

И.И.Лапшин прямо заявляет об этических стремлениях как коренном, определенно признаваемом самим Фихте источнике его философского творчества, ссылаясь на его слова о неотделимости моральной стороны личности от развиваемых ею взглядов: «Какую философию выбираешь, зависит от того, что ты за человек»<sup>8</sup>. В его глазах, продолжает Лапшин, познание так тесно сплетено с поступками, что отступление от норм поведения должно повлечь за собою и невозможность «закономерного познания». Фихте оказывается даже ригористичнее в отношении к моральному закону, чем Кант, ставивший познание в подчиненное отношение к категорическому императиву, но не отрицавший при этом возможности познания вне нравственности. «Фихте идет дальше и допускает самую возможность знания лишь под условием допущения нравственных норм»<sup>9</sup>.

### **Этический подход к мышлению**

Законным представляется вопрос, почему исполненная морального пафоса философия Фихте отправляется от далеких, казалось бы, от этики гносеологических и логических построений. В такой же мере справедливо было бы задаться вопросом, почему совершенно противоположное ему по духу направление философии Спинозы, обозначенное в главном его произведении как «Этика», находит выражение в геометрическом и логическом способе построения системы, и далеко не сразу, а только постепенно открываются в ней этические темы. Сходным образом обстояло дело и с учением Фихте. Только в обоих случаях приходится постигать развитие их систем не просто как переход от метафизических и теоретико-познавательных проблем к этическим, но как возвращение к глубинным и неточным интуициям, как вызволение к свету сознания подлинных и сокровенных начал философствования.

Погружавшийся, пожалуй, более других, в эту таинственную сферу мирочувствования И.А.Ильин горячо возражал против расценивания обнаруживаемого уровня или состояния сознания как вне-научного. Научный энтузиазм содержит в качестве предпосылки и спутника такие требования теоретической совести, которые «во всей их чистоте и силе могут оказаться в душе исследователя единственной гарантией научного уровня»<sup>10</sup>. Ильин считает даже излишним обосновывать, что требования теоретической совести и вытекающее из них чувство ответственности должны лежать в основе всякого научного творчества.

Не только о философском знании вообще, но и о конкретных философах и специально о творце наукоучения он высказывает такие слова: «Философское познание требует высокой, **лично** возвращаемой и осуществляемой духовной культуры. И в этом деле необходима именно та неустанная **нравственная активность в познании**, которой учил Сократ и к которой взывал Фихте»<sup>11</sup>.

Вл.Соловьев, ставя в учении о единстве истины, добра и красоты на первое место учение о добре, даже и в теоретической философии постоянно отдавал приоритет этическим моментам перед теоретической истиной. В русле отечественной философской традиции он включал в мерило истины понятие добросовестности: «Настоящее философское мышление должно быть **добросовестным исканием истины до конца**... Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он — не только может, но и должен быть положен в основу теоретической философии... Отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии»<sup>12</sup>. Поэтому умственную деятельность надо подчинять нравственным требованиям.

Ясно, что сказанное об ученом должно быть с особою силой и значением отнесено к **философу**. Ибо ему, как никому, пристало осваивать научное содержание в контексте существенных связей истины, добра и красоты. В самом деле, философ, как говорит Ильин, берет на себя разрешение вопро-

са о том, что есть **истина**; он стоит перед лицом **добра**, испытывая его природу и раскрывая другим постигнутое; он имеет дело с **красотою**, исследуя ее сущность и пути к ее усмотрению и осуществлению<sup>13</sup>.

Все это имеет прямое отношение к истолкованию Фихте. Исходя из своего первоначального опыта философствования, немецкий мыслитель говорил сначала о субстанциальности субъекта, и только потом уже о «нравственном миропорядке» и его осуществлении (так же как размышление Спинозы о *natura naturans*, природе порождающей, раскрывало нравственный смысл его учения, глубинный и изначальный, не сразу обнаруживающийся). Для данного этапа исследования достаточно воспользоваться не всею триадой в полном ее объеме, а частью ее, диадой.

«Только совесть, — утверждает Фихте, — дает основу истине. То, что противоречит совести и возможности и решению следовать ей, то несомненно ложно»<sup>14</sup>. Совесть настаивает на нас в отношении к просветительскому требованию свободы мысли. Что может означать свободомыслие? Вольнодумство? Мыслить что захочу и как захочу? Или подчиняться блужданиям случайно залетевшей в голову мысли?<sup>15</sup>. Разве не важнее мыслить должное и мыслить как должно? Говоря, что думаешь, не следует ли при этом еще и думать, что говоришь?

У рассудка, говорит Фихте, имеется «высокое назначение», он дан нам «для великой цели», и ради нее мы должны его развивать. И это в нашей власти; «я знаю, что я вовсе не вынужден предоставлять моим мыслям слепо и бесцельно блуждать», «знаю, что не слепая необходимость навязывает мне определенную систему мышления и не пустая случайность, играющая моим мышлением»; «от меня зависит — лишиться ли благодаря умствованиям чутья истины, или же отдаться истине со смирением верующего». «Мое мировоззрение, характер развития моего рассудка так же, как и предметы, на которые он направлен — все это вполне зависит от меня самого»<sup>16</sup>.

Здесь рассудок, мышление — определенно предмет этического подхода, а не гносеологического. Фихте говорит об ответственности за свои мысли, за их направление, говорит об этическом видении и этической оценке мышления: «Правильный взгляд — заслуга; извращение моей познавательной способности, отсутствие мыслей, затемнение и заблуждение этой способности, неверие — проступок»<sup>17</sup>.

Как устремить мышление по верному пути? «Существует только один пункт, — отвечает Фихте, — на который я непрестанно должен направлять все мое размышление: как должен я поступать и как целесообразнее могу я выполнить это должное. Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, и должно признаваться, хотя и отдаленным, средством для этой цели, для деятельности; вне деятельности мышление только пустая бесцельная игра, потеря силы и времени, извращение благородной способности, данной мне для совершенно иной цели». И далее: «Если я буду искать только то, что я должен искать, то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чем я должен спрашивать, то я получу ответ»<sup>18</sup>.

Фихте берется установить само наукоучение в этические рамки и выразить его в этическом измерении. Это интеллектуальное построение не стремится подменить саму жизнь, оно довольствуется отображением жизни — не всякой, а достойной, той, которая заслуживает названия подлинной жизни, и в этом смысле положения наукоучения «не подходят к действительной жизни», т.е. к такой, которая несоизмерима **должному**. А должное, **долг** — центральное понятие этики Канта и наукоучения, ориентированного на этику. Наукоучение — «это, собственно говоря, только мысли о мыслях, которые имеешь или должен иметь, положения о положениях, которые должно освоить, изречение об изречениях, которые должно изречь для себя»<sup>19</sup>.

Давая науку о нравственности, эта философия не притязает на то, что сделать не может: она не может сделать человека добродетельным, так же как не может сделать его му-

дрым или благочестивым. Чтобы мысли о добродетели перешли в действительную добродетель, они должны быть сначала **пережиты**. Поэтому, хотя Фихте и требует, чтобы его философией обладал каждый, кто занимается наукой или имеет дело с воспитанием человечества, управлением народом или народным образованием, он против сведения образования и воспитания к просвещению одного только рассудка: хорошие рассуждения о долге не заменят выполнение долга. Да и наукоучение — это только идейная основа «правильной жизни» и нравственной деятельности, ведь целью является жизнь, а не «спекуляция» (умозрение), эта последняя есть только средство.

После столь же резкого разгораживания науки о нравственности и конкретной жизни Вл.Соловьев, однако, тут же смягчал их разведенность. В предисловии ко второму изданию «Оправдания добра» он отстранял нравственную философию «от всякого руководства частными лицами через установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения». Проповедовать добродетель и обличать порок — для простого смертного это занятие «не только праздное, но и безнравственное», потому что оно предполагает «несправедливое и горделивое притязание быть лучше других». Если в этой книге, продолжает Соловьев, покажется что-либо похожее на такую «мораль», то пусть это будет отнесено к случайной оговорке. Но тут же он добавляет, что сам же во время писания книги «иногда испытывал от нее нравственную пользу», и надеется, что его труд «не останется вовсе бесполезным и для читателей». Мы увидим, что и Фихте делал в том же направлении поправку в пользу своего наукоучения, и с горделивыми притязаниями на значительно большую его роль, нежели быть «отражением» и «средством».

Теоретик государства и права Б.Н.Чичерин в своей «Истории политических учений» указал не просто на этический смысл фихтевского учения, но **этикоцентрический**, и потому «односторонний» характер его. Особенно относил он это к

позднейшему учению немецкого философа, которое наш критик, по-видимому, готов был упрекнуть аж в **этическом абсолютизме**<sup>20</sup>.

Поскольку в других случаях очень часто подвергают нареканиям в том же самом и русскую мысль, то следовало бы при этом уяснить, что, собственно, имеется в виду. Ведь подход *sub specie aeternitatis* в этике, как и в метафизике, и в эстетике и т.д., не есть абсолютизация, — Абсолют не подменяется, он остается сам по себе. Ни добро, ни истина, ни красота, рассматриваемые «под формой вечности», как они есть в Абсолюте, не ставятся тем самым на его место, не заменяют его собою, Абсолют остается Абсолютом. Если есть абсолютные нравственные требования, то они таковы не сами по себе, а в силу обоснования их в самом Абсолюте, в силу причастности ему. Нет этой причастности — и категорический императив Канта либо сам становится Абсолютом (возводится из категорического, строгого, в необусловленный ничем и, далее, в «абсолютный»), либо бессильно повисает в воздухе: нет веры в Абсолют — недействительными становятся и безусловные повеления и категорические запреты, разрушается мораль, вырождаясь в пустое доброхотство, лишь субъективное и легко переходящее в ханжество и лицемерие, дерзко отбрасываемое затем как ненужная маска воинствующим имморализмом: «нет Бога» — значит «все дозволено». Категорический императив неспроста вызывал в России недоумение и насто-роженность<sup>21</sup>.

### **Внутренняя реакция на существующее и выход из субъективизма**

Фихте развивал свое учение в условиях глубокого духовного разрыва западного человека с нравственной общностью, с общинным сознанием, с ценностями традиционного быта, — они уже переставали почитаться за ценности, пред-

ставлялись обузой для нового, индивидуалистического сознания, — от них оно вовсе отрешается, меняя прежние положительные оценки на отрицательные, плюсы на минусы и минусы на плюсы. На взгляд Фихте, это было проявлением духа времени, характерной чертой эпохи.

В «Основных чертах современной эпохи» (1806 г.) он относил свое время к «эпохе освобождения», освобождения и от внешнего авторитета, и от «господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме»; это — эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине, эпоха «полной разнузданности», игнорирующей какое бы то ни было руководство, — «состояние законченной греховности». Это — «эпоха пустой свободы», в ней жизнь индивидов как таковых определяется природным влечением к самосохранению и собственному благополучию.

Едва ли подозревая, что с не меньшим правом и внушительным успехом добиваться чести присвоения подобного букета особенностей станут другие времена, Фихте продолжает характеризовать эпоху в целом: «В области нравственности она признает за единственную добродетель преследование собственной пользы, и самое большее, что она к этому добавляет (отчасти видимости ради, отчасти же по непоследовательности), это — деятельность в пользу других, разумеется, когда это не противоречит нашей собственной выгоде, а единственным пороком она объявляет упущение собственной выгоды. Она будет утверждать и — ко всякому возможному поступку ей не трудно будет доказывать, что так действительно думали и действовали все люди, когда-либо жившие и живущие теперь, и что в человеке вообще нет иных побуждений, кроме своекорыстных; при этом она будет сожалеть о тех, которые предполагают в человеке еще что-нибудь другое, как о жалких глупцах, не знающих еще мира и людей»<sup>22</sup>.

Жизнь в единстве с родом и эгоизм подвергаются переоценке. Нравственное учение этой эпохи всюду «представляет предмет в противоположном истине виде и делает един-

ственной добродетелью то, что в действительности есть единственный порок, а единственным пороком — то, что на самом деле есть единственная добродетель»<sup>23</sup>. И далее у Фихте эта эпоха изображается «высокомерно взирающей сверху вниз на тех, кто, грезя о добродетели, упускает наслаждения, и довольною тем, что сама она — выше таких вещей и не позволяет навязывать себе ничего в этом роде... И самое высокое и утонченное, что в конце концов ощущает тот, кто старательно заботился о своей выгоде и отстоял ее, несмотря на множество препятствий, есть восторг по поводу собственной проницательности»<sup>24</sup>.

Комментарии ко всему этому были бы излишни — и во времена чтения немецким философом лекций, из которых приведены выдержки; и во времена «Вех», когда наши отечественные мыслители, ошарашенные падением нравов среди интеллигенции, неспроста обратили взоры к Фихте; и в нынешнее время, когда беспредел празднует свой ведовский шабаш, свою презентацию.

Похоже, что своим наукоучением Фихте стремился обосновать и утвердить в тех условиях Германии (и шире: для всего западноевропейского общества) этический настрой сначала хотя бы в индивидуалистической **форме**, ибо мораль, хоть какая, даже в таком подорванном виде, даже болезненно извращенная, все же мораль, а не отсутствие ее, не полный упадок и деградация<sup>25</sup>.

Когда мир общности, общий нам всем мир уходит или теряется из виду, дух обращает взор на себя, углубляется в субъективный мир. Фихте откликается на этот процесс и выражает его философией самосознания, принципом я. Наукоучение не только провозглашает себя теоретическим обоснованием практической философии, философии свободы (прежде всего моральной), но и стремится реализовать себя в этической практике, а практика эта подразумевается в первом периоде фихтевского философствования как индивидуалистическая и субъективистская: никаких «внешних» источников, ничего привходящего! Всё только «из себя».

«Кто в своем мышлении совершенно оторвался от всякого чуждого влияния и в этом отношении вновь создал самого себя из самого себя, тот, без сомнения, не будет извлекать максимы поведения оттуда, откуда он отказался извлечь максимы знания. Он, без сомнения, не будет больше допускать, чтобы его отношения, касающиеся счастья и несчастья, чести и позора, создавались под невидимым влиянием мирового целого и не допустит увлечь себя тайным течением его; но он будет двигаться сам и на собственной почве искать и порождать основные импульсы этого движения»<sup>26</sup>.

Здесь «свое» — это «свое» замкнутого в себе, уединенного индивида, отрешенного от природного и человеческого мира. В данной связи Н.Ф.Федоров не без основания помещает Фихтево наукоучение в ту традицию, в которой индивидуальное самосознание лишь замыкается в себе и отгораживается от всего мира: **«Познай самого себя»** (не верь, следовательно, отцам, т.е. преданию, не верь свидетельству других, или братьев, знай только себя, говорит демон (Дельфийский или Сократов)). **«Познаю, следовательно существую»**, — отвечает Картезий, т.е., поясняет Фихте; **«Я познающее и есть существующее; все же прочее есть лишь познаваемое, т.е. лишь мысленное, следовательно, несуществующее»**. Итак, **«Возлюби себя всею душею твоею, всем сердцем твоим»**, — заключает Штирнер и Ницше, т.е. **найди в себе себя, будь единственным и ничего, кроме себя, не признавай»**<sup>27</sup>. Наукоучение, по крайней мере как оно представлено в первой его системе, не может не создать впечатления, что это индивидуалистическое и субъективистское построение. И в самом деле: **«Обратись к себе самому, — призывает Фихте, — отвори свой взор от всего, тебя окружающего, направь его на твой внутренний мир — вот первое требование, предъявляемое философом к своему ученику. Здесь речь идет не о том, что вне тебя, но только о тебе самом»**<sup>28</sup>.

Только после мировоззренческого кризиса 1800 г., когда Фихте пришел к окончательным неумолимым выводам из принятого им направления мысли, когда в принципе исчер-

пал индивидуалистическую точку зрения, довел ее до полемически заостренных против нее же и оспаривающих ее антитезисов, от этого вот предельно напряженного состояния сознания началось у философа благостное возвращение, приближение к более изначальной, подлинной его исходной точке, к общинному мышлению, которое должно было стать и завершением, возвращением на круги своя. Так, подобно блудному сыну, блудная мысль возвращается в родные пенаты.

Очень верно подмечено Пиамой Гайденко, что весьма существенной в развитии наукоучения оказалась для Фихте критика со стороны тех, кто сам сначала подвизался в русле его идей и кто поэтому переистолковывал (как Фр. Шлегель) или критиковал его философию «изнутри», исходя из ее же принципа. В Германии это были прежде всего Шлейермахер и Шеллинг<sup>29</sup>. Русские мыслители, имея свои принципы философствования и свою мировоззренческую традицию, смогли подойти к фихтеанским построениям изнутри и при этом не только критиковали, но оказались способны возвысить точку зрения самого Фихте (не без наличия наметок, запросов и оснований к тому в его учении) и дать ей дальнейшее плодотворное развитие. Об этом и пойдет речь в данном исследовании.