе односторонний отказ, если таково его желание; неизменность и вечность какого-либо договора есть грубейшее нарушение права человечества, как такового» (13, стр. 159). Отношение между двумя индивидуумами, между индивидуумом и совокупностью всех индивидуумов, которые составляют государственное объединение или общество, регулируется исключительно нравственным законом.

Если здесь Фихте еще готов на известный компромисс, на какие-то, хотя бы незна-

чительные, ограничения для индивидуума в его отношении к другим индивидуумам, продиктованные нравственным законом, то эта тенденция совершенно исчезает, когда речь заходит о функции государства. «Жизнь в государстве не принадлежит к абсолютным целям человека,— категорически утверждает он в иенских лекциях «О назначении ученого»,— но она есть *средство*, имеющее место лишь при определенных условиях, для *основания совершенного общества*». В непосредственной связи с этим Фихте подчеркивает, что в соответствии с нравственным законом государство есть учреждение, которое должно идти к собственному уничтожению, а цель всякого правительства заключается в том, чтобы «*сделать правительство излишним*» (21, стр. 306).

Рассуждая о назначении и функции государства, Фихте вполне отдает себе отчет в том, что впадает в утопию, если сравнить строй большинства европейских государств того времени с его теорией; правители и властители выступают там с абсолютными требованиями, ведут «полуварварскую политику», в них нельзя обнаружить ни господства, ни даже возможности широкого применения нравственного закона (см. 12, стр. 80). Однако Фихте не случайно продолжает защищать свою точку зрения, ибо она отвечает основной цели его практической философии — обоснованию права на революцию вообще и

правомерности Французской революции в особенности.

Право на революцию у Фихте логически вытекает из тех целей и задач государства, которые он установил. Если государство им противоречит, не обеспечивая для индивидуума гуманность и свободу, противодействуя тем самым и нравственному закону, то необходимо изменить государственное устройство. Право на такое изменение имеет как каждый народ в целом, так и каждый отдельный индивидуум или группа индивидуумов, которые объединились с целью революции (см. 13, стр. 80).

Мы увидим, что Фихте не смог сохранить тех взглядов на государство, которые он развил здесь, и в дальнейшем ходе рассуждения постепенно совершил поворот, сильно изменивший его первоначальную позицию.

Доводя до логического конца свою идею и борясь за ее осуществление, Фихте не мог ограничиться собственными либеральными воззрениями на государство и вынужден был от них отказаться. Эти воззрения оказывались или могли оказаться недостаточными, чтобы сформулировать более или менее убедительно право на революцию вообще. Однако они недостаточны для ответов на конкретные вопросы, связанные с осуществлением этого права. Здесь первоначальная точка зрения Фихте повела бы к анархии. Ибо если каждый уже как индивидуум может считать право на государственный переворот своим есте-

ственным правом, то, следовательно, это в той же мере относится и к каждому контрреволюционеру.

Право на революцию Фихте расширяет до долга, до обязанности ее свершения: если государство явно противоречит своему высшему назначению, то народ не только может, но и должен изменить государственный строй. «Все государственные устройства, которые имеют конечную цель совершенно противоположную, т. е. рабство всех и свободу одного, культуру всех ради целей этого единственного и уничтожение всех видов культуры, если она может привести к свободе многих, не только могут подлежать изменению... но и действительно должны быть изменены» (13, стр. 80). Ибо *«нет такого государственного устройства, которое не подлежало бы изменениям, сама его природа такова, что все они меняются. Если устройство плохое и противоречит необходимой конечной цели всякого государственного объединения, то оно должно быть изменено; если оно хорошее и способствует этой цели, то оно меняется само»* (13, стр. 103).

Однако этим ответом проблема еще не исчерпана. Как быть, например, если привилегированные слои (дворянство и духовенство) оказывают сопротивление правомерному расторжению государственного договора? Здесь Фихте подходит к ответу на решающий вопрос всякой теории, имеющей своим

предметом революции, — о применении революционного насилия. И своим ответом он оказывается ближе к Робеспьеру, чем к их общему духовному отцу — Руссо.

Право на революцию первоначально означает лишь то, что государственный договор может или в определенных случаях должен быть расторгнут; конкретно это выражается в том, что в первую очередь должны отменяться все привилегии дворянства, а церковные богатства должны быть переданы в собственность государства. То и другое осуществляется путем расторжения всех договоров с дворянством и церковью. Однако право на революцию означает тогда уже гораздо больше и включает применение революционного насилия, если дворянство и духовенство окажут сопротивление законному акту отмены всех привилегий и изъятию церковных землевладений; тогда наступает та ситуация, где законной является — и Фихте говорит здесь уже не как теоретик права, а как политик — с формально юридической точки зрения незаконная, т. е. *революционная, борьба* против дворянства и духовенства. Потому что ликвидация всех договоров с дворянством и церковью есть неотъемлемое человеческое право, которое обязаны уважать все, в том числе те, кто им ущемлены, против кого это право направлено. Тот, кто выступает против этого права, кто стремится помешать его осуществлению, тот ставит себя

вне общества и должен рассматриваться как враг человечества.

Фихте ставит вопрос о применении революционного насилия как проблему *уголовного права*, т. е. так же, как французское революционное правительство 1793—1794 гг. в своем обосновании политики террора. Как считали идеологи Французской революции, сам по себе каждый смертный приговор является убийством, поскольку человек есть самоцель, а не средство для цели, чуждой его существу. Однако в данном случае дело обстоит по-иному. Оказывать сопротивление неизменному праву человека могут только *враги* человечества, и в качестве таковых они оказываются за пределами всякого гражданского закона. «Если гражданин нарушает по отношению к обществу неотъемлемые права человека (не только права договора), то он уже не *гражданин*, а *враг*; и общество не дает ему *искупить* свою вину, оно *мстит* ему, т. е. поступает с ним на основании того закона, который он сам создал» (13, стр. 116).

Такое отношение к врагам человечества, хотя и незаконное с точки зрения теоретически-правовой, практически более чем законно, потому что дворянство и духовенство в качестве привилегированных слоев уже до ликвидации всех договоров с ними не являлись гражданами. Ликвидируя договоры с ними, общество дает им возможность стать таковыми, и если они не используют эту возможность, то только сами отвечают за по-

следствия*. Возражения морального порядка вроде того, что ликвидация договоров несправедлива, так как «многие от полного изобилия опускаются до уровня, близкого к среднему», к которому они не привыкли, не выдерживают критики. «Ни один человек на земле не имеет права не использовать собственные силы и жить за счет усилий других» — так Фихте опровергает эти доводы и добавляет в качестве обоснования: «Кто не работает, тот не ест» (13, стр. 183—184).

Итак, если отдельные представители или целые группы людей из числа ранее привилегированных не признают своего нового положения, возникшего в результате революции, если они тайно или открыто готовят или предпринимают выступления против нового,

* Подобное же право на насилие Фихте предусматривает по отношению к церкви: «Однако церковь имеет возможность вмешаться в пределы государства, поскольку ее члены обладают необходимыми физическими силами. Она вмешивается тогда, когда нарушает по отношению к ним человеческие или гражданские права, а государство в соответствии с гражданским договором обязано защищать эти права и в случае нарушения их церковью принудить ее к компенсации и возмещению убытков, используя физическое принуждение против ее орудий физического угнетения. Если церковь рассматривает следование государственным установлениям как неподчинение ее заповедям, то она непосредственно вмешивается в дела государства и объявляет ему войну. Во всех подобных случаях государство не только имеет право, но и обязано рассматривать церковь как врага в соответствии с гражданским договором» (13, стр. 266).

отныне ставшего законным государства, то оно вправе применять против них силу вплоть до физического уничтожения. «Государство оказывается по отношению к ним в позиции самозащиты» (13, стр. 274).

В этом пункте, в обосновании применения революционного насилия, террора против контрреволюционных устремлений Фихте смыкается с Робеспьером. Если даже область применения террора во время революционно-демократической диктатуры якобинцев была больше и шире, чем это вытекает из взглядов Фихте, то это своеобразие, которое возникло из практики Французской революции; что же касается мотивов и аргументов, то они одни и те же у Фихте и Робеспьера. Последний писал: «При конституционном строе почти достаточно защищать отдельных лиц от злоупотреблений общественной власти; при строе революционном сама общественная власть вынуждена защищаться от всех фракций, которые на нее нападают. Революционное правительство должно оказывать добрым гражданам всю полноту национальной защиты; врагам народа оно должно приносить лишь смерть» (44, стр. 194).

Взгляды Фихте, о которых говорилось до сих пор, относятся к 1793 г. и изложены в его работе «К исправлению суждения публики о Французской революции». В «Основах естественного права», «Системе учения о нравственности» и «Замкнутом торговом государстве» он вновь возвращается к этой

проблематике, развивая свои социальные взгляды в непосредственной связи с обоснованием права на революцию.

Два момента в этих работах представляют для нас особенный интерес: новое обоснование права на революцию и социальные взгляды Фихте. В обоих случаях он, несмотря на множество других расхождений, находится в одном ряду с Робеспьером, с якобинцами.

В период Французской революции в дебатах и борьбе вокруг конституции вопрос о праве на революцию играл исключительную роль. Два, пожалуй, наиболее интересных проекта конституции, принадлежавшие жирондистам и якобинцам, в решающей стадии революции ответили на этот вопрос по-разному в соответствии с требованиями и потребностями класса или фракции внутри класса, интересы которой они отражали и сфера действия которой определялась ими юридически по отношению к другим классам и классовым группировкам.

Кондорсе, автор жирондистского проекта, признает право на революцию как право человека и гражданина. Это признание, однако, чисто формальное, потому что тотчас же Кондорсе стремится ограничить право на революцию и даже сделать его недействительным для политической практики с помощью различных конституционно-правовых оговорок. Это достигается путем предписания *законных установлений*, в рамках которых

может осуществляться право на сопротивление, и ограничением этого права определенными случаями. В результате у жирондистов мало что остается от права человека и гражданина на революцию, особенно если поставить вопрос так: имеет ли *народ* право на революцию?

Якобинцы, напротив, последовательно утверждают право на революцию, в их проекте конституции имеется только одно «ограничение», а именно то, что право на революцию принадлежит лишь народу в целом, для индивидуума это право действует только тогда, когда в его частном случае, т. е. в единичном, нарушается целое, всеобщий интерес народа. В качестве естественных прав в начале конституции провозглашаются свобода, равенство, безопасность, собственность, а право на сопротивление вытекает как следствие из остальных прав человека. Для якобинских руководителей разумеется само собой, что право народа на революцию становится простым вопросом завершенности конституции в тот момент, когда представители народа, отстаивающие всеобщие интересы, берут дело блага нации в свои руки, т. е., когда народ сам берет в свои руки историю, народ не может осуществлять революцию против себя самого.

Фихте начинает именно с этого пункта. Само по себе право на революцию есть завершение конституции, поскольку каждое государство должно строиться по принципу

«да будет право!», поскольку действия правительства должны соответствовать интересам всего народа, а правительство должно быть концентрированным воплощением народной воли. Поэтому правом на сопротивление не может пользоваться каждое частное лицо, а лишь народ в целом. Отдельный индивидум, восстающий против своего правительства, должен рассматриваться всегда как бунтовщик. Однако народ в целом, выступая против своих угнетателей, не поднимает бунта, а лишь исполняет свой нравственный долг. «Народ (здесь Фихте делает оговорку: «Прошу учесть, что речь идет обо всем народе») не может быть бунтовщиком, и употребление слова *бунт* (Rebellion) есть величайшая несуразность, когда-либо произнесенная, ибо народ действительно и по праву есть высшая власть, над которой нет другой власти, которая сама является источником всякой другой власти и ответственна только перед богом. Перед лицом собрания народа исполнительная власть теряет свою силу действительно и по праву. Поднимать бунт можно лишь против вышестоящего. А что на земле стоит выше народа? Он мог бы пойти только против себя самого, а это бессмыслица» (14, стр. 177).

Общность мыслей Фихте и Робеспьера в обосновании права народа на революцию очевидна. Оба признают право на сопротивление только за народом *в целом*, оба считают, что если народом принимается «идеаль-

ная конституция» (Фихте), которая становится руководящим принципом правления, или власть переходит в руки революционного правительства, олицетворяющего республиканскую гражданскую добродетель (Робеспьер), то право на восстание, увенчивающее конституцию, не обязательно осуществляется, поскольку правительство, вышедшее из народа и представляющее его в своих революционных преобразованиях, действует во имя всеобщих интересов народа. И оба, Фихте и Робеспьер, наконец стали жертвами той иллюзии, будто в буржуазном обществе может быть осуществлена единая власть народа, вершителем воли которого должно считать себя правительство (Фихте) или действительно считало себя революционное правительство 1793—1794 гг. (Робеспьер).

Это последнее положение имеет своим источником еще одну иллюзию, восходящую к Руссо. Фихте, как и Робеспьер, исходит из предположения, что внутри буржуазного общества возможно установление относительного имущественного равенства граждан, более того, в этом они видят смысл нового общества.

ИДЕИ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Исходным в системе социальных и экономических взглядов Фихте является вопрос о праве на существование. Это право получает у него приоритет по сравнению со всеми дру-

гими основными правами, и лишь *после* него следует право на собственность и тем самым на свободу. «Прежде чем думать о свободе, надо подумать о том, чтобы жить,— говорит Фихте во второй части «Основ естественного права».—Высшая и всеобщая цель всякой свободной деятельности — возможность жить. Эту цель имеет каждый; и, поскольку свобода вообще гарантируется, гарантируется и эта цель. Без ее достижения была бы совершенно невозможна свобода, как и дальнейшее существование личности». И далее: «Всякое право на собственность основывается на договоре всех со всеми, который звучит так: мы все владеем этим при условии, что тебе оставляем твое. Если кто-то не может жить своим трудом, то ему не предоставлено того, что принадлежит только ему; следовательно, договор полностью ликвидируется в отношении его, и начиная с этого момента он уже юридически не обязан признавать собственность какого-либо человека» (14, стр. 212).

Но это еще не все. Для точного соблюдения имущественного договора, который определяется правом на существование каждого гражданина, Фихте требует гарантий — гарантий, при которых возможно его расторжение в случае, если граждане не могут жить своей собственностью или вообще ею не обладают. Гарантии о предоставлении каждому всех необходимых средств существования обеспечивает государственная власть,

так как «исполнительная власть ответственна за это так же, как за все остальные отрасли государственного управления». И в заключение формулировка, свидетельствующая о радикальной направленности взглядов Фихте: «Бедняк... имеет абсолютное принудительное право на поддержку» (14, стр. 213).

Здесь проявляется революционно-демократическая тенденция социальных воззрений Фихте. Основой его социальных требований является утверждение права на существование. Решающую гарантию этого права Фихте видит во введении *права на труд* и в осуществлении этого права в каждом государстве. Точнее, у Фихте речь идет всегда не о праве только на существование, а о *праве на существование посредством труда*. Собственность гражданина государства, гарантированную на основании права на существование, Фихте не считает уже средством сохранения существования; такое средство, которое сохраняет существование человека, он усматривает в возможности *трудиться*. При этом само собой понятно, что, будучи идеологом мелкобуржуазных слоев, Фихте, естественно, видит в собственности ту предпосылку, которая только и делает возможным осуществление права на труд. Для каждого гражданина государства Фихте требует такой собственности, которая включает в себя возможность (и обязанность) трудиться: «Каждый должен иметь возможность жить своим трудом... Таким образом, возможность

жить обусловлена трудом» (14, стр. 213). В этом смысле Фихте предпринял энергичные усилия для того, чтобы найти и предложить меры, гарантирующие в действительности возможность труда для каждого члена государственного объединения.

Обеспечение существования своим трудом — главная проблема Фихте в работах «Основы естественного права», «Система учения о нравственности» и «Замкнутое торговое государство». В соответствующих теоретических выкладках он очень последователен, хотя в ходе его рассуждений на эту тему можно обнаружить немало преувеличений. Обоснованным был упрек (он появился в литературе очень рано) в том, что Фихте в этой части своего учения оказался жертвой некоторых иллюзий. Впрочем, эти иллюзии разделяли многие буржуазные идеологи того времени.

Как мы видели, свое понимание права на существование Фихте обосновывает тремя требованиями: 1) если член государственного объединения не может жить при помощи своей собственности, то он юридически не обязан уважать собственность других; 2) граждане государства, вовсе не владеющие собственностью, имеют принудительное право на собственность (труд, поддержку); 3) государство может и обязано обеспечить существование каждого гражданина. Все эти требования Фихте считает логическим выводом из основного принципа всякого разумного госу-

дарственного устройства, который говорит о том, что всем членам государственного объединения должна быть гарантирована возможность обеспечить свое существование трудом.

Чтобы обеспечить выполнение этого требования, Фихте должен придать государству полноту власти. Однако для Фихте здесь дело не в том, чтобы построить модель идеального государства; он стремится сделать само существование государства плодотворным с точки зрения реализации основного права — права на жизнь своим трудом. Лишь исходя из этого можно понять аргументацию Фихте. Не случайно в своем исследовании он не только разбирает правовые отношения в государстве, но и стремится вывести из них реальные *экономические* требования, и «Замкнутое торговое государство» тоже не случайно имеет подзаголовок «Философский проект в качестве добавления к учению о праве и опыт политики будущего». Именно тесная взаимосвязь между вопросами права и экономики в его «Основах естественного права» и «Замкнутом торговом государстве» показывает, что Фихте стремится воплотить свою мысль в действительности. Именно поэтому Фихте считает задачей государства осуществление экономических функций, которое, по мнению Фихте, должно всегда преследовать цель реализации права на существование посредством труда, т. е. служить созданию в государстве условий, достойных

человека. Разъясняя это положение, Фихте пишет: «Это не только благочестивое пожелание человечеству, а неустранимое требование его права и назначения, чтобы оно жило на земле так легко, так свободно, так господствуя над природой, так истинно по-человечески, как только ему это позволяет природа. Человек должен работать, но не так, как вьючное животное, которое погружается в сон под своей ношей и после скудного восстановления истощенных сил опять понуждается к тасканию той же ноши. Он должен работать безбоязненно, с охотой и радостью» (29, стр. 60—61).

О том, насколько серьезно Фихте относится к этому вопросу, свидетельствует тот факт, что право на труд он рассматривает в непосредственной связи с правом на революцию. Оба этих основных права, согласно Фихте, взаимно обуславливают друг друга. Отчасти право на революцию вытекает в этом смысле уже из следующего требования Фихте: кто не имеет возможности обеспечить свое существование трудом, тот юридически не обязан признавать собственность другого. В «Системе учения о нравственности» Фихте говорит: «Каждый взрослый и разумный человек должен иметь собственность... Тот, кто ее не имеет, не отказывается от собственности других и может пользоваться ею с полным правом» (20, стр. 295—296).

Впрочем, Фихте далек здесь от того, чтобы за каждым гражданином, не имеющим

собственности, признать право приобрести ее путем самостоятельного вмешательства в существующие имущественные отношения. В «Основах естественного права» ответственность за справедливое распределение собственности с целью обеспечения существования каждого гражданина возлагается на государственную власть. Распределение собственности, как утверждает Фихте, всегда происходит на основе определенных решений государственной власти (см. 14, стр. 213). Или в «Системе учения о нравственности»: «Забота о собственности для каждого есть дело в первую очередь государства». Из этого Фихте делает вывод: «Строго говоря, в государстве, где хотя бы один гражданин не имеет собственности... вообще нет законной собственности. Потому что каждому его собственность принадлежит лишь постольку, поскольку она признана всеми другими; однако они не могут ее признать, пока он со своей стороны не признал и их собственность; следовательно, они должны ее иметь» (20, стр. 295). На основании последнего Фихте вновь утверждает право на революцию как неотъемлемое и неизменное право человека.

Если государственная власть не позаботится о разработке и осуществлении мероприятий, необходимых для создания разумного государства, то народ вправе революционным путем принудить правительство к этим мероприятиям. Для власть имущих Фихте неустанно подчеркивает, что это есть основ-

ное право народа: «Пусть не говорят... что я навязываю правительствам, основываясь на непризнанных философских положениях, дело, которое они никогда не признают своим...»; им придется это сделать, «ясно предвидя опасности восстания народных масс, которым крайняя нужда не оставляет ничего такого, что им надо было бы беречь» (29, стр. 122).

Таким образом, для Фихте право на революцию не абстрактный правовой принцип, в его теории он имеет в высшей степени практическое звучание. Фихте выдвигает идею права на революцию для того, чтобы подчеркнуть свои социальные требования. Часто право на революцию выглядит прямой угрозой в отношении господствующих сил его эпохи. Лишь предубежденный человек может утверждать, что Фихте изображал из себя доброжелателя монархов и стремился предупредить их об опасности революционного переворота. Такая трактовка ошибочна. Фихте нигде не выступает как советчик-доброжелатель монархов, а всегда является представителем интересов демократических слоев народа.

Конечно, он пытался склонить монархов к реформам. Но во всех случаях, когда он выступает за создание разумного государства мирным путем, главным для него является цель, т. е. создание именно такого разумного государства. Если государственная власть встает на пути к этой цели и оказывает сопротивление мероприятиям, необходимым для

се осуществления, то против такой власти надо бороться революционными средствами. Мирный путь для Фихте — это всегда только средство, но не цель.

Последнее становится очевидным благодаря тому факту, что государственная власть в правовом учении Фихте не парит в безвоздушном пространстве, ей придаются конкретные, определенные обязанности, выполнение которых зависит исключительно от самого государства, т. е. государственная власть оценивается постольку, поскольку она осуществляет (или не осуществляет) основные принципы разумного государства в пределах своей власти. В первом случае в революционной смене государственной власти нет необходимости, во втором случае она более чем необходима.

Разумеется, установление, по Фихте, промежуточных звеньев между народом и государственной властью — совета «эфоров», введение народного голосования, публичное обсуждение важнейших государственных дел по образцу античности (см. 14, стр. 166) — все это далеко от настоящей революционной практики, если сравнить с термидорианским переворотом во Франции. Но нельзя забывать, что в основе этой аргументации лежит иллюзия, будто немцы, пройдя через протестантскую Реформацию, оказались более зрелыми, чем французы, осуществившие свою революцию без предшествующей ей Реформации. Гораздо важнее, что в своем правовом

учении Фихте говорит о государственной измене со стороны правительства и даже разрабатывает на такой случай не только законы, но и принудительные мероприятия, чтобы для «высшей государственной власти... было невозможно осуществлять что-либо иное, кроме права» (14, стр. 177). В этом смысле совершенно справедливо указывали на то, что у Фихте «провозглашение права на труд является экономическим подкреплением права на революцию и, с другой стороны, право на революцию — политической гарантией права на труд» (58, стр. 154).

И еще один момент важно отметить: мысли, высказанные Фихте в соответствующих разделах «Основ естественного права», «Системы учения о нравственности» и «Замкнутого торгового государства», — это не просто теория государства вообще, а в своей тенденции революционная и демократическая концепция государства. По содержанию она в основном соответствует якобинскому государству. Или, иначе говоря, взгляды на государство, которые Фихте развил в 1796—1800 гг., в основном совпадают с теорией государства, разработанной идеологами Французской революции в 1793—1794 гг.

Однако на один вопрос Фихте не дает ответа — на вопрос о том, кто, какие общественные слои или классы будут осуществлять революционное насилие. В этой связи он абстрактно говорит то о народе, то о государстве, то об обществе. Здесь Фихте — типич-

ный мыслитель мелкой буржуазии, существующей в исторически отсталых условиях. Хотя Фихте говорит о том, что жизнь должна изменить к лучшему, и набрасывает проект системы социальных и общественных отношений в идеальном государстве, однако он не указывает конкретных путей к этой цели. Подходя к этой проблеме, Фихте соскальзывает в область утопических иллюзий. Пути осуществления своих социальных требований он ищет в человеческом разуме, а не в реальных общественных (классовых) силах.

ВОПРОСЫ ВОЙНЫ И МИРА. БОРЬБА ЗА ЕДИНСТВО НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ

Фихте считал, что его социальные идеи смогут осуществиться только при условии «вечного мира». Войну он рассматривал как общественное явление, противоречащее разуму. В рецензии на работу Канта «К вечному миру» он считает идею вечного мира абсолютно реализуемой идеей, которая заложена в «сущности разума» и реализации которой разум требует безоговорочно и непременно. Вечный мир, по Фихте,— это цель природы, которая осуществится непременно, даже если и не сразу (см. 31, стр. 200). Поэтому за ее осуществление надо активно бороться. Условием ее достижения является установление во всех государствах Европы строя, достойного человека. Причину войн своей эпохи Фихте усматривал в политической и социаль-

ной структуре феодально-абсолютистских государств. Абсолютные монархии — источник постоянных войн, так как каждая неограниченная монархия постоянно стремится стать универсальной. Фихте призывал своих современников «закупорить этот источник», что означает, иными словами, политически заменить абсолютную монархию буржуазной республикой. О таком государственном устройстве Фихте говорит, что оно «само по себе единственно законное, основанное на гражданском праве и приводит к вечному миру, требуемому международным правом. При этом не следует думать, что граждане решатся брать на себя бремя войны с той величайшей легкостью, с какой решает за них монарх, ничего не теряя при этом» (31, стр. 197).

Будучи приверженцем идеи «вечного мира», Фихте в то же время достаточно реалистически мыслил и, принимая во внимание общественные условия эпохи, не требовал мира во что бы то ни стало. Он сознавал, что мир должен быть охраняем с оружием в руках и агрессор, если необходимо, должен силой принуждаться к соблюдению мира. Его активная поддержка освободительной войны в 1813—1814 гг. и оценка этой войны как справедливой, народной борьбы являются выводом из этих идей.

Важное место в общественно-политических взглядах Фихте занимает идея о Германии как едином национальном государстве

на буржуазно-демократической основе. Огромное значение этой идеи в конкретных условиях того времени становится понятным, если учесть, что Германия была раздроблена на множество карликовых государств (княжеств), что сильно тормозило все экономическое и социально-политическое развитие страны; воспользовавшись этой раздробленностью, Наполеон оккупировал Германию. Фихте, став в последние годы своей жизни страстным борцом в рядах прогрессивного движения германской буржуазии за национальное освобождение и единство, высказал ряд смелых, передовых идей по национальному вопросу. Он понимал, что «единственный путь к немецкой нации — ликвидация власти князей» (12, стр. 547).

Интересно наблюдать, как Фихте пришел к идее немецкого национального государства. Он считал, что французская нация стремилась к осуществлению того же политического и социального идеала, как и его собственный, однако не достигла его. В годы наполеоновских войн Франция из освободителя европейских народов от гнета феодализма превратилась в поработителя. Лучшие умы той эпохи, и среди них в первую очередь Фихте, увидели это изменение исторической ситуации и отразили его в своих произведениях. Реалистическая оценка исторических событий убеждала Фихте в том, что после 1806—1814 гг. от буржуазной Франции уже нечего было ожидать освобождения немецко-

го народа от феодального порабощения, что это освобождение вместе с реализацией демократических общественных идей может быть достигнуто только в борьбе с узурпатором Наполеоном. Именно поэтому Фихте подчеркивал историческую роль немецкой нации и отвернулся от наполеоновской Франции, что, однако, ни в коем случае не означало отказа от идей, рожденных Французской революцией.

Последовательно и энергично борясь за единство немецкой нации, Фихте страстно мечтал о том, что во время освободительной войны осуществится и ликвидация феодально-абсолютистской системы. Его мечты не сбылись. Как будто в предчувствии этого он писал в 1813 году: «И если бы потом оказалось, что все это было не всерьез, и если бы после ее спасения в борьбе самостоятельность нации вновь была принесена в жертву привилегиям царствующей династии, и если бы оказалось, что властитель, хотя и желал, чтобы за сохранение его власти лилась благородная кровь его народа, но не желал поступиться этой властью ради самостоятельности народа, то тогда ни один разумный человек не смог бы оставаться более под господством подобного государя. Деятельность разумного человека в обществе могла бы иметь только одну цель... заложить в это общество зародыш свободной правовой конституции» (19, стр. 414).

Империалистическая германская буржуазия, злоупотребляя, часто использовала последовательную борьбу Фихте за единство немецкой нации в шовинистических целях. Действительно, в «Речах к немецкой нации» есть немало мест, которые можно рассматривать как выражение национальной заносчивости и в отрыве от контекста, без учета исторических условий их возникновения трактовать как шовинистические. К таким моментам относится, например, созданная Фихте теория «праязыка» и «пранарода», под которыми он понимает немецкий язык и немецкий народ. То же проявляется в формулировках вроде «иметь характер и быть немцем... это, без сомнения, одно и то же» (17, стр. 446) или в той всемирно-исторической роли, которую Фихте приписывает немецкому народу: если-де не будет выхода и погибнет немецкий народ, то наступит катастрофа и «тогда погибнет и все человечество без надежды когда-либо возродиться» (17, стр. 499) и т. п.

Если в «Речах к немецкой нации» Фихте действительно был не вполне свободен от идей национальной исключительности, то все же следует согласиться с замечанием Александра Абуша в его книге «Ложный путь одной нации»: «Фихтевские «Речи к германской нации» были направлены не против шедших из Франции идей, ибо он был их приверженцем; в связи с изгнанием из Иенского университета в 1799 г. он сам называл

себя «ославленным демократом». Фихте стремился помочь разрушить тиранию в лице Наполеона, его «универсальную монархию», поработавшую Европу. В то время как молодой прусский поэт Генрих фон Клейст... временами впадал в националистический угар ожесточения против чужеземного завоевателя, мощный язык произведений Фихте всегда был пронизан глубоко человеческим и братским чувством подлинного «предопределения человека»» (36, стр. 156). Реакционная немецкая буржуазия не имеет, таким образом, права ссылаться на Фихте, в частности на его идею германского национального государства.

Если нужно еще доказательство демократичности взглядов Фихте, так вот оно: основой его правовых, этических взглядов, его идей в области философии истории является требование преобразования феодально-абсолютистской общественной системы. Ему представлялось «истинное царство закона, какого еще не знал мир... без того, чтобы большинство людей были рабами... свободное, основанное на равенстве всего, что имеет облик человека» (19, стр. 423). Этой фразой можно увенчать практическую философию Фихте, которая при всех своих субъективно-идеалистических и утопических чертах принадлежит к лучшим страницам гуманистического наследия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мало кто из современников Фихте был так полон непоколебимой веры в революционное значение своего века, в постоянный прогресс человечества, его движение к лучшему. «Пусть весь трансцендентальный идеализм был заблуждением,— писал Генрих Гейне,— все же сочинения Фихте были проникнуты гордой независимостью, любовью к свободе, мужественным достоинством, оказывавшим благодетельное влияние особенно на молодежь» (39, стр. 111). Чем больше трудностей и несообразностей обнаруживала действительность, тем более Фихте стремился к усовершенствованию своего царства нравственного действия; чем труднее ему становилось поступать в духе основных принципов своего учения, т. е. в соответствии со своими убеждениями, тем больше он стремился уйти в это царство. Вот почему по мере сокращения возможностей общественной деятельности Фихте философия его приобретала все более созерцательный характер.

При общей оценке Фихте необходимо поэтому учитывать два момента: подчеркивание

активного элемента, постоянное возвращение к «деятельной стороне» и ту извращенную, идеалистическую форму, в которой это происходит. Первое — теоретическое выражение и попытка истолкования исторического процесса, в ходе которого уничтожается старый, изживший себя общественный строй и заменяется новым, перспективным; второе — отражение «немецких обстоятельств» и восприятие элементов худшей традиции духовной жизни Германии.

Четкую характеристику этого последнего явления дал Маркс в разделе «Немецкой идеологии», посвященном Канту. По своему существу эти высказывания относятся ко всей немецкой классической философии: «Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской «Критике практического разума». В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент... бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были

способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций» (6, стр. 182). Под влиянием этих условий в тогдашней Германии возникает широко распространенная тенденция отрыва теории от общественной практики. Появляется противоречие между той формой, в которой идеологи немецкой буржуазии выражали интересы своего класса, и самими этими интересами. Этим противоречием объясняется идеалистический в основном характер всей классической немецкой философии.

Большое влияние на немецкую идеологию, на мыслителей классической эпохи оказало также то событие немецкой истории, которое имело решающее значение для общественного развития в Германии, — *Реформация*.

И здесь Маркс был первым, кто оценил значение Реформации в общественном развитии Германии: «Ведь революционное прошлое Германии теоретично, это — *реформация*» (2, стр. 422). Это написал Маркс уже в 1844 г. в «Немецко-французском ежегоднике». Действительно, исторические предпосылки «немецких обстоятельств» последней трети XVIII в. возникли в далеком прошлом, почти двумястами годами раньше: поражение крестьянской революции, Реформация, Тридцатилетняя война — вот кратко важнейшие моменты. Именно эти события истории привели к тому, «что Германия на 200 лет была вычеркнута из списка политически активных

наций Европы» (9, стр. 307). С XVI в. развитие Германии стало все больше отставать по сравнению с Англией и Францией, и с этого момента оно приняло явно выраженный мелкобуржуазный характер.

Этот мелкобуржуазный характер развития Германии оправдывался и освящался теорией, восходящей еще ко временам Реформации и являвшейся ее идеологическим выражением, — *лютеранским протестантизмом*. Основой протестантского учения в общественном смысле было провозглашение свободы как «внутренней ценности», как свойства человеческого существования, которое уживается с любой формой рабства и подчинения внешней силе, особенно с политическим и социальным угнетением. «Светская сила, права она или нет, не может повредить душе», — учит Лютер в «Свободе христианского человека» (60, стр. 75). Ничто в этом мире не имеет значения для свободы, потому что «христианского человека», говорит Лютер дальше, «ничто внешнее не может сделать ни свободным, ни благочестивым», его «тюрьмы суть не телесные и не внешние», ничто из внешних вещей «не достигает души, чтобы ее освободить или поработить» (см. 60, стр. 295). Человеческие ценности не зависят от каких-либо внешних условий, прежде всего от политической и социальной действительности; эта действительность не имеет значения, когда речь идет об истинной сущности человека, — таково содержание учения немецкого

протестантизма об обществе. По существу здесь содержится невысказанное требование примириться с господствующим политическим и социальным положением вещей и отказаться от всяких действий, направленных на изменение общественного строя. В этой теории свобода полагалась всегда рядом с несвободой, критика существующего — рядом с его признанием.

В статье «К критике гегелевской философии права. Введение» Маркс блестяще вскрыл это соотношение между понятиями свободы и несвободы у теоретиков протестантизма: «Правда, Лютер победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека» (2, стр. 422—423).

Классическая немецкая философия в смысле исторического происхождения своих идей неотделима от протестантизма. Именно он и составляет ту традицию немецкой духовной жизни, которую унаследовали классические философские системы. Это обстоятельство наряду с отсталостью немецких общественных отношений объясняет широко распространенное у немецких мыслителей стремление мириться с политической и со-

циальной действительностью эпохи, какой бы убогой она ни была.

Тенденцию сделать сознание и человеческие стремления независимыми от действительности мы находим и у Фихте, в частности там, где он говорит о «внутренней свободе». Правда, под непосредственным впечатлением революционного переворота во Франции эта тенденция не носит у него такого всепронизывающего характера, как в философии Канта и Гегеля, однако в конечном счете она остается составной частью и существенным моментом его философии. Это происходит, например, тогда, когда «самостоятельность мышления» Фихте объявляет первой предпосылкой реальных действий, а со временем все больше оценивает ее как непосредственную практическую общественную деятельность.

Впрочем, в одном отношении Фихте нельзя упрекнуть: свою мысль он никогда не стремился согласовать и примирить с жалкой немецкой действительностью. Конформизм был ему чужд. Ничего общего Фихте не имеет с теми современными буржуазными философами, которые, доходя в своем конформизме почти до преступления и ссылаясь на создателей классической немецкой философии, провозглашают «внутреннюю свободу» в смысле идей протестантизма как подлинную свободу. Западногерманский философ Теодор Литт, якобы продолжая лучшие традиции немецкой классической философии,

заявляет: «Избавиться от внешних ограничений свободы человечество сможет только тогда, когда перестанет заглядываться на внешние гарантии свободы и сосредоточится на главном — опаснейшего врага свободы надо искать в самом человеческом сердце» (59, стр. 648). Надо сказать, что подобные разглагольствования имеют весьма отдаленное отношение к немецкой классической философии и никакого к Фихте. То, что у Фихте было исторически обусловлено определенной общественной ситуацией и только на этом основании может быть объяснено и понято, — это же самое у Литта и ему подобных является сознательной апологетикой в адрес давно изжившего себя общественного строя, апологетикой буржуазно-клерикального государства, социальным содержанием которого является эксплуатация и угнетение.

Таким образом, дело Фихте продолжают не те, кто громогласно на него ссылается, а те, кто увидел истинный смысл его устремлений, продолжал разрабатывать его идеи и тем создал предпосылки для их осуществления. Мысль Энгельса, что философия Фихте тоже принадлежит к великому идейному наследию, внесшему свой вклад в предысторию научного социализма, сохраняет свое значение по сей день.

Философию Фихте называли соединением положений я мыслю из «Критики чистого разума» и я хочу из «Критики практического разума» Канта (см. 63, стр. 105). Это пра-

вильно, но с той оговоркой, что соединение я мыслю и я хочу соотнесено Фихте с конкретным историческим процессом эпохи и должно рассматриваться в его специфике как порождение этого процесса. Сам принцип этого соединения, смысл и цель его — это не просто один из возможных видов теоретического оформления и дальнейшего развития имеющихся идей, а идеологическое отражение исторического процесса.

Александр Абуш в своей книге «Ложный путь одной нации» ярко обрисовал обе стороны присущей мышлению Фихте диалектики. С полным правом он подчеркивает, что Фихте в отличие от Канта «гораздо реалистичнее подходил к германской действительности... хотя его философская система означала наивысшую вершину субъективного идеализма» (36, стр. 156). В мышлении Фихте реалистические черты сочетаются с глубокими гуманистическими устремлениями, понимание исторической реальности и тенденций развития — с непоколебимой верой в величие человека. С этой точки зрения произведения Фихте являются «важным камнем в здании немецкого гуманизма» (36, стр. 157). Это одна сторона.

А вот другая сторона: «Фихте плыл по течению своего времени, зачастую оказываясь захлестнутым им, пропорции в его собственных стремлениях иногда смещались» (36, стр. 157).

Может показаться, что субъективный идеализм Фихте, его чисто умозрительная теория познания лишают его идеи всякой ценности. Однако следует подчеркнуть, что субъективный идеализм Фихте — это еще не весь Фихте, это лишь часть сложного явления — Фихте. Вместе с тем нельзя рассматривать реалистические элементы его философии в отрыве от их субъективно-идеалистического окружения и тем самым преувеличивать их значение. Необходимо учитывать диалектическое единство обеих сторон, которые кажутся диаметрально противоположными. Обе стороны должны рассматриваться как стороны единой системы; их единство и своеобразие, объяснимые лишь на основе определенных общественно-исторических условий эпохи, необходимо брать и рассматривать в непосредственной связи друг с другом.

Только таким образом Фихте может быть оценен по справедливости, только так в его философии мы сможем отделить действительно великое от незначительного, мелкого и даже ничтожного.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФИХТЕ

Извлечения из произведений Фихте, имеющих в русском переводе, даны по соответствующим изданиям; остальные фрагменты впервые публикуются на русском языке в переводе Я. Фогелера.

ИЗ «ТРЕБОВАНИЯ К ПРАВИТЕЛЯМ
ЕВРОПЫ ВОЗВРАТИТЬ СВОБОДУ МЫСЛИ,
КОТОРУЮ ОНИ ДО СИХ ПОР ПОДАВЛЯЛИ»

Способность свободно мыслить есть главное отличие человеческого разума от разума животного. У последнего тоже имеются представления, но они необходимо следуют друг за другом, порождают друг друга подобно тому, как одно движение в машине необходимо порождает другое. Преимущество человека состоит в способности собственной силой активно противостоять этому слепому механизму ассоциаций идей, при котором дух совершенно пассивен, в способности по собственной свободной воле давать потоку своих идей определенное направление, и, чем больше человек осуществляет это преимущество, тем более он человек. Эта способность человека, благодаря которой он обладает таким преимуществом, есть именно то, посредством чего он осуществляет свободную волю; проявление свободы в мышлении, равно как и проявление свободы воли, есть внутренняя составная часть его личности, есть необходимое условие, при наличии которого он может сказать: *я емь*, я самостоятельное существо...

(22, стр. 27)

ИЗ «К ИСПРАВЛЕНИЮ СУЖДЕНИЯ ПУБЛИКИ О ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Французская революция кажется мне очень важной для всего человечества. Я не говорю о политических последствиях ее как для самой страны, так и для соседних государств, последствиях, которых она, очевидно, не имела бы без непрошеного вмешательства и необоснованной самоуверенности этих государств. Все это много уже само по себе, но ничто по сравнению с вещами гораздо более важными.

До тех пор пока люди не станут более мудрыми и справедливыми, напрасны все их усилия стать более счастливыми. Вырвавшись из темницы деспота, они сами начнут убивать друг друга обломками своих сорванных оков. Это была бы слишком печальная участь, если бы их собственное несчастье или же чужое при условии, что они вовремя учтут предупреждения, не привело бы их к слишком поздней мудрости и справедливости.

В этом смысле все события в мире кажутся мне поучительными картинками, преподносимыми человечеству великим воспитателем, дабы оно могло извлечь из них то, что ему надлежит знать. Но не так, чтобы человечество из них извлекало бы уроки; во всей всемирной истории мы никогда не найдем чего-либо, помимо того, что мы сами до этого сперва вложили туда; но человечество путем оценки действительных событий легче разо-

вьет из самого себя то, что в нем самом заложено; и Французская революция кажется мне богатейшей иллюстрацией на тему «Права и достоинства человека»...

В нашей среде можно было увидеть глубочайшее сочувствие и услышать горькие жалобы на мнимое несчастье тех многих, для которых жизнь в величайших излишествах вдруг сменилась более чем средним положением, причем эти жалобы раздавались со стороны тех, кто даже в самые счастливые свои дни никогда не жил так хорошо, как другие в дни их падения, кто жалкие остатки счастья тех других мог бы считать для себя завидным счастьем. Невообразимое расточительство, господствовавшее до этого за столом короля, было несколько ограничено, а люди, которые никогда не имели накрытого стола и не будут его иметь, жалели этого короля; некая королева непродолжительное время имела какие-то трудности в отношении туалетов, а люди, которые весьма счастливы разделить с ней *эти трудности*, оплакивали ее бедность. Хотя нашему веку недостает многих жизненно необходимых качеств, но добродушие, кажется, не из их числа! Неужели в этих жалобах безусловной полагается система, при которой всегда некий класс смертных располагает, не знаю уж по какому праву, возможностью удовлетворять любые потребности, какие только может создать безудержная фантазия, другой класс обладает уже меньшими, а третий — еще меньши-

ми правами и т. д., пока не дойдем до такого класса, который лишен даже самого необходимого ради того, чтобы дать тем высшим смертным это самое необходимое? Или такая правовая основа полагается лишь по привычке, по обычаю и считается, что если до сих пор одна семья потребляла все, что должно принадлежать миллионам семей, то это так и должно продолжаться? Очевидной непоследовательностью в нашем образе мышления является наша чувствительность по поводу королевы, которой однажды не хватило чистых простыней, когда мы в то же время считаем вполне естественной нужду матери, народившей отечеству здоровых детей, которых она, сама одетая в лохмотья, видит бегающими голышом, а в это время из-за недостатка питания в ее груди исчезает молоко, которого жалобно с плачем требует младшее дитя. Эти люди ко всему привыкли, они не знают лучшего, заявляет самодовольный, сытый прожигатель жизни, потягивая прекрасное вино; но это неправда, к голоду никогда не привыкают, не привыкают к плохим продуктам питания, к потере всех сил и всякой надежды, к отсутствию одежды в холодные времена года. Господин Реберг счел наивным положение «кто не работает, тот не ест»; он позволит нам считать не менее наивным то, что «лишь тот, кто работает, не должен есть или должен есть несъедобное»...

(13, стр. 3—5)

ИЗ ЛЕКЦИЙ «О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО»

Общественное стремление относится... к основным стремлениям человека. Человек *предназначен* для жизни в обществе; он *должен* жить в обществе; он не полный законченный человек и противоречит самому себе, если он живет изолированно.

Вы видите, м. г., как важно общество вообще не смешивать с особым, эмпирически обусловленным родом общества, называемым государством. Жизнь в государстве не принадлежит к абсолютным целям человека, что бы ни говорил об этом один очень большой человек, но она есть *средство*, имеющее место лишь при определенных условиях, для *основания совершенного общества*. Государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: *цель всякого правительства — сделать правительство излишним*. Конечно, сейчас еще совершенно не время для этого; и я не знаю, сколько до тех пор пройдет мириад лет или мириад мириадов лет; и здесь речь идет совершенно не о применении в жизни, но об исправлении умозрительного положения; сейчас не время, но несомненно, что на а ргіогі предначертанном пути рода человеческого имеется такой пункт, когда станут излишними все государственные образования. Это то самое время, когда вместо силы или хитрости всюду будет

признан как высший судья один только разум. Будет признан, говорю я, потому что еще и тогда люди будут заблуждаться и в заблуждении оскорблять своих ближних, но все они обязаны будут иметь добрую волю дать себя убедить в своем заблуждении и, как только они в этом убедятся, отказаться от него и возместить убытки. До тех пор пока не наступит это время, мы в общем даже не настоящие люди...

Итак, это результат всего нашего исследования — человек предназначен для общества; к тем навыкам, которые он должен усовершенствовать согласно своему назначению [...] относится также и общественность...

Это стремление направлено на взаимодействие, взаимное влияние, взаимное давание (Geben) и получение (Nehmen), взаимное страдание и действие, а не на голую причинность и голую деятельность, по отношению к которой другой должен был бы находиться только в страдательном состоянии. Стремление направлено к тому, чтобы найти свободные разумные существа вне нас и вступить с ними в общение; оно направлено не на субординацию, как в телесном мире, но на координацию. Если не хотят искомым разумным существам вне себя предоставить возможность быть свободными, то рассчитывают только на их теоретическую способность, но не на их свободную практическую разумность; не хотят вступить с ними в сообщество, но желают господствовать над ними как

над более ловкими животными и тогда ставят свое общественное стремление в противоречие с самим собой. Но что же я говорю: ставят в противоречие с самим собой? Его скорее не имеют совершенно — этого более высокого стремления; человечность в таком случае в нас еще не развилась в достаточной мере; мы сами еще стоим на низшей ступени получеловечности или рабства. Мы еще сами не созрели до чувства нашей свободы и самостоятельности, так как в противном случае мы непременно хотели бы видеть вокруг себя подобные нам, т. е. свободные, существа. Мы рабы и хотим держать рабов. Руссо говорит: иной считает себя господином других, будучи более рабом, чем они; он мог бы еще правильнее сказать: всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным и действительно делает свободным благодаря известному влиянию, причину которого не всегда замечали. Под его взором мы дышим свободнее, мы чувствуем себя ничем не придавленными, не задержанными, не стиснутыми, мы чувствуем необычайную охоту быть всем и делать все, чего не запрещает уважение к самим себе.

Человек может пользоваться неразумными вещами как средствами для своих целей,

но не разумными существами; он не смеет даже пользоваться ими как средством для их собственных целей; он не смеет на них действовать как на мертвую материю или на животное, чтобы только при помощи их достигнуть своей цели, не считаясь с их свободой...

Все индивидуумы, принадлежащие к человеческому роду, отличны друг от друга; только в одном они вполне сходятся, это их последняя цель — совершенство. Совершенство (Vollkommenheit) определено только одним образом: оно вполне равно самому себе. Если бы все люди могли стать совершенными, если бы они могли достигнуть своей высшей и последней цели, то они были бы совершенно равны между собой, они были бы чем-то единым, единственным субъектом. Теперь же каждый в обществе стремится сделать другого более совершенным, по крайней мере по своим понятиям, поднять его до своего идеала, который он имеет о человеке. Следовательно, последняя, высшая цель общества — полное согласие и единодушие со всеми возможными его членами. Но так как достижение этой цели, достижение назначения человека вообще предполагает достижение абсолютного совершенства, то это точно так же недостижимо, как и то недостижимо, пока человек не перестанет быть человеком и не станет богом. Полное согласие со всеми индивидуумами есть, следовательно, хотя и последняя цель, но не назначение человека в обществе.

Но приближаться и приближаться к этой цели до бесконечности — это он может, и это он должен. Это приближение к полному согласию и единодушию со всеми индивидуумами мы можем назвать объединением. Следовательно, объединение, которое должно становиться по сплоченности все более крепким, по объему все более обширным, есть истинное назначение человека в обществе; но так как все люди согласны и могут быть согласными только относительно своего последнего назначения, это объединение возможно только благодаря совершенствованию (*Vervollkommnung*). Поэтому мы с таким же основанием можем сказать: общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ — вот наше назначение в обществе...

«В человеке имеются различные стремления и задатки, и назначение каждого в отдельности — развить свои задатки по мере возможности. Между прочим в нем есть стремление к обществу; последнее дает ему особое развитие, развитие для общества и необыкновенную легкость развития вообще. В этом смысле человеку ничего не предписано — должен ли он все свои задатки, все до одного, развивать непосредственно в природе или посредственно через общество. Первое трудно и не способствует прогрессу общества,

поэтому каждый индивидуум по праву избирает себе в обществе определенную отрасль всеобщего развития, предоставляет остальные другим членам общества и ожидает, что они дадут ему возможность воспользоваться преимуществами их развития, подобно тому как он дает им возможность воспользоваться своим, и это есть начало и правовое основание различия сословий в обществе».

Вот выводы пока прочитанных мной лекций. В основе вполне возможного деления на различные сословия согласно чистым понятиям разума должно было бы лежать исчерпывающее перечисление всех природных задатков и потребностей человека (не только его искусственно придуманных потребностей). Для культуры всякой склонности, или, что то же самое, для удовлетворения всякой естественной потребности, основанной на изначально заложенном в человеке стремлении, может быть предназначено особое сословие. Это исследование мы откладываем на известное время, чтобы сейчас взяться за другое, нас более занимающее.

Если бы возник вопрос о совершенстве или несовершенстве общества, устроенного по указанным принципам,— а всякое общество устраивается благодаря естественным стремлениям человека без всякого руководства и совершенно само собой именно так, как явствует из нашего исследования о возникновении общества,— если бы, говорю я, возник этот вопрос, то ответ на него предполагал бы

исследование следующего вопроса: обеспечены ли в данном обществе развитие и удовлетворение *всех* потребностей, и именно *однообразное* развитие и удовлетворение? Если бы это было обеспечено, то общество как общество было бы совершенным; это не значит, что оно достигло своей цели, что согласно нашим вышеприведенным соображениям невозможно, но оно было бы так устроено, что оно должно было бы непременно все более *приближаться* к своей цели. Если бы это не было обеспечено, то оно, правда, могло бы продвигаться по пути культуры благодаря счастливой случайности, но на это нельзя было бы никогда твердо рассчитывать, оно могло бы точно так же благодаря несчастной случайности вернуться обратно...

(33, стр. 75—76, 78—82, 101—103)

ИЗ «НАЗНАЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА»

Не знание само по себе, но деяние, своеобразное твоему знанию, есть твое назначение — вот что ясно слышится в глубине моего существа, если я хотя на мгновение сосредоточиваю все свое внимание на самом себе. Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет, для деятельности существуешь ты; твое действие, и только оно одно, определяет твою ценность...

Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности; оно должно признать себя средством, хотя и отдаленным, для этой цели; вне этого оно — пустая бесцельная игра, трата силы и времени и извращение благородной способности, которая дана мне для совершенно иной цели...

Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума...

Даже внутри государств, где закон, по видимому, объединил людей для равенства, под почетным именем закона властвуют большей частью насилие и хитрость; война ведется здесь тем постыднее, что она не признает себя открыто войной, и у подвергающегося нападению отнимается даже решимость защищаться против несправедливой силы. Маленькие общественные группы громко радуются невежеству, глупости, пороку и нищете, в которые погружены многочисленные массы их собратьев, и открыто делают своей важнейшей целью держать их в этом состоянии и еще глубже погружать их в него с тем, чтобы вечно иметь их своими рабами; они губят всякого, кто осмелится просвещать эти массы и улучшать их положение. Вообще еще невозможно составить проект улучшения, который бы не разбудил и не вызвал на войну против себя целое войско самых разнообразных эгоистических целей и в борьбе против которого не объединились бы самые разнооб-

разные и противоречащие друг другу образы мышления...

Возможен только один мир, абсолютно хороший мир... Этот высший мировой план и есть то, что мы называем природою, когда говорим: природа вещей ведет людей через недостаток к трудолюбию, через бедствия всеобщих неурядиц к правовому устройству, через невзгоды беспрестанных войн к конечному вечному миру...

Всякая смерть в природе есть рождение, и в умирании особенно ясно проявляется повышение жизни. В природе нет умерщвляющих начал, ибо природа вся есть только жизнь; умерщвляет не смерть, а более живая жизнь, которая зарождается и развивается, скрытая за старою жизнью. Смерть и рождение — только борьба жизни с самою собою, и цель этой борьбы — все более просветленное и соответствующее требованиям жизни проявление ее.

(32, стр. 72, 79, 84, 90, 122—123, 131)

ИЗ «ОПЫТА НОВОГО ИЗЛОЖЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ»

Первая глава

Всякое сознание обусловлено непосредственным сознанием нас самих

I

Да позволит нам читатель, с которым нам предстоит достигнуть согласия в мысли,

обратиться к нему с увещанием и вести увещание на дружеское ты.

1. Ты, без сомнения, можешь мыслить Я; и, когда ты мыслишь это, ты мысленно находишь свое сознание известным образом *определенным*; ты мыслишь только нечто, именно то, что ты охватываешь в понятии Я, и отдаешь себе в этом отчет; и в это время ты не мыслишь ничего другого, что бы ты мог также мыслить в другое время и, может быть, уже и мыслил. Мне пока нет надобности заботиться о том, охватываешь ли ты в понятии Я больше или меньше, чем я сам. То, о чем идет речь, уже наверняка у тебя имеется также, и этого с меня довольно.

2. Вместо этого определенного ты мог бы мыслить и что-нибудь другое, например: твой стол, твои стены, твои окна, и ты в самом деле мыслишь эти предметы, если я вызываю тебя на это. Ты делаешь это, следуя некоторому приглашению, следуя некоторому понятию о том, что подлежит мышлению, каковое понятие согласно твоему допущению могло бы, говорю я, быть и другим. Поэтому в этом своем мышлении ты замечаешь деятельность и свободу в этом переходе от мышления Я к мышлению стола, стен и т. д. Твое мышление для тебя есть *действие*. Не бойся, что этим признанием ты уступишь мне столько, что впоследствии, быть может, будешь в этом раскаиваться. Я говорю только о той деятельности, которую ты в этом состоянии

непосредственно сознаешь и поскольку ты ее сознаешь. Но если окажется, что ты при этом не будешь осознавать совсем никакой деятельности — в таком положении находятся некоторые известные философы нашего века, то давай сейчас же разойдемся здесь с миром, ибо, начиная отсюда, ты не будешь и впредь понимать ни единого моего слова.

Я обращаюсь к тем, кто понимает меня в этом отношении. Ваше мышление есть действие, следовательно, ваше определенное мышление есть определенное действие, т. е. то, что вы мыслите, таково именно потому, что вы именно так действуете в мышлении; и оно было бы чем-то другим (вы бы мыслили *что-либо другое*), если бы вы действовали в вашем мышлении как-либо иначе (если бы вы мыслили *иначе*).

3. И вот здесь, в частности, вы должны мыслить Я. Так как это определенная мысль, то согласно только что высказанным положениям оно осуществляется через определенный способ действия в мышлении; и моя задача в отношении тебя, вдумчивый читатель, такова: заставить тебя настоящим и самым интимным образом осознать, как ты поступаешь, когда мыслишь Я. Так как может оказаться, что мы оба понимаем под этим понятием не одно и то же, то я должен прийти тебе на помощь.

Так как ты как вдумчивый читатель, разумеется, отдаешь себе отчет относительно

деятельности в своем мышлении, то, когда ты мыслил свой стол или свою стену, ты был для себя *мыслящим* в этом мышлении, *мыслимым* же был для тебя не ты сам, а нечто от тебя отличное. Коротко говоря, во всех понятиях этого рода, как ты легко обнаружишь это в своем сознании, *мыслящее* и *мыслимое* отличны друг от друга (*sind zweierlei*). Когда же ты мыслишь себя, ты для себя не только *мыслящее*, но также и *мыслимое*; в этом случае *мыслящее* и *мыслимое* должны быть единым; твое действие в мышлении должно обращаться на тебя самого, на *мыслящее*.

Таким образом, *понятие или мышление о Я состоит в действовании самого Я на себя*, и, наоборот, *подобное действие на самого себя дает мышление о Я и не дает абсолютно никакого другого мышления*. Первое ты только что нашел в себе самом и в этом мне признался; если ты затрудняешься принять второе и питаешь сомнение относительно нашего права обратить положение, то я предоставляю тебе самому испытать, получится ли через обращение твоего мышления на тебя как на *мыслящее* какое бы то ни было другое понятие, кроме понятия тебя самого, и можешь ли ты мыслить для себя возможность того, чтобы получилось какое-нибудь другое. Поэтому оба понятия, понятие обращающегося на себя мышления и понятие *Я*, покрывают друг друга вза-

имно. Я есть полагающее самого себя и ничего больше; полагающее самого себя есть Я и ничего больше. Через описанный акт не получается ничего, кроме Я; и Я получается не через иной какой-нибудь возможный акт, а только через описанный.

Здесь ты видишь вместе с тем, в каком смысле требуют от тебя мышления о Я, ибо словесные обозначения побывали в руках у безмыслия и кое-что позаимствовали от присущей ему неопределенности; с их помощью нельзя вполне сговориться. Только через указание акта, благодаря которому возникает понятие, последнее вполне определяется. *Делай то, что я тебе говорю, и ты будешь мыслить то, что я мыслю.* Эта метода будет соблюдаться нами без изъятий в дальнейшем ходе нашего исследования. Так, может быть, ты не прочь был бы включить в понятие Я многое такое, чего я в него не включал, например понятие твоей индивидуальности, ибо и последнее обозначается тем же словесным знаком. Все это отныне будет тебе позволено; но лишь то есть Я, о котором я здесь веду речь, что возникает через одно только обращение твоего мышления на тебя самого.

4. Выдвинутые положения, непосредственное выражение нашего только что сделанного наблюдения могли бы вызывать сомнения лишь при том условии, если бы они принимались за нечто большее, чем за это непосредственное выражение. Я осуществляется, говорю я, только через обращение мышления

на самого себя; и я говорю при этом исключительно о том, что может осуществляться только через одно мышление, о том, что происходит в моем сознании, если я мыслю так, и что происходит в твоём сознании, если ты мыслишь так, короче говоря, я веду речь только о понятии Я. Здесь еще вовсе нет речи о бытии Я вне понятия; в свое время будет показано, может ли и в какой мере может вообще возникнуть речь о таком бытии. Поэтому, чтобы предохранить читателя от всяких возможных сомнений и от всякой опасности увидеть в ходе исследования признанное положение взятым в таком смысле, которого он не хотел бы признавать, к только что выдвинутым положениям: Я есть некоторое полагание самого себя и т. д., я прибавляю: для Я.

Вместе с тем я могу привести и причину этой мнительности читателя, опасующегося, как бы его не заставили признать слишком многое, под условием, чтобы этим не давали себя рассеивать, ибо все это не более как случайное замечание, которое в сущности не относится здесь к делу и приводится лишь для того, чтобы ни на минуту не оставить никакой неясности. Твое Я, как сказано, осуществляется исключительно через обращение твоего мышления на самого себя. В некотором маленьком уголке твоей души против этого заложено возражение — либо такое: я должен мыслить, но прежде, чем я смогу мыслить, я должен быть; либо такое:

я должен мыслить себя, обращаться на себя, на то, что должно мыслиться, то, на что должно обращаться, должно быть прежде, чем оно мыслится, и прежде, чем на него обращаются. В обоих случаях ты постулируешь некоторое независимое от мышления и от бытия в мышлении (*Gedachtsein*) тебя самого и предпосылаемое ему *наличное бытие* тебя самого; в первом случае — как *мыслящего*, во втором — как *подлежащего мышлению*. При этом скажи-ка мне предварительно: кто же это такой, кто утверждает, что до твоего мышления ты должен существовать? Это, без сомнения, ты сам, и это твое утверждение, без сомнения, есть мышление, и, как ты далее, кроме того, утверждаешь и под чем мы подписываемся обеими руками, необходимое, в этой связи навязывающееся тебе мышление. Но вероятно, ты знаешь об этом предпосылаемом мышлении лишь настолько, насколько ты его мыслишь, и поэтому это существование *Я* также есть не более как *положенность* тебя самого через самого тебя. Таким образом, в этом указанном тобой факте содержится, если мы вникнем в него достаточно внимательно, не более как следующее: *ты должен мысленно предпослать своему теперешнему дошедшему до ясного сознания самополаганию другое такое полагание, как происходящее без ясного сознания, к каковому теперешнее относится и коим оно обусловлено*. Пока мы не покажем тебе плодотворного закона, по которому это так обсто-

ит, чтобы тебе не сбиться вследствие этого с толку, довольствуйся пониманием того, что приведенный факт не выражает ничего, кроме того, что было указано.

II

Поднимемся на более высокую точку умозрения:

1. Мысли себя и подмечай, как ты это делаешь,— таково было мое первое требование. Ты должен был подмечать, чтобы понимать меня (ибо я говорил о чем-то таком, что могло быть только в тебе самом) и чтобы в твоём собственном сознании найти как истинное то, что я тебе говорил. Это внимание, направленное на нас самих в этом акте, было общее нам обоим *субъективное*. Твой образ действий в мышлении самого себя, который был не иным и у меня, был тем, что ты подмечал, он был предметом нашего исследования — общее нам обоим *объективное*.

Теперь же я говорю тебе: подмечай *твое подмечание* твоего самополагания; подмечай, что ты делаешь сам в только что приведенном исследовании и как это ты делаешь, чтобы подмечать самого себя. Сделай то, что доселе было субъективным, в свою очередь объектом нового исследования, к которому мы теперь и приступаем.

2. Не так-то легко попасть в ту точку, в которой здесь для меня суть дела, но не

попасть в нее — значит промахнуться окончательно, ибо на ней покоится все мое учение. Да позволит мне поэтому читатель направить его с помощью некоторого вступления и поставить его возможно ближе перед тем, что он должен наблюдать.

Когда ты имеешь сознание о каком-либо предмете, пусть это будет тот же предмет — находящаяся напротив стена, как ты только что сознался, ты имеешь сознание, собственно, о своем мышлении этой стены, и сознание стены возможно, лишь поскольку ты имеешь сознание о мышлении. Но чтобы иметь в себе сознание о своем мышлении, ты должен иметь сознание о себе самом. Ты имеешь сознание о тебе самом, говоришь ты, следовательно, ты необходимо различаешь свое *мыслящее Я* от *Я*, *мыслимого* в мысли о нем. Но чтобы это было возможно, *мыслящее* в этом мышлении должно опять-таки быть объектом некоторого высшего мышления, чтобы быть в состоянии сделаться объектом сознания; и ты получаешь вместе с тем нового *субъекта*, который опять-таки имеет сознание о том, что перед тем было самосознанием. Здесь я снова аргументирую так же, как и прежде; и, раз мы начали умозаключать, следуя этому закону, ты никогда не сможешь указать мне такого места, где мы должны были бы остановиться; таким образом, для каждого сознания мы до бесконечности будем нуждаться в новом сознании, объектом коего служит первое, и, таким

образом, мы никогда не придем к тому, чтобы быть в состоянии признать действительное сознание. Ты имеешь сознание о себе как сознаваемом исключительно, поскольку ты имеешь сознание о себе как о сознающем; но тогда сознающее опять-таки становится сознаваемым и ты должен снова иметь сознание о сознающем это сознаваемое и так далее до бесконечности; и изволь-ка тут усмотреть, как дойти до некоторого первого сознания.

Короче говоря, таким способом безусловно нельзя объяснить сознание. Или иначе, каков был смысл только что приведенного рассуждения и собственная причина того, чему сознание было непостижимо на этом пути? Вот каков: всякий объект доходит до сознания исключительно при том условии, что я имею сознание о себе самом, сознающем субъекте. Это положение неоспоримо. Но в этом своем самосознании, утверждалось далее, я сам для себя объект, и для субъекта, соотносительного этому объекту, опять-таки имеет силу то, что имело силу для предыдущего: он становится объектом и нуждается в новом субъекте и так далее до бесконечности. Следовательно, во всяком сознании субъект и объект были отделены друг от друга и каждый рассматривался как нечто обособленное, это и было причиной того, что сознание оказывалось у нас непостижимым.

Но сознание как-никак существует; следовательно, то утверждение должно быть признано ложным. Оно ложно, это значит, его противоположность имеет силу; следовательно, имеет силу следующее положение: существует такое сознание, в котором совсем нельзя отделять субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же. Такое сознание было бы потому тем самым, в чем мы нуждаемся, чтобы объяснить сознание вообще. Не останавливаясь на этом далее, мы возвращаемся теперь без всякой предвзятости к нашему исследованию.

3. Когда ты мыслил, как мы от тебя требовали, то предметы, которые должны были находиться вне тебя, то себя самого, ты, без сомнения, знал, что (dass) ты мыслил и что именно (was) и как ты мыслил, ибо об этом мы могли разговаривать друг с другом, как мы это делали выше.

Теперь, как ты пришел к этому сознанию своего мышления? Ты ответишь мне: я знал это непосредственно. Сознание моего мышления не есть для моего мышления нечто случайное, пристегнутое к нему и связанное с ним только впоследствии, а нечто от него неотделимое. Так ответишь ты и так должен будешь ответить, ибо ты никак не можешь представить себе свое мышление лишенным сознания о нем.

Итак, прежде всего мы нашли такое сознание, какое мы только что искали, созна-

ние, в котором непосредственно соединены субъективное и объективное. Сознание о нашем собственном мышлении и есть это сознание. Итак, ты непосредственно сознаешь свое мышление; как представляешь ты себе это? Очевидно, не иначе как следующим образом: твоя внутренняя деятельность, направленная на нечто вне ее лежащее (на объект мышления), протекает вместе с тем в ней самой и направлена на самое себя. Но согласно вышесказанному через возвращающуюся на себя деятельность у нас возникает Я. Поэтому ты имел в своем мышлении сознание о самом себе, и это самосознание и было именно этим непосредственным сознанием о твоём мышлении, все равно, мыслился ли какой-нибудь объект, или был мыслим ты сам. Следовательно, самосознание непосредственно, в нем субъективное и объективное неразрывно объединены и составляют абсолютно единое.

Такого рода непосредственное сознание обозначается научным термином *созерцание*, и так намерены называть его и мы. Созерцание, о котором речь идет здесь, есть *полагание себя как полагающего* (нечто объективное, которым могу быть и я сам как чистый объект), и отнюдь не чистое *полагание*, ибо через последнее мы попали бы в только что указанную невозможность объяснить сознание. Самое важное для меня — быть понятым относительно этой точки, которая составляет основание всей предположенной здесь к изложению системы, и убедить в нем.

Всякое возможное сознание как объективное некоторого субъекта предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть, безусловно, одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Бесперывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнуть их непосредственно в их первоначальном единстве. Поэтому всякая философия, исходящая не из той точки, в которой они объединены, необходимо поверхностна и неполна и не может объяснить того, что она должна объяснить, а потому совсем и не есть философия.

Это непосредственное сознание есть только что описанное созерцание Я; в нем Я полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино. Всякое другое сознание прикреплено к этому и им опосредствовано; оно, безусловно, возможно и просто-напросто необходимо, если должно иметь место какое бы то ни было другое сознание. Я должно быть рассматриваемо не как чистый субъект, как его до сих пор почти везде рассматривали, а как субъект-объект в указанном смысле.

Теперь речь идет здесь не об ином каком бытии Я, как о бытии его в описанном самосозерцании или, выражаясь еще точнее, о бытии самого этого созерцания. Я есмь это созерцание и абсолютно ничего более, и это созерцание само есть Я. Через это полагание самого себя отнюдь не должно быть произ-

ведено бытие Я как некоторой существующей независимо от сознания вещи в себе, какое утверждение, без сомнения, было бы величайшей из нелепостей. Столь же мало этому созерцанию предпосылается независимое от сознания существование Я как (созерцающей) вещи, что, по моему мнению, было бы не меньшей нелепостью, несмотря на то что этого, конечно, не следовало бы говорить, так как известнейшие мудрецы нашего философского века держатся этого мнения. Такого рода существования, говорю я, не следует предполагать, ибо так как вы не можете говорить ни о чем таком, о чем вы не имеете сознания, а все, о чем вы имеете сознание, обусловлено указанным самосознанием, то вы не можете допустить, чтобы нечто определенное, что вы сознаете, именно долженствующее быть независимым от всякого созерцания и мышления существование Я, в свою очередь обуславливало указанное самосознание. Вы должны будете или признать, что говорите о том, что не знаете, что вы вряд ли сделаете, или вы должны будете отрицать, что указанное самосознание обуславливает всякое другое сознание, что для вас, если только вы поняли меня, должно быть просто-напросто невозможным. Таким образом, здесь становится ясным также и то, что, принимая наше первое положение, неизбежно становятся не только относительно приведенного, но и в отношении всех возможных случаев на точку зрения трансценденталь-

ного идеализма и, что одно и то же, понимать первое или быть убежденным в последнем.

Итак, интеллигенция созерцает самое себя исключительно (bloss) как интеллигенцию или как чистую интеллигенцию, и в этом самосозерцании именно и состоит ее сущность. Это созерцание поэтому на случай, если должен существовать еще какой-нибудь другой род созерцания, с полным правом в отличие от последнего называется *интеллектуальным* созерцанием. Вместо слова «интеллигенция» я предпочитаю пользоваться наименованием «яйность» (Ichheit), ибо оно для каждого, кто способен хоть к малейшей наблюдательности, непосредственное всего обозначает обращение деятельности на самое себя*.

(30, стр. 509—518)

ИЗ «ОСНОВ ОБЩЕГО НАУКОУЧЕНИЯ»

Мы должны *отыскать* абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть доказано

* С недавнего времени, чтобы выразить это же понятие, часто пользуются словом сам (selbst). Насколько я правильно произвожу, все семейство, к которому принадлежит это слово, например: самый (selbiger), тот же самый (derselbe) и т. д., означает некоторое отношение к уже положенному, и притом исключительно, поскольку оно положено *через* одно только свое понятие. Если это положенное есть Я, то образуется слово сам (selbst). Поэтому сам предполагает понятие Я; и все, что мыслится в нем об абсолютности, заимствовано из этого понятия. В популярном изложении слово сам, может быть, потому удобнее, что оно вообще сообщает понятию Я, всегда смутно мыслимому вместе с ним, некоторое осо-

или определено оно не может, раз оно должно быть абсолютно первым основоположением.

Оно должно выражать собой то *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 оно делает его возможным*. При изложении такого дела-действия следует опасаться не столько того, что при этом не будет мыслиться то, что нужно мыслить, ибо об этом позаботилась уже природа нашего духа, сколько того, что при этом будет мыслиться то, чего не следует мыслить. Это делает необходимую *рефлексию* о том, что можно было бы, пожалуй, сначала признать за такое дело-действие и *отвлечение* от всего того, что к нему в действительности не относится...

бенное ударение, в котором, конечно, может нуждаться обыкновенный читатель; в научном же обиходе понятие, мне кажется, должно называться своим непосредственным и ему свойственным обозначением. А какая цель должна быть достигнута тем, что оба понятия, понятие самого и понятия Я, противопоставляются друг другу как различные и из первого выводится возвышенное учение, а из второго — достойное презрения, как это недавно имело место в одном сочинении, рассчитанном на широкую публику, автор которого должен был знать, по крайней мере хоть исторически, что последнее слово берется еще и в другом значении и что на понятии, обозначаемом им в этом значении, построена система, отнюдь не содержащая этого достойного презрения учения; какая цель должна быть достигнута этим, — этого совершенно невозможно уяснить себе, если не хочешь и не можешь предположить какое-нибудь злое намерение.

* Это упускается из виду всеми теми, кто по этому поводу замечает что-либо, что высказывается первым основоположением, не встречается среди фактов сознания либо же оно противоречит им.

Приступая к этому размышлению, мы должны отправиться от какого-либо такого положения, которое не откажется признать каждый человек. Таких положений могло бы быть, конечно, и несколько. Размышление свободно; и не имеет значения, из какой точки оно исходит. Мы избираем такое положение, от которого до нашей цели всего короче расстояние.

Раз только это положение будет признано, вместе с ним должно быть признано как дело-действие также и то, что мы хотим положить в основу всего наукоучения; и размышление должно показать, что его, как таковое, надлежит признать одновременно с этим положением. Мы установим какой-нибудь факт эмпирического сознания, и затем одно за другим от него будут отделяться эмпирические определения, пока не останется лишь то, чего уже безусловно нельзя отмыслить прочь и от чего далее уже ничего более нельзя отделить.

1. Положение A есть A (то же, что и $A = A$, так как таков смысл логической связки) признается каждым, и притом безо всякого размышления над ним; оно признается за нечто совершенно достоверное и установленное.

Но если бы кто-нибудь стал требовать его доказательства, то в ответ на это мы не прибегли бы к доказательству, а сказали бы, что это положение безусловно достоверно, т. е. без всякого дальнейшего основания на

то. Отвечая так и вызывая тем, без сомнения, всеобщее одобрение, мы приписываем себе этим способность *полагать нечто безусловным образом.*

2. Утверждением, что только что приведенное положение достоверно, не утверждает-ся того, что *A существует*. Положение *A есть A* не однозначаше с положением *A есть* или *существует некоторое A*. (Бытие, полагаемое без предиката, выражает собой нечто совсем другое по сравнению с бытием, которое полагается с предикатом, о чем смотри ниже.) Положим, *A* означает заключающееся между двумя линиями пространство; в таком случае первое положение остается по-прежнему истинным, тогда как положение *A есть* было бы явно ошибочным. Но этим мы утверждаем: *если A есть, то есть A*. Следовательно, о том, *есть ли A вообще* или нет, вовсе не поднимается вопроса. Вопрос касается не содержания положения, а только его *формы*. Спрашивается не о том, о чем что-либо известно, а о том, что известно о каком-либо предмете, что бы это ни был за предмет.

Следовательно, утверждением, что выше-приведенное положение безусловно достоверно, устанавливается то, что между таким *если* и таким *то существует* необходимая связь. *Необходимая связь между ними и есть то, что полагается безусловно и без всякого дальнейшего основания.* Предварительно я буду называть эту необходимую связь = *X*.

3. Относительно того, существует ли само A или не существует, этим еще ничего не полагается. Таким образом, возникает вопрос о том, при каком же условии A существует:

а) X по меньшей мере полагается в $Я$ и через посредство $Я$, ибо в вышеупомянутом суждении судит ведь $Я$, и судит согласно X как некоторому закону. Этот последний, следовательно, дан $Я$, а так как он устанавливается безусловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть дан $Я$ самим же $Я$;

в) о том, полагается ли A вообще и как оно полагается, мы ничего не знаем. Но так как X должно означать собой некоторую связь между неизвестным полаганием A и некоторым при условии такого полагания абсолютным полаганием того же самого A , то по меньшей мере, поскольку такая связь полагается, A полагается в $Я$ и через посредство $Я$, точно так же как и X . X возможно лишь в отношении к какому-нибудь A , но X действительно полагается в $Я$; стало быть, и A должно полагаться в $Я$, поскольку с ним соотнесено X ;

с) X стоит в отношении к тому A , которое в вышеуказанном положении занимает логическое место субъекта, а равно и к тому A , которое занимает там логическое место предиката, ибо оба они воссоединяются через X . Стало быть, оба они, поскольку они полагаются, полагаются в $Я$; и то из них, которое стоит в роли предиката,

полагается безусловно на том условии, что полагается также и то, которое стоит в роли субъекта. Соответственно этому вышеуказанное положение может быть выражено также следующим образом: если *A* полагается в *Я*, оно полагается или же оно существует.

4. Таким образом, *Я* через посредство *X* полагает следующее: *A* есть в наличности для судящего *Я* безусловно и исключительно в силу его положенности в *Я* вообще, т. е. им полагается, что в *Я* — будет ли оно преимущественно полагающим, или судящим, или еще каким — есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остается одним и тем же. И безусловно полагаемое *X* можно выразить также следующим образом: $Я = Я$; *Я* есмь *Я*.

5. Путем такой операции мы уже достигли незаметным образом положения *Я* есмь (правда, не как выражения некоторого действия, но все же как выражения некоторого факта).

Ибо *X* полагается безусловно, — это факт эмпирического сознания. *X* же равно положению *Я* есмь *Я*; следовательно, и это положение полагается безусловно.

Но положение *Я* есмь *Я*, имеет совсем другое значение, чем положение *A* есть *A*. *A* именно это последнее положение обладает содержанием лишь при некотором определенном условии. Если *A* полагается, то оно как *A* полагается, конечно, вместе с предикатом

А. Но этим положением совершенно еще ничего не решается относительно того, полагается ли оно вообще, следовательно, полагается ли оно с каким-либо предикатом. Положение же *Я* есмь *Я* имеет безусловную и непосредственную значимость, так как оно тождественно положению X^* ; оно имеет значимость не только по форме, но также и по своему содержанию. Им *Я* полагается не под условием, а, как таковое, с предикатом его равенства самому себе. Оно, стало быть, положено; и положение может быть также выражено следующим образом: *Я* есмь...

6. Возвратимся к той точке, из которой мы вышли:

а) положением $A = A$ осуществляется суждение. Всякое же суждение есть согласно эмпирическому сознанию некоторое действие человеческого духа, ибо оно обладает в эмпирическом самосознании всеми условиями действия, которые в целях рефлексии нужно предполагать известными и установленными;

в) в основании же этого действия лежит нечто в свою очередь уже не основывающееся ни на чем более высоком, именно $X = Я$ есмь;

с) следовательно, нечто безусловным образом положенное и на себе самом основан-

* Т. е., выражаясь совсем просто, *Я*, полагаящее *A* в роли предиката, благодаря тому что оно полагается в роли субъекта, знает необходимым образом о своем субъектоположении, стало быть о самом себе, зрит вновь себя самого, есть для себя самого оно само.

ное есть основание некоторого достоверного (и, как то станет ясно по изложению всего наукоучения, всякого) действия человеческого духа, стало быть, являет собой его чистый характер, чистый характер деятельности, как таковой, оставляя в стороне ее отдельные эмпирические условия.

Значит, положение *Я* самим собой есть его чистая деятельность. *Я* полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению. И наоборот, *Я* есть, и оно полагает свое бытие благодаря только своему бытию. Оно является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия, действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и потому *Я* есмь есть выражение некоторого дела-действия, и притом дела-действия единственно только и возможного, как то должно выясниться из всего наукоучения...

(30, стр. 67—72)

ИЗ «ОСНОВ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА ПО ПРИНЦИПАМ НАУКОУЧЕНИЯ»

I...Первый договор о собственности вообще, включенный в государственный договор, обосновывает правовое отношение каждого отдельного [лица] по отношению ко всем отдельным [лицам] в государстве и тем самым

составляет основу того, что называют гражданским законодательством, гражданским правом и т. п. Нам, следовательно, надлежит рассмотреть лишь этот договор во всей полноте, и тогда предмет нашего исследования в настоящем разделе, гражданское законодательство, будет исчерпан.

Как было показано выше, содержанием первоначального права является длительное, зависящее исключительно лишь от воли личности взаимодействие ее с чувственным миром вне ее. В договоре о собственности каждому отдельному [лицу] исключительно присваивается определенная часть этого чувственного мира в качестве сферы его взаимодействия при соблюдении двух условий: он оставляет ненарушенной свободу всех остальных в их сферах и гарантирует ее, оказывая помощь в защите в случае покушения на нее со стороны третьего [лица].

Первоначально ему присвоена сфера его свободы, как таковая, и ничего более. Эта сфера содержит ряд объектов, определенных предоставленной ему свободой. *В тех пределах, в которых распространяется эта его свобода, и не далее, распространяется и его право собственности на эти объекты.* Он их получает исключительно для определенного употребления; и только из этого употребления и из всего, что не благоприятствует этому употреблению, он имеет право исключать каждого. Определенная деятельность есть объект договора о собственности.

(Вспомним сказанное выше. Первой основной всякой собственности согласно понятию первоначального права является то, что я нечто подчинил моим целям. Каким же целям? Этот вопрос встает перед каждым при заключении гражданского договора, который целиком должен быть определенным и определяющим. Гарантируется лишь эта объявленная и признанная цель в вещах и ничего более, а [право] собственности на объекты распространяется лишь на достижение этой цели, что очевидно.)

II. Эти цели в свою очередь могут быть различными даже при использовании одного и того же объекта и, следовательно, очень различными для разного рода объектов. Спрашивается: нельзя ли все возможные цели гражданина все же подчинить одной единственной цели?

Личность, поскольку она действует, всегда предполагает свое собственное дальнейшее существование; цель ее нынешнего действия всегда лежит в будущем; и она является причиной в чувственном мире лишь в такой мере, в какой она ведет от нынешнего момента к будущему. Свобода и дальнейшее существование существенно связаны, и, кто гарантирует первое, тот необходимо гарантирует и второе. В нынешней деятельности содержится будущее.

Природа определила людей (мы имеем здесь дело только с ними) для свободы, т. е. для деятельности. Природа достигает всех

своих целей, следовательно, она и эту цель надежно обеспечила и, по всей видимости, действительно ее достигнет. Какую же систему она могла представить, чтобы побудить людей к деятельности?

Предположим, что каждый человек имеет желания на будущее, тогда природа наверняка достигла бы своей цели, сделав так, чтобы возможность будущего вообще была обусловлена для этого существа его нынешней деятельностью. И наоборот, в желании будущего тогда содержалась бы необходимость нынешней деятельности. Будущее было бы обусловлено нынешней деятельностью; в нынешней деятельности с необходимостью охватывалось бы будущее.

Но так как могли бы быть даже люди, не имеющие никаких пожеланий на будущее, то и жажда дальнейшего существования обоснована не чем иным, как нынешней деятельностью, которая сама же опять обусловлена пожеланием будущего; поскольку, следовательно, система природы оказалась порочным кругом, она должна объединить то и другое в чем-то третьем, нынешнем; таким и является страдание (*Schmerz*). Если дальнейшее существование в опасности, то со страданием в настоящем связаны и нынешняя деятельность, и желание, и возможность дальнейшего существования. Это страдание — голод и жажда; и оказывается, что только потребность питания является пер-

вичной движущей силой, а ее удовлетворение — последней конечной целью государства и всей человеческой жизни и деятельности; само собой понятно, что, до тех пор пока человек остается исключительно под руководством природы и не возвышается благодаря свободе до более высокого существования, только эта потребность и составляет высший синтез, объединяющий все противоречия. Таким образом, высшая и всеобщая цель всякой свободной деятельности — возможность жить. Эту цель имеет каждый; и, поскольку свобода вообще гарантируется, гарантируется и эта цель. Без ее достижения была бы совершенно невозможна свобода, как и дальнейшее существование личности.

III. Итак, мы получаем более точное определение признанного в договоре о собственности за каждым отдельным [лицом] права пользования свободой. Возможность жить есть абсолютная неотчуждаемая собственность всех людей. Мы видели, что ему, [лицу], придана определенная сфера объектов исключительно для определенного употребления. Но конечная цель этого употребления — возможность жить. Достижение этой цели гарантируется — это и есть дух договора о собственности. Принципом всякого разумного государственного устройства является: каждый должен иметь возможность жить своим трудом.

Все отдельные [лица] заключили этот договор со всеми отдельными [лицами]. Следо-

вательно, все обещали всем, что их труд действительно должен быть средством для достижения этой цели; и государство должно для этого предпринять соответствующие меры. (У народа голых право заниматься портняжным ремеслом не было бы правом; или же если оно должно стать правом, то этот народ должен перестать ходить голым. То, что мы предоставляем тебе право заниматься такой работой, означает, что мы обязуемся купить ее у тебя.)

Далее. Всякое право собственности основывается на договоре всех со всеми, который гласит так: мы все владеем этим при условии, что [тебе] оставляем твое. Если кто-то не может жить своим трудом, то ему не предоставлено того, что принадлежит только ему; следовательно, договор полностью ликвидируется в отношении его, и начиная с этого момента он уже юридически не обязан признавать собственность какого-либо человека. А чтобы из-за него не наступила эта непрочность собственности, все должны, исходя из закона и вследствие гражданского договора, отдать своего столько, чтобы он мог жить. С того момента, когда кто-либо испытывает нужду, никому уже больше не принадлежит та часть его собственности, которая требуется в качестве взноса, чтобы избавить другого от нужды, а эта часть по праву принадлежит нуждающемуся. В гражданском договоре с самого начала должны быть предусмотрены определенные меры для та-

кого распределения (Répartition); и этот взнос в той же степени условие всего гражданского права, как и участие в органе, защищающем [собственность], ибо такая поддержка нуждающегося сама является частью необходимой защиты. Каждый как гражданин владеет своей собственностью лишь настолько и при условии, что все граждане государства могут жить на свои [средства]; если же они не могут [на них] жить, то она как собственность гражданина исчезает и становится собственностью всех, разумеется всегда после решения государственной власти. Исполнительная власть столь же отвечает за это, как и за все другие отрасли государственного управления, а бедняк—разумеется, тот, кто заключил гражданский договор,—имеет абсолютное принудительное право на поддержку.

IV. Каждый должен иметь возможность жить своим трудом—гласит установленный принцип. Таким образом, возможность жить обусловлена трудом, и там, где это условие не выполнено, такого права нет. Поскольку все отвечают за то, чтобы каждый мог жить своим трудом, и должны ему помочь, если он не имеет такой возможности, то они с необходимостью имеют право надзора над тем, работает ли каждый в своей сфере столько, сколько нужно для жизни, и передают это право государственной власти, ответственной за совместные права и дела. Никто не имеет

права претендовать на помощь государства, пока он не докажет, что в своей сфере сделал все возможное для своего обеспечения и что последнее все же оказалось для него невозможным. Но так как и в этом случае нельзя было бы дать ему погибнуть и упрек, что его не принудили к труду, возвратился бы в адрес государства, то оно с необходимостью имеет право надзора над тем, как каждый в качестве гражданина государства использует свою собственность. Согласно изложенному выше принципу в разумном государстве не должно быть бедных, а согласно последнему принципу — не должно быть и тунеядцев. Правовое исключение из последнего положения будет рассмотрено ниже.

V. Итак, договор о собственности охватывает следующие действия: а) все показывают всем, — при гарантии и целому, например общине, — на основе каких средств они намерены жить. Это положение не знает исключений. Кто этого не может показать, тот не может быть гражданином государства, поскольку он не может быть связан обязательством признать собственность других; б) все, а при гарантии и община разрешают каждому заниматься этой деятельностью исключительно при определенных условиях: никакого промысла в государстве без вознаграждения последнего; каждый должен точно указать свое занятие; и никто, таким образом, не становится вообще гражданином государства, а

как только он вступает в государство, становится одновременно и членом определенного класса граждан; нигде не должно быть неопределенности; каждый владеет объектами лишь постольку, поскольку он в этом нуждается для осуществления своей деятельности; в) цель всего этого труда — возможность жить. Все — при гарантии общины — ручаются каждому, что его труд достигнет этой цели, и объединяются для этого всеми своими средствами. Эти средства принадлежат полному праву каждого, которое должно охраняться государством. В этом отношении договор гласит: каждый из всех обещает сделать все для него возможное, чтобы суметь жить посредством предоставленных ему свобод и прав; в ответ на это община обещает от имени всех отдельных [лиц] отдать ему еще больше, если бы он все же не смог [на этой основе] жить. Для этого все отдельные [лица] обязуются вносить взносы, подобно тому как они сделали это для защиты вообще; и, как только согласно гражданскому договору возникает охраняющая власть, создается и учреждение, оказывающее помощь. Участие в первом, как и во втором, есть условие вступления в государство. Государственная власть осуществляет высший надзор над этой частью договора, равно как и над всеми его частями, и обладает как правом, так и властью принуждать каждого к его выполнению...

(14, стр. 210—215)

ИЗ «СИСТЕМЫ УЧЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ ПО ПРИНЦИПАМ НАУКОУЧЕНИЯ»

В заключение мы резюмируем совокупную конечную цель человека, поскольку он рассматривается как индивидуум.

Последняя цель всей его деятельности в обществе заключается в том, что все люди должны прийти к согласию; но все согласны лишь относительно чисто разумного, ибо это единственно общее для всех них. При наличии такого согласия отпадает различие между ученой и неученой публикой. Отпадают церковь и государство. Все имеют одинаковые убеждения, и убеждение каждого есть убеждение всех. Отпадает государство как *законодательная и принуждающая* власть. Воля каждого есть действительно всеобщий закон, ибо все остальные хотят то же самое; и нет необходимости в принуждении, ибо каждый уже сам по себе хочет то, что он должен. К этой цели должно быть направлено все наше мышление и действие и даже наше индивидуальное образование: не мы сами являемся нашей конечной целью, а ею являются все. Если же эту цель, хотя и недостижимую, представить себе достигнутой, что же тогда случилось бы? Каждый стал бы своими индивидуальными силами столь хорошо, как он может, согласно общей воле целенаправленно преобразовывать природу для ее разумного использования. Тем самым, дейст-

вительно, то, что делает один, шло бы [на пользу] всем и то, что делают все, шло бы [на пользу] каждому в отдельности; ибо у них действительно только одна цель. Это так уже теперь, но лишь в идее. Каждый должен во всем, что он делает, думать о всех; но именно поэтому он многое не должен делать, ибо он не может знать, хотят ли они этого. Тогда же каждый сможет делать все, что он хочет, ибо все хотят то же самое...

(20, стр. 252—253)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абуш А. 104, 113
Альбрехт Э. 48
Асмус В. Ф. 63
- Бокль Г. Т. 56
- Вольф Х. 59
- Гарве Х. 44, 59
Гегель Г. В. Ф. 16, 36,
56, 66—68, 76, 111
Гейне Г. 22, 106
Гёльдерлин И. Х. Ф. 35,
36
Гёте И. В. 18, 50
Гораций 57
- Декарт Р. 56, 58
- Каландаришвили Г. М.
67
Кант И. 16, 18, 22, 25,
31—33, 43—45, 47,
48, 52, 57, 58, 67—
69, 76, 79, 100, 107,
111—113
Клейст Г. 105
Кондорсе Ж. А. 87
- Ленин В. И. 31, 69
Литт Т. 111, 112
- Локк Д. 57, 58
Лютер М. 109, 110
- Маркс К. 15, 38, 48, 51,
68, 107, 108, 110
Мендельсон М. 59
Монтескье Ш. 52
- Наполеон Бонапарт 19,
28, 42, 102, 103, 105
- Ойзерман Т. И. 67
- Рист И. Г. 34
Робеспьер М. 83, 86, 87,
89, 90
Руссо Ж.-Ж. 14, 49, 52—
55, 58, 83, 90
- Фейербах А. 34, 35
Фейербах Л. 34
Фишер К. 27
Форберг К. 33
- Шеллинг Ф. 36, 69, 70
- Энгельс Ф. 14, 38, 112
- Юнг Ф. В. 30

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Философский манифест исторической школы права. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.
2. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.
3. *Маркс К.* К еврейскому вопросу. *К. Маркс Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.
4. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.
5. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 8.
6. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.
7. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 4.
8. *Энгельс Ф.* Положение в Германии. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 2.
9. *Энгельс Ф.* Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке». *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 22.
10. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Избранные произведения в двух томах, т. II, М., 1955.
11. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч., т. 18.

* *

*

12. *Fichte J. G.* Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813. *J. G. Fichtes Sämtliche*

Werke, hrsg. von I. H. Fichte. Berlin, 1845—1846.
Bd. VII.

13. *Fichte J. G.* Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793). Sämtliche Werke, Bd. VI.
14. *Fichte J. G.* Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796). Sämtliche Werke, Bd. III.
15. *Fichte J. G. J. G.* Fichtes gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus (1799), Sämtliche Werke, Bd. V.
16. *Fichte J. G.* Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813. Sämtliche Werke, Bd. IV.
17. *Fichte J. G.* Reden an die deutsche Nation zu Berlin (1808). Sämtliche Werke, Bd. VII.
18. *Fichte J. G.* Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799). Sämtliche Werke, Bd. V.
19. *Fichte J. G.* Die Staatslehre, oder über das Verhältniss der Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin. Sämtliche Werke, Bd. IV.
20. *Fichte J. G.* Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798). Sämtliche Werke, Bd. IV.
21. *Fichte J. G.* Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft (1794). Sämtliche Werke, Bd. VI.
22. *Fichte J. G.* Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793). Sämtliche Werke, Bd. VI.
23. *Fichte J. G.* Über das Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik. Vorlesungen, gehalten von Michaelis bis Weihnachten 1812. Nachgelassene Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bonn 1834, Bd. 1.
24. *Fichte J. G.* Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie. Hrsg. von Siegfried Berger. Leipzig 1924.
25. *Fichte J. G.* Ausgewählte Texte, «Philosophische Erbe», Berlin, 1962.
26. *Fichte J. G.* Briefe. «Reclam», Berlin, o. J.

27. *Fichte J. G. Briefwechsel*, hrsg. von Hans Schulz. Leipzig, 1930, Bd. I.
28. *Fichte J. G. Briefwechsel*, hrsg. von Hans Schulz. Leipzig, 1930, Bd. II.
29. *Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство*. М., 1923.
30. *Фихте И. Г. Избр. соч.*, т. 1, М., 1916.
31. *Фихте И. Г. К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта (1796)*. Сб. «Трактаты о вечном мире». М., 1963.
32. *Фихте И. Г. Назначение человека*. Спб., 1905.
33. *Фихте И. Г. О назначении ученого*. М., 1935.
34. *Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи*. Спб., 1906.
35. *Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию*. М., 1937.

* * *

*

36. *Абуш А. Ложный путь одной нации*. М., 1962.
37. *Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии*. Спб., 1906.
38. *Гегель Г. В. Ф. Философия истории*. Соч., т. VIII, М.—Л., 1935.
39. *Гейне Г. К истории религии и философии в Германии*. Собр. соч., т. 6, М., 1958.
40. *Каландаришвили Г. М. Диалектика в «Основах общего наукоучения» И. Г. Фихте*. Тбилиси, 1963.
41. *Кант И. Критика практического разума*. Соч., т. 4, ч. 1, М., 1965.
42. *Локк Д. Опыт о человеческом разуме. Избранные философские произведения в двух томах*, т. 1, М., 1960.
43. *Ойзерман Т. И. Фихте*. М., 1960.
44. *Робеспьер М. Революционная законность и правосудие. Статьи и речи*. М., 1959.
45. *Фишер К. История новой философии*, т. VI, Спб., 1909.
46. *Albrecht E. Die Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und Sozialkritik im deutschen Idealismus und in*

der klassischen russischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Sonderdruck des Wissenschaftlichen Zeitschrift der Universität Rostock, 1952.

47. *Flitner W.* Die Freiheit als pädagogisches Problem, «Das Parlament». Bonn, 1959.
48. *Garve Chr.* Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre. Breslau, 1798.
49. *Gulyga A. W.* Der «Atheismusstreit» und der streitbare Atheismus in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhundert in Deutschland. «Wissen und Gewissen», hrsg. von Manfred Buhr. Berlin, 1962.
50. *Feuerbach L.* Leben und Wirken Anselm von Feuerbach, 1852, Bd. I.
51. Fichte in vertraulicher Briefen seiner Zeitgenossen, hrsg. von Hans Schulz. Leipzig, 1923.
52. *Forberg K.* Fragmente aus meinen Papieren. Jena, 1796.
53. *Hölderlin I.* Ausgewählte Briefe. Jena, 1910.
54. *Immermans Werke*, hrsg. von Harry Maync. Leipzig, o. J., Bd. V.
55. *I. Kant's Briefe*. Gesammelte Schriften. Berlin und Leipzig, 1922, Bd. XI, Teil 2.
56. *I. Kant's Briefe*, Gesammelte Schriften. Berlin und Leipzig, 1922, Bd. XII.
57. *Kant I.* Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, «Intelligentzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung», N 109, 28 August 1799.
58. *Klenner H.* Das Recht auf Arbeit bei Johann Gottlieb Fichte, in «Festschrift für Erwin Jacobi». Berlin, 1957.
59. *Litt Th.* Tradition, Vernunft, Freicheit, «Das Parlament». Hamburg, 1953.
60. *Luther M.* Über die Freicheit eines Christenmenschen, Werke, hrsg. von Buchwald u. a. Berlin, 1905, Bd. I.
61. *Oiserman T. I.* Die Dialektic in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. «Wissen und Gewissen», hrsg. von Manfred Buhr. Berlin, 1962.
62. *Schelling F.* Zur Geschichte der neueren Philosophie, Darmstadt, 1953.
63. *Wundt M.* Johann Gottlieb Fichte. Stuttgart, 1927.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Введение	13
ВЕХИ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА	17
ЛИЧНОСТЬ ФИХТЕ	22
ФИХТЕ И ОСНОВНЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭПОХИ	38
ИСХОДНАЯ ПОЗИЦИЯ	50
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (научоуче- ние)	61
ДИАЛЕКТИКА	67
ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	78
Теория государства. Право на революцию.	—
Идеи социальной справедливости	90
Вопросы войны и мира. Борьба за единство немецкой нации	100
Заключение	106
Приложение. ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФИХТЕ	115
Указатель имен	161
Литература	162

Бур Манфред

ФИХТЕ. Пер. с нем. Я. Фогелера. Общ. ред.
и предисл. А. Гулыги. М., „Мысль“, 1965.

166 с. (Мыслители прошлого).

1 Ф

Редактор В. И. Башилов

Младший редактор *Т. В. Ялова*

Оформление серии *В. А. Носкова*

Художественный редактор *Д. А. Аникеев*

Технический редактор *Л. К. Уланова*

Корректоры *Л. Г. Севастьянова, Е. С. Горохова*

Сдано в набор 14 мая 1965 г. Подписано в печать
9 августа 1965 г. Формат бумаги $70 \times 90^{1/32}$. Бумажных
листов 2,625. Печатных листов 6,14. Учетно-изда-
тельских листов 4,94. Тираж 18 000 экз. А03091.
Цена 20 коп. Заказ № 2590.

Св. темплан обществ.-полит. лит-ры 1965 г. № 345.

Издательство „Мысль“

Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова
Главполиграфпрома Государственного комитета
Совета Министров СССР по печати
Москва, Ж-54, Валовая, 28.