

пает в качестве апологета прусского абсолютизма. Я вполне согласен с В.С. Нерсесянцем, который пишет: “По сути дела Гегель и в конце своего творческого пути остается верен антифеодальным и антидеспотическим настроениям своей юности, верен навеянным французской революцией идеям свободы и прав человека”<sup>139</sup>.

## АВТОНОМИЯ – СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТОРОНОМИЯ – ТЕОНОМИЯ. ТЕОРИЯ НРАВСТВЕННОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ У ФИХТЕ

*Эдит Дюзинг\**

Современные социологические концепции склоняются к тому, чтобы определять идентичность Я (Ich-Identität) или “картину самого себя” (Selbstbild), выстраиваемую той или иной личностью, как “стратегию” изошренной самопретензии, с помощью которой должны быть получены “вознаграждения” и предотвращены “фрустрации”<sup>1</sup>. Если допускают такую исключительно гедонистическую определенность, то в поле зрения вряд ли появится моральная субъективность. Суть дела понимается так, будто “личностная система” формируется благодаря приспособлению к различным “ролевым структурам”<sup>2</sup>. Самость (das Selbst), которая в просветительских и идеалистических теориях предстает в качестве нравственно автономной, здесь [в контексте обсуждаемых социологических концепций] в этическом отношении сводится к лишь чувственным социальным потребностям, а в онтологическом аспекте – всего лишь к функциональной величине в рамках одной из измеримых и исчислимых общественных матриц.

В этой статье последовательно этическое обоснование понятия идентичности Я – убедительное обоснование, которое в виде наброска

<sup>139</sup> Нерсесянц В.С. *Философия права Гегеля*. М., 1998. С. 33.

\* Профессор Эдит Дюзинг – известный в ФРГ специалист по истории философии и педагогике. В 1969–1977 гг. училась в Кёльнском университете философии, математике и педагогике. В 1977 г. в этом университете защитила кандидатскую диссертацию “Конституции личностной идентичности у Дильтея, Ницше и Гегеля”, а в 1984 г. – докторскую диссертацию на тему “Интерсубъективность и самосознание. Бихевиористское, феноменологическое и идеалистическое теоретические обоснования у Мида, Шутца, Фихте и Гегеля” (опубликована в виде книги в 1986 г.). Автор многочисленных публикаций по проблемам теории субъективности, теории личности, по проблемам этики и педагогики. С 1984 г. по настоящее время – профессор в Кёльне, Дортмунде, Марбурге, Маннхайме, Дуйсбурге. В 1989–1994 гг. избиралась членом Президиума Международного фихтевского общества.

Текст данной статьи, опубликованной в Fichte-Studium (1995. Bd. 8. S. 59–85), любезно предоставлен автором для перевода в “Историко-философском ежегоднике”. Перевод Н.В. Мотрошиловой.

осуществил Фихте, – будет использовано для того, чтобы внести поправки в систему этих широко распространенных социологических предпосылок, на основе которых строится понятие Я (Ichbegriff). Выдающийся теоретик субъективности, Фихте одновременно удивительным образом пришел к оригинальному открытию [поля] философских проблем, касающихся существования других личностей (fremdpersonale Existenz). С помощью данного у Фихте тонкого категориального определения отношения индивидуального и социального бытия можно проложить путь в джунглях тех гипотез относительно формирования идентичности Я, которые имеются сегодня в гуманитарных науках.

В начале статьи в тезисной форме будет очерчен фундаментальный социологический предрассудок в отношении понятия Я; затем – во второй части – будут представлены ранние (1794–1799), а в третьей части статьи – поздние (1800–1809) основополагающие определения Фихте, относящиеся к этической, интересубъективной и, наконец, к теонормной конституции индивидуального Я.

В четвертой части предполагается обсудить такие проблемные измерения, как автономия, гетерономия, теономия и, наконец, проанализировать попытку Фихте в позднейший период (1810–1813) привести все это к единству, удивительным образом охватывающему проблемное поле его напряженных раздумий.

## I

Если вслед за Аристотелем и его последователями не класть в основу материя как *principium individuationis* (принцип индивидуации), то в нововременном понимании индивидуальности (а его можно опознать и у Фихте) позволительно обнаружить и различить два других существенных измерения значений (*Bedeutungsdimensionen*): 1) онтолого-метафизическое измерение, в соответствии с которым индивидуальность вслед за Лейбницем понимается как уникальный синтез бесконечно многих предикатов, которые – как таковые – являются всеобщими и которые полностью актуализируются только в рассудке Бога; 2) этико-практическое измерение, согласно которому индивидуальность, соответственно единичность, означает осознание спонтанности, свободы и ответственности для каждого собственного деяния и для необозримого ряда всех собственных деяний; иными словами, индивидуальность есть индивидуальное (отдельное) бытие, [взятое] в продуцировании своих действий. С учетом этого традиционного контекста представляется досадным упрощением выводить идентичность Я из специфики переплетения тех социальных ролей, носителем которых Я и выступает. Тогда Я становится какой-то исчезающей инстанцией, как если бы оно было не более чем пунктом единства или интеграционным центром для выпавшей ему схемы социального поведения. Поскольку действия приобретают значение не проявлений личности, а событий в системе социальных взаимозависимостей, постольку, помимо индивидуальности, исчезает также и измерение “Яйности” (*Ichheit*), а именно внутреннее отношение носителя действия к самому себе.

Согласно социально-бихевиористской гипотезе, некая самость (ein Selbst) в специфике и деятельностной способности формируется по существу пассивно, следуя собственной динамике структуры социального взаимодействия. Поэтому реализация предданных ролевых предложений якобы и составляет “субстанцию” бытия личности и идентичности Я; ибо ведь вообще не предполагается такая сфера в спектре поведения, которая была бы принципиально независима от ролей. Получается, что в фазах социализации ею не только должны быть изначально определяемы различные наблюдаемые способы поведения человека, но – равным образом – и сокровеннейшее из его внутреннего Я, его скрытое доверие к самому себе, должно предстать в качестве зашифрованного отголоска социальных процессов, разыгрывающихся на “театре” сознания, а не в качестве изначального собственного мышления. И согласно данной гипотезе, тот факт, что я могу сказать самому себе: это Я, не есть спонтанный и автономный результат деятельности моего сознания, не самостоятельный процесс, в котором Я все яснее обретает самого Я (Sich-selbst-Durchsichtig-werden), но есть лишь социальный процесс обучения. Ибо согласно социально-бихевиористским предпосылкам, как их обосновал Дж. Мид и развил далее, в числе других, Ю. Хабермас, восприятие другого человека всегда генетически предпослано самовосприятию – и таким именно образом, что осознание личностью самого себя есть не что иное, как подражание тому осознанию этой личности, которым располагают, которое объективируют ее партнеры по взаимодействию и которое она только усваивает. И тогда в поведении – по отношению – к себе-самой (im Sich-zu-sich-Verhalten) личность представляет лишь интернализацию поведения других людей по отношению к себе. Отношение к себе, следовательно, производно от превращения самости (Selbst) в объект для других людей. Индивидуальной идентичности Я здесь, следовательно, не присуща никакая изначальная реальность, так как не предполагается никакого первоначального и аутентичного отношения личности к самой себе и к своим собственным переживаниям и деяниям. Позволительно подытожить обсуждаемую модель в одном тезисе: образ самой себя, имеющийся у личности, т.е. результат интеллектуального движения к самоидентификации, должен необходимым и исчерпывающим образом находить основание в процессе идентифицирования [этой личности] другими людьми.

Напротив, Фихте, хотя он подчеркнуто обращает внимание на межличностные компоненты в конституции самости, далек от – столь излюбленной сегодня – их абсолютизации. Для Фихте идентичность Я не может быть гетерономной, выступая в качестве простого продукта интересубъективных отношений; но и общество также не может быть простым агрегатом атомистически обособленных индивидов, которые в своей автаркии, только исходя из самих себя, возносятся на высоту их предназначения. Ни социальное бытие, ни индивидуальное для-себя-бытие он не берет в качестве готовых сущностей, а напротив, раскрывает их сложный взаимосвязанный генезис. И в средней, а также и поздней фазе мышления Фихте *теономия* на уровне обоснования

оборачивается, что будет показано в дальнейшем, бесконечной индивидуальной и социальной конституцией отдельной нравственной самости<sup>3</sup>.

## II

У раннего Фихте (1794–1799) генезис индивидуальности понимается как открытие специфически нравственной задачи, исходя из которой формируется конкретное бытие самости (Selbstsein). У позднего Фихте (1800–1813) доминирует характеристика, согласно которой истинная непреходящая индивидуальность покоится на депотенцировании божественного бытия как Одного-Единственного (des Einen) и его самопроявлении через многообразие индивидуального мира<sup>4</sup>. В особенности требует раскрытия то обстоятельство, что раннее определение *principium individuationis* через нравственное самоосознанное действие, изначально приводимое в движение [нравственным] требованием-вызовом (Aufforderung), на более поздней стадии развития Фихте отнюдь не оставлено в стороне, но сохранено [правда] в зашифрованном виде.

Ранний Фихте коррелирует выигрыш для конкретной идентичности Я с восходящей “линией” понимания-самого-себя (Sich-selbst-Verstehen), в котором эмпирическое Я последовательно поднимает себя над своей “временной экзистенцией” (Zeitexistenz) и возвышается до “моральной экзистенции” (SW IY. S. 141 ff.)<sup>4\*</sup>, которая под идеей нравственного должествования понимает себя как нечто свободное. Для Фихте процесс обретения своей самости совпадает с [процессом] формирования того человека, который принимает решения об определении самого себя к добру как безусловленному долгу. Конституция самости осуществляется, поднимаясь по ступеням этического сознания, которые простираются от еще-неясного-знания (Noch-nicht-deutlich-Kennen) к знанию и признанию нравственного закона<sup>5</sup>.

В прогрессирующем самопонимании личность нравственного закона как закона воспитания становится внутренне близкой ее собственной самости. Самостановление объединено в целостность с историей сознания свободы, заключенной в Я. Нравственный закон гарантирует и регулирует употребление свободы и – на основе этого – постоянное согласие Я с самим собой; в противовес этому беззаконие означает широкий диапазон злой воли – от произвола, ненадежности до хаоса и деструктивности. Как для Канта, так и для Фихте следование моральному закону включает в себя и предотвращение [произвола] воли, нарушающей правила и впадающей в противоречия, и обеспечение разумно-последовательной воли, в чем Я обретает полное единство с самим собой.

Поскольку высший принцип “Наукоучения”, абсолютное Я, есть изначальная форма чистой, абсолютной идентичности, постольку Фихте в состоянии связать следование моральному закону с проблемой “Первообраз-следование моральному закону”, а также с проблемой противостояния эмпирического и чистого идеального Я. При этом принципиально-теоретическому содержанию данных проблем здесь придается этико-практическое значение. Суждение о том, что у ранне-

го Фихте в мысли о Я, устремляющейся от конечного к идеальному, будто бы заключена идея о *Homoiosis Theon*, выглядит сомнительным<sup>6</sup>, ибо Фихте сначала отстаивал радикальное учение об автономии, которое позднее, выстраивая типологию своих взглядов на мир 1806 г., расположил посередине между высшими и низшими позициями. В чистом Я, имеющем характер образца, эмпирическому Я предначертано его высшее предназначение: стремление к “абсолютному единству, постоянной идентичности, полному согласию с самим собой. Эта абсолютная идентичность есть форма чистого Я” (GA 1/3. S. 30)<sup>6\*</sup>. Этическое качество особенных (*besonderer*) определений Я проявляется в том, что они мыслятся как вечно длящиеся и как всегда идентичные, в каком бы временном горизонте они ни утверждались. Нацеленный на проблему образования максим, категорический императив звучит у Фихте следующим образом: “Поступай так, чтобы ты смог мыслить Фихте максиму твоей воли как вечный для тебя закон” (*Ibid.*). С точки зрения теории субъективности критерий доброты воли состоит в ее отвечающей закону согласованности с самой собой, т.е. отношение человека к своей воле регулируется правилами идентичности истинного отношения к самому себе. При всяком конкретном деянии он должен также обладать возможностью признать вечно значимый для него закон, который сохраняет свое значение как раз для него как свободного существа и вследствие этого составляет его индивидуальную идентичность.

Обрисованное здесь образование идентичности Я отнюдь не остается, согласно Фихте, солипсистской концепцией. В работе “*De officiis eruditorum*” (1794–1795 гг.) из первоначального побуждения человека к идентичности Фихте выводит, в качестве момента, необходимо заключенного в этом побуждении, тяготение к общественному началу (*Gesellschaftlichkeit*), показывая, каким образом изначальное стремление Я к единству с самим собой должно испытать некое видоизменение формы и находить проявление в поиске свободного взаимодействия с “так же настроенными” другими людьми. В мысли о возможном “совершенствовании” – благодаря встрече с существующим *alter ego*, и именно благодаря “свободно используемому воздействию на нас других людей” (*Ibid.* S. 40) – уже заключена идея требования-вызова. Идеи *требования-вызова* (*Aufforderung*) и *признания* (*Annerkennung*) в “Естественном праве” выступают как практически необходимые действия, благодаря которым удается [сформировать] интерсубъективное отношение и одновременно побудить становящееся Я к осознанию самости и свободы. В своей теории требования-вызова и признания Фихте согласовывает вопрос о конституции интерперсональности с вопросом о конституции индивидуального сознания. Существенные результаты его далеко заходящей аргументации<sup>7</sup> заключаются в следующем. Я в процессе становления находит другого человека, [причем] столь же изначальное, в качестве личностной действительности – и находит в тот самый момент, когда человек обретает сознание самого себя; адекватный по смыслу ответ на такой вызов и добротное для него основание – это признание, причем с ожиданием взаимного признания. Как бы ни акцентировалась идея абсолютной спонтанности эмпирического Я (SW IV. S. 181), рав-

ным образом конститутивное значение приобретает и действительно существующее alter ego, так что оно также оказывается ответственным за становление самости и нахождение конкретным Я своей идентичности. В отличие от чисто спонтанного самоначала чистого Я конкретно существующее Я должно “с необходимостью сопровождаться другим сознанием, сознанием Ты” (Ibid. IS. 476), что с педагогической точки зрения может быть понято как непрерывающаяся встреча.

Коснемся попутно решающего момента – языкового выражения “полагание (Setzen) индивидуальности” (Ibid IV. S. 219), в котором как раз и пребывают исключенными пассивная положенность, а равным образом раз и навсегда данное само-полагание индивидуальности. Выражение “полагание индивидуальности” с осторожностью маркирует переходную стадию, на которой формирующееся или становящееся Я пока не является господином своей самоконституции и только благодаря “толчку” со стороны требования-вызова впервые должно “находить себя свободным”, “свободно данным” (Ibid.). Но когда до меня доходит этот вызов к свободному самоопределению, тогда в действительности и может воспоследовать “полагание меня как индивидуума” (Ibid. III. S. 52), т.е. формирование “самости” (Selbstheit) личности и активной самоконструкции<sup>8</sup>. В этом индивидуальном полагании своей самости содержится также требование – вызов к другому, чтобы индивид был признан в своей свободе.

В “Системе учения о нравственности” (1798), отвечая на вопрос: “Кем я, собственно, являюсь?”, Фихте разъясняет: “... первое состояние, а одновременно и корень моей индивидуальности определяется не благодаря свободе, но благодаря моей связи с другим разумным существом; но то, чем я – с момента становления моего самосознания и моей свободы – становлюсь по самой сути, целиком и полностью зависит только от меня” (Ibid. IV, 222 ff.); это касается и случая, когда я допускаю “возвышение” над внешними обстоятельствами и влиянием, которое они на меня оказывают. “Воспитание” и “воздействие общества”, согласно Фихте, сами по себе не предназначены реализовывать внутреннюю субстанцию самости; они – всего лишь шансы и вызовы, предназначенные создать условия для употребления свободы. Та определенность – кто я есть и как я есть, – прогресс, который имеет место в биографии человека, проистекает из “полноты самодетельности” и осуществляется благодаря “собственному реальному самоопределению”<sup>9</sup>, наступающему после того, как я воспринимаю требование-вызов. В противном случае я постоянно пренебрегаю действительной волей как “реальным самоопределением меня самого благодаря мне самому” (Ibid. S. 222) и теряю себя самого как активное свободное существо. В любом случае я определяю далее “свою индивидуальность благодаря каждому действию”. По своему целеназначению мое бытие в каждый момент моей экзистенции “формируется благодаря свободе” (Ibid.).

Так раннему Фихте удается добраться до идентичности Я, в большинстве случаев переводя стрелку часов на автономное самоопределение: личностная “идентичность действующего” [человека] покоится на “характеристических признаках” его действия (GA 1/3. S. 357), т.е. из

проявлений свободы, неизменно характеризующих ту или иную личность, определяется ее специфическая индивидуальность, соответственно определяется ее индивидуальный характер<sup>10</sup>. И только в начальном пункте, или начальной фазе, в которой впервые начинается развитие Я (*Ich-Entwicklung*), я обязан этому не своей собственной инициативе, но надежной межличностной поддержке. А значит, определение того, чем по своей сути является человек, следует не только изначальному и указующему образцу абсолютного Я, которое просто полагает самого себя, но (для начала и с точки зрения первоначальных возможностей истории своего формирования) в столь же значительной мере следует связи-отсылке к конечному Ты.

В своей теории отношения Я и общества Фихте обосновывает применительно к начальному состоянию, в котором “корень индивидуальности” является общественно опосредованным (причем делая это через понятие требование-вызов), – такую межличностную структуру, которая позволяет адресату принять активное участие в процессе самоконституции. И адресат – не пассивный объект, воспринимающий межличностное влияние, но с самого первого момента, [когда обнаруживаются проблески] понимания, [субъект], призванный к собственной инициативе.

Поэтому, как заявляет Фихте, “главная цель” *воспитания* состоит в попытке развить “внутреннюю силу” воспитуемого – и притом способом не воздействия, а взаимодействия. Это, однако, не значит, что воспитуемого следует сделать орудием чьего-то “употребления” и “бездушным инструментом” для кого-то другого, в ранней юности “осушая” источник его самостоятельности; ведь тогда он и позднее будет ожидать извне первого “побуждения”, мотивации (*Ibid.* 1/4. S. 260)<sup>11</sup>. В фихтевской генетической теории конкретного Я свобода Я, находящегося в процессе становления определенности, полностью совместима с исходящим извне влиянием, а именно со становлением требований-вызовов со стороны *alter ego*. Ведь такие вызовы даже необходимы, чтобы индивидуальная свободная самость вообще смогла начать свое формирование. Тем самым Фихте указывает на объединимость и внутреннюю взаимоотноисительность между находящейся в процессе становления внутренней свободой и осмысленной, “послушной”, согласованностью с каким-либо воспринятым извне нравственным притязанием.

В случае взгляда на себя и осознания себя в качестве продукта природы или общества, напротив, абстрагируются от свободы как истинного бытия самости и абсолютизируют эмпирический характер человека, искажая его интеллигибельный характер. Когда и поскольку человек возвышается до того, чтобы осознать в себе природное побуждение и чтобы его трансцендировать, “он выступает в качестве Я (становится Я)» (*wird er Ich!*) (*SW IV.* S. 130). Иными словами, он становится существом, которое, обладая сознанием, есть существо свободное и самостоятельное. Удавшееся или неудавшееся становление самости (*Selbstwerden*) Фихте различает смотря по тому, концентрируются ли разрушительные, центробежные, или собирательные, центростремительные, направления движения. Когда заикливаются на простом удовлетворе-

нии жизненных или природных побуждений, т.е. когда сосредоточиваются на гедонистической точке зрения, то на первый план выдвигается “удовольствие” (Lust), которое отрывает меня от меня самого, отчуждает меня от самого себя, в котором я забываю самого себя, поскольку Я есть личностная самость, т.е. поскольку я свободен (Ibid. S. 146).

Напротив, нравственное “побуждение к идентичности” (Identitätstrieb) влечет меня не “во-вне себя самого”, но возвращает назад к самому себе и сообщает ту “удовлетворенность”, которую доставляет только моральное употребление свободы (Ibid). Для конкретного Я имеет большое значение поиск – при бодрствующей совести – согласованности с “идеей определенного Я”, ибо от этого фундаментально зависит гармония или дисгармония Я с самим собой. Специфический критерий чистой совести – осознание (индивидом) того, что (у него) нет ни возможности, ни желания что-либо менять в своем способе поведения. Исследуемая индивидуальная идентичность Я ни в коей мере не есть, согласно Фихте, простая психологическая гармония эмпирического Я с самим собой, но постоянно новое самоиспытание в свете идеала нравственного совершенства.

Следуя кантовской идее первенства практического разума перед теоретическим, Фихте в качестве “субстанциального собственного Я” (Ibid. S. 220) определяет не интеллигенцию<sup>12</sup>, а свободную волю. Соответствующий тезис Фихте в его раннем правовом учении, согласно которому конкретное Я может обрести самого себя только в медиуме воли как “самом внутреннем” корне Я (Ibid. III. S. 21), – этот тезис затем находит уточнение в другом утверждении, согласно которому Я могу обрести себя только в еще более узкой сфере нравственной воли: только “в медиуме нравственного закона я усматриваю себя” (GA 1/4. S. 219), и именно в качестве свободной интеллигентной самости. Поставленная перед лицом требования-вызова личность по этой причине находит себя аффицированной со стороны “задачи, которую надо мыслить абсолютно”, задачи свободного самоопределения личности исходя из самой себя, правилом которой может быть только нравственный закон (Ibid. IV/2. S. 247 ff.). Иными словами, личность конституируется как нравственная самость, способная действовать и принимать решения. Точным следствием, выведенным Фихте из его концепции равноизначальности обретения [личностью] самой себя и нравственного взгляда, является то, что – в горизонте реализующегося требования – Фихте из неизменной нравственной задачи этого требования выводит особую определенность, присущую индивидуальности: нравственная “задача”, в которой индивидуум обретает свою самость, “для каждого индивидуума – своя, иная; этим и определяется то, кем, собственно, и является этот индивидуум”<sup>13</sup>. Эта задача как бы усложняется вместе с каждым новым вызовом, и в суждении совести индивидуальная ситуация отчетливо соотносится с нравственной определенностью, так что “нравственное учение имеет и индивидуальную значимость” (Ibid.). И вот что примечательно. “Что же такое моя индивидуальность?” – спрашивает Фихте. И отвечает: “Мое данное чувством (versinnlichtes) долженствование. Требование – вызов к свободной деятельности как ФАКТ чувственного



мира”<sup>14</sup>. Кристальная формула индивидуальности, приобретающая решающее значение в самобытии индивидуального Я, основывается, таким образом, на специфически нравственной определенности волевой ориентации индивида.

Я нахожу “мое бытие” в его неизменной специфике, когда конкретно применяю нравственный закон. То обстоятельство, что я конституирую себя в качестве изначального субъекта собственной свободной воли и как характеристически определенную индивидуальность, равноизначально проистекает из активной интерпоризации (Innewerden) должного и усвоения личностного притязания. Субстанциальное содержание идентичности Я произрастает из первоначального схватывания и реализации того, что вверено моему ответственному призванию. Конкретное Я “является” перед самим собой в им самим подсказанной задаче, и оно становится реальным во внутривременном смысле, когда начинает соотноситься с самим собой<sup>15</sup>.

С 1800 г. для Фихте Бог становится в конечном счете тем, кто “вручает человеку призвание (Auftraggeber)” и кто является законодателем нравственной свободы – и тут этика становится не *авто-*, а *теономной*. О том, что возможность уловить (Vernehmen-Können) эту божественную волю одновременно может и даже должна предваряться человеческим *Ты* и испытывать его влияние, речь пойдет в III части, где примером послужит поздняя миниатюра Фихте, посвященная проблеме формирования совести.

### III

Поздний Фихте – в духе Лейбница – понимает как неповторимое *effuguratio Dei* не чувственную, а духовную, оригинальную индивидуальность. Но при этом на место лейбницевского понимания бесконечно многих предикатов как экспликации совокупного понятия монады Фихте ставит бесчисленные деяния в некоей последовательности действия, а именно деяния, которые не в силу нравственной автономии, но благодаря свободному послушанию следуют божественному мировому плану. В рамках изменившейся этики заимствуется ранее этико-практическое обоснование индивидуального бытия, и оно соединяется с поздним онтолого-метафизическим обоснованием. У позднего Фихте первоосновой является уже не автономное проектирование самого себя в спонтанном продуцировании желаемых связей действия, но (совершаемый через понимание) возврат Я к своему образному схватыванию бытия абсолюта<sup>16</sup>.

В “Назначении человека” (1800 г.) духовный взгляд, который решающим образом придает Я реальность, последовательно отнесен к Богу как бытийной основе интеллигибельного мира. Конкретное Я таким образом соотносено с божественной волей, от непрямого отношения к ней [этой воле] равным образом зависят познавательные возможности истинного и деятельные возможности доброго. И, следовательно, индивидуальная самость получает свою собственную существенность и ясную определенность благодаря причастности к направленности воли

совершенной божественной сущности – а без отнесенности к ней самость утратила бы сущностный характер и даже развеялась бы, как мимолетная мечта. То в личности, что остается «длящимся, непреходящим, покоится на “свободном послушании” Богу» (SW II. S. 299). Подтверждая божественную волю и понимая ее в достоверном прозрении, эта вечная воля очевидно предстает перед Я как план высшей “мудрости” и как “добро” (Ibid. S. 313). В понимании вечной воли конечное Я впервые понимает самое себя: в Боге, в “непостижимом” – так гласит парадокс – “я становлюсь полностью понятным для самого себя и мне становится полностью понятным мир; все загадки моего бытия становятся решенными” (Ibid. S. 304). Здесь Фихте коррелирует истинное обретение самого себя с этико-религиозным обретением Бога.

В переломный период развития мысли Фихте в 1800 г. требование-вызов, или толчок, к истории формирования идентичности Я приобретает иные, неожиданно новые акценты. Диалогическое, межчеловеческое значение заключается в скобки и явно заменяется значением метафизическим. Становиться затребованным (Aufgefordertwerden) для формирующегося Я теперь означает особый способ, с помощью которого оно, отправляясь от вечной воли, обретает умение понять, в чем именно должно заключаться “требование-вызов” к выполнению особого долга (SW II. S. 307). Отсюда видно, как на место “Ты”, совместного с другими людьми (mitmenschlichen), прямо и непосредственно ставится “высший абсолютный разум”, который раньше присутствовал только в качестве горизонта<sup>17</sup>. План этого божественного разума всего понятнее той личности, которая признает все свое временное наличное бытие только в качестве “школы для вечности”, поэтому принимает то, что возложено именно на нее, в качестве составной части “вечного плана”, ведущего ее к моральному формированию (Bildung) (Ibid.).

Но и другие конкретные личности, которые в силу их действий, выдвигающих требования-вызовы и добывающихся признания, образуют “пограничные пункты моей индивидуальности”, больше не имеют ключевого значения. Напротив, следуя голосу нашей совести, мы выходим из сферы бесконечного и тем самым становимся характеристически определенными “особыми существами”, т.е. этот голос, как Божий зов, “очерчивает границы нашей личности” (Ibid. S. 299 ff.)<sup>18</sup>. Как и в предустановленной гармонии у Лейбница, именно Божья воля проектирует каждую монаду и сплавляет воедино все отдельные воли и индивидуальные жизни в их течении. Составной частью нравственного определения человека для Фихте отныне становится то, что каждый человек в другом индивиде уважает не одну только свободную самость, но также и светящееся в ней конкретное существующее, особое отображение бесконечных свободы и добра. Это метафизически возвышенное уважение к Другому М. Бубер и Э. Левинас впоследствии сделали ядром своей этики<sup>19</sup>.

В “наставлениях к божественной жизни” (1806 г.) духовная индивидуальность начинается на третьей ступени образования (Bildung) – на третьей из пяти ступеней, через которые проходит формирование взглядов на мир<sup>20</sup>. А с этой ступени для духовной индивидуальности от-

крываются более высокие ступени – нравственная, религиозная и философская. Индивидуальный характер является именно духовно-индивидуальным, поскольку он несет в себе “специфическую причастность” к интеллигибельному миру, или божественному бытию, и тем самым развивается из себя и этически реализует “вечно значимое”<sup>21</sup>.

Степень отчетливости этически ясного сознания, через которую – для раннего Фихте – проходит в-себе-свободное Я, преодолевая инерцию естественного побуждения и двигаясь к сознанию Себя и свободы, теперь, у позднего Фихте, специфицируется в идеальную типичную возможных ступеней постижения самости и мира. Эта типичная также набросана в виде следующих друг за другом ступеней этико-религиозной ясности, где Я, прозреваемое самостью, прозревает и то, что есть, существует, и то, что оно всеобъемлющим образом схватывает в любви и чем оно хочет быть. Восхождение к истинному самобытию есть одновременно процесс преодоления конечной самости, и протекает он при отказе от автономной самоустраемленности, равно как и от чувственной эгоистической воли гедонистического самоосуществления. Как раз отрицание себя в высшем акте свободы есть то, что пролагает дорогу вечной воле и на этом пути составляет Одно с этой волей. “Я бывшее” (Das “gewesene Ich”) (SW. V. S. 518) в фазе его самоутверждения, Я, которое дает простор божественной воле, – это такое Я, которое четко достигает автономии и затем способно к свободной и уверенной самоотдаче. Высшая фихтевская этика отдачи себя во власть Бога спроектирована как самоукрощение (Sichverströmen) уважения к себе, достигшее высоты автономии, и вовсе не стилизовано под наивное, слепое, ребяческое послушание по отношению к идеалу.

На обеих высших ступенях Бог, или абсолютное бытие понимается как “основа объяснения нашей самости” – причем равно и в отношении нашего наличного бытия (Dasein), чтобы мы не остались погруженными в “нет-бытие” (Nichtsein), и в отношении своеобразного так-бытия (Soseins)<sup>22</sup>.

Ранняя фихтевская концепция истории самосознания как генетического развертывания внутренней связи всех способов деятельности Я преобразуется в “наставление” (Anweisung) к ступенчатому самоосмыслению Я, в котором безусловное как последняя основа собственных возможностей бытия самости (Selbstseinkönnen) пребывает в углубленном схватывании самого себя. Тогда “высшей предпосылкой” самопонимания Я становится тезис: “личностная свободная жизнь” существенным образом зиждется “в собственном отношении к Богу” (SW VI. S. 384 ff.). В тени Единого, присущего истинно божественному бытию, существует являющееся бытие в монадической множественности, поскольку именно “одна вечная идея, в которой особенный индивидуум, в коем она пробивается к жизни, выказывает себя в совершенно новой, прежде никогда не существовавшей форме”, и конкретнее, в виде “идеальной индивидуальности”, или “оригинальности” (GA 1/8. S. 246). Основой индивидуации для индивидуального духовного бытия отдельной личности является ее специфический бытийный образ Бога, которому творческая фантазия [личности] придает богатейшее многообразие.

Следовательно, конкретное Я, следуя прообразу чистого Я, больше уже не полагает себя, насколько это возможно, прямо или автономно, и не осознает себя как самоконструирующее, а находит себя как положенное Богом, и определение Я теперь состоит в следующем: открыть бытие в качестве полагания, осуществляемого Богом, признать его и реализовать практически. Это включает признание того, что Бог отражается и находит свое проявление также и в других личностях. Краткая формула Фихте, согласно которой Бог “признан” и должен быть<sup>23</sup> признан “в” своем образе, содержит богатую нюансами идею взаимоотсылки признанности Бога и признанности человека как отображения Бога в качестве абсолютной ценности. Но можно задать вопрос: где же остается межличностная компонента для начал развития Я (Ich-Entwicklung) – поглощается ли она божественным Абсолютом в качестве бытийной основы Я? Такое поглощение ни в коей мере не случайно: концепция Фихте остается в высшей степени дифференцированной, с одной стороны, в метафизическом; а с другой стороны, и в межличностном измерении, что будет показано в дальнейшем.

В “Речах к немецкой нации” (1809 г.) Фихте – многократно проводя параллели с концепцией ступеней образования (Bildung), изложенной в “Наставлении”, – излагает идею нового воспитания, призванного формировать нравственный образ мысли, [идею], на основе которой отвергнуто гедонистическое “самовоспитание общественного человека”. То зло, преодолению которого и придается первостепенное значение и которое для Фихте есть корень всяческой “испорченности”, – это принцип “влечения к себе” или “чувственной любви к самому себе”, в характеристиках которых распознается отзвук лютеранского homo incurvatus in se ipsum\* и руссоистского amour propre (любовь к себе) – притом с увязыванием проблематики первородного греха и проблем общественной коррумпированности. Новое воспитание должно проникать вплоть до самого “корня жизненных побуждений” и, следовательно, должно быть формированием (Bildung) воли и характера. Заимствуя и развивая далее ключевые термины из “Наставления”, Фихте говорит об указующем формировании “любви” и “устремлении” в Я, находящемся в процессе становления, – таком формировании, которое должно быть направлено на истинно высокое содержание, а именно должно пробудить “внутреннее благорасположение” (inniges Wohlgefallen). И благодаря этому отпадет, как “увядающая листва”<sup>24</sup>, извращенная любовь, “влечение к самому себе”. Примыкая к своей ранней теории требования-вызова, Фихте здесь часто говорит о “пробуждении”, “возбуждении” и “развивании” самодеятельности и истинной любви в Я, находящемся в процессе становления. Воспитание Фихте как раз и определяет как “возбуждение планомерно прогрессирующей духовной деятельности”, дабы “ребенок впервые превратился в Я”. Это – воспитание чувственной способности и “возвышающегося над всем” духовного созерцания, благодаря кото-

\* Букв. человек “скрюченный” (или болезненно погруженный) в самого себя. В данном контексте – человек, патологически погруженный в самого себя. – *Примеч. пер.*

рым оказывается представленной [картина] нравственного мирового порядка как прообраза для общественной организации жизни<sup>25</sup>.

Пусть и встроена в новые этико-метафизические связи, в “Речах” 1809 г. у Фихте все же сохраняется его ранняя концепция, развитая в “Истории самосознания”, – как (набросанная в форме идеальных типов) теория о пробуждении в Я совокупных способностей, число которых увеличивается с пробуждением в нем [Я] совести как *sensus intimus* (внутреннее чувство). То теоретическое измерение, которое касается способностей [человека], при этом вписано в этико-теоретический генезис Я и подчинено ему. Для того чтобы проложить путь истинной любви, формируется нечто вроде осмысленных связей разнонаправленных ощущений, происходит развитие “познающего субъекта” и “встраивание” “духовного глаза” в пробуждающееся к сознательной жизни Я (SW. VII. S. 408 ff.). И [все это] образует первые ступени в становлении истинно свободного нравственного Я, спонтанное благорасположение которого к добру должно подняться до “творческой” действенности, причастной к абсолютной свободе и творческой силе божественного духа (ср.: Ibid. S. 284 ff.).

Цель всеобъемлющего “плана образования” (*Bildung* в “Речах к немецкой нации”) (Ibid. S. 358) у Фихте состоит в том, чтобы поселиться, как дома (*Heimischwerden*), в единственно истинном мире, что Фихте поясняет, прибегая к многочисленным ссылкам на учения Платона и Лютера о двух мирах. Речь идет о признании “высшего порядка” мира, в котором “не исчезнет ничего из происходящего в Боге” (Ibid. S. 378). Согласно “Наставлению”, в качестве “минимальной цели высшего формирования” (*Bildung*) можно назвать “высшую нравственность”, над которой возвышается религиозная ступень как бытие, захваченное “жизнью исходя из Бога” (Ibid. S. 372), и философская ступень как мышление “с рефлексией, приходящей к своему концу” (Ibid. S. 377). И эти ступени в процессе снятия самих себя, претерпевая изменения и утрачивая свою силу (*depotenzierend*), понимают Бога, или абсолютную любовь, как “творца жизни и времени” (Ibid. V. S. 540 ff.).

Как раз и определяя решающий момент в теономной этике, Фихте здесь говорит (соответственно “высшей этике” “Наставлений” и переходу к религиозной ступени), что “истинно налично бытийствующая” (*wahrhaftdaseinende*) духовная жизнь конституируется равно благодаря “закону, коренящемуся в самом Боге”, и тому, что душа, следуя этому закону, в силах “прикоснуться” к Богу. А благодаря всему этому открывается через откровение ее божественная жизнь. Так душа обращается к “истинной религии”, в которой, как и в истинной нравственной жизни, природное побуждение низвергается с пьедестала<sup>26</sup>.

Типика мировоззрений из “Наставления к блаженной жизни” – это своего рода результат, благодаря которому в чаще (по видимости допросвещенческих) теорем “Речей к немецкой нации” вообще прокладывается путь<sup>27</sup>. Она позволяет осветить проблему якобы имеющихся концептуальных срывов, которые усматриваются в том, что, с одной стороны, Фихте перенимает мыслительные мотивы из своей самой ранней философии, и именно идею индивидуальной свободы и автономии,

а с другой стороны, пропагандирует несоединимое с этим учение об отказе от свободы или даже жертвовании ею.

Не намереваясь просто говорить о слабости некоторых сомнительных, весьма превратно понимаемых высказываний Фихте (подобных тем, где совершенно уничтожается свобода воли – Ibid. VII, 281 ff.), но имея в виду прояснить его интенции, подчеркну следующее. В “Речах к немецкой нации” Фихте принимает ступенчатую модель “Наставления”, которая в 1809 г. приобретает оттенок протрептического\* (protreptischen) процесса образования (Bildungsganges). Последний стремится прорваться сквозь бытие (Verfangensein), путаница которого объясняется фатальной превратностью слепо господствующего самоустремления (Selbstsucht), и хочет проложить путь через просветительский идеал автономии к идеалу логики любви – в духе Евангелия от Иоанна. Да будет позволено здесь сделать критическое замечание: “Речи к немецкой нации”, руководимые методом нравственного воспитания, продемонстрировавшего свою силу благодаря Песталоцци, сделали этот с энтузиазмом выдвигаемый план чем-то, собственно говоря, невозможным – и потому именно, что ступени пути, проходимые душой в направлении “блаженной жизни”, были тут впрямую спроецированы на политико-педагогическую плоскость.

Перед лицом этого странного педагогического прикладного плана снова, как представляется, приобретает значение тот факт, что самым тщательным образом продуманный образовательно-философский раздел (bildungsphilosophische Partie) концентрируется на создании оптимальных условий для конституции автономии (Десятая речь!). В силу такого акцента действительно смягчается возможная потенциальная идеологичность высказываний, которые звучат по-иному и которые плохо защищены от неверных толкований. В целом же для “Речей к немецкой нации” специфично то, что необходимо специально восстанавливать философско-понятийную глубину и остроту за пеленой часто риторического и популистского рассуждения. Что касается систематической последовательности ступеней миропонимания, то из особого акцентирования автономии как цели образования вытекает следующее: этика нравственной автономии характеризует по меньшей мере необходимую и неминуемую переходную стадию, если не вообще достойную сохранения составную часть, высшей этики и религии любви. Другое указание на то, что автономия у Фихте предстает как позитивно необходимая составная часть истинной этики, заключается в следующем: понятию уважения (Achtung), которое в “Наставлении” толкуется не слишком доброжелательно (ср.: Ibid. V. S. 503 f.) – а это ведь ключевое понятие кантовской этики автономии, – теперь придается новое и решающее достоинство. “Тяготение к уважению” (Trieb nach Achtung – Ibid. VII. S. 414) выставляется как источник морального. Появляясь в горизонте иной, высшей, этики, нравственная автономия, взятая в ее обосновывающих функциях, снова требует от Фихте преодоления, но это

УС

\*От греч. “протрептих” – риторский жанр, который призван обратить внимание слушателей на те или иные проблемы, чаще всего философские. – Примеч. пер.

должно осуществляться исходя из нее самой, в силу автономной свободы, а не на основе гетерономной принуды. Если где-нибудь возникает необходимость снять некое Я, даже “уничтожить” его, то речь идет о таком Я, которое в нравственной автономии сначала “полагает” себя в качестве свободного и наконец трансцендирует себя, исходя из собственного понимания и благодаря собственной свободе. Для позднего Фихте решающий и основополагающий нравственный акт – это уже не самозаконодательство Я, и состоит он не в выдвигании, испытании максим и следовании максимам с их нравственным закономерным характером, но в самоотрицании и самоотдаче целостного (не просто чувственного) Я на основе любви – в духе учения о кенозисе (очищении), соразмерно которому деяния Иисуса выступают в качестве прообраза такой этики любящего самоотчуждения.

В “Речах к немецкой нации” Фихте подхватывает ту мысль, которую в “Наставлении” он развивает, вторя Августину, а именно тезис, согласно которому долженствующая быть пробужденной истинная любовь сообразована с непреходящей сущностью, в то время как чувственная любовь, погруженная в “преходящее вожделение” и отягощенная преходящим, должна оставаться лишенной покоя, не обретая связи с вечным. Улавливание смысла вечного и смысла “идеальных миров” метафизики должно формироваться благодаря “свободной духовной деятельности” Я, которое находится в процессе становления, так что ему “в конечном счете должен открыться мир его любви”. История формирования находящегося в процессе становления самосознания связана с генезисом сознания вечности таким образом, что внутри этого сознания духовная личность должна научиться “схватывать и уважать себя в качестве вечности”. *Ordo amoris*, порядок любви, составляет внутреннюю сущность самости и накладывает отпечаток на образ (*Gestalt*) возникающей индивидуальной идентичности Я. Согласно всеобъемлющему фихтевскому плану образования (*Bildung*), “целостный человек” должен с точки зрения своих способностей стать “завершенным”, а с этической точки зрения – “совершенно ясным” самому себе и должен жить в “единстве с самим собой”<sup>28</sup>. Прежний критерий нравственной максимы – закономерное согласие Я с самим собой – Фихте здесь соединяет с более поздним критерием всесторонней ясности поворота к этико-религиозной истине как знаку Божьего образа. Раннюю этику Фихте с его поздней *онтологией* роднит мысль о том, что неизменно добрая воля включает причастность к неизменному бытию, причем с необходимостью понимаемую в качестве индивидуальной причастности.

В Десятой лекции – кульминационном пункте “Речей”, где индивидуальная автономия представлена как цель воспитания, Фихте снова возрождает свою раннюю основополагающую теорию признания, усиливает ее в этическом отношении и включает в контекст своего (развитого между тем) учения о Я как образе. Внимательное наблюдение за изначальными основаниями нравственной самости в связи с этим побуждает к обогащающемуся процессу образования, телос которого – неоплатонистская идея об ориентации человека на подражание Богу.

Если в своем раннем “Естественном праве” Фихте в самой общей форме говорил, что – соответственно изложенной там теории требований-вызовов – родители постоянно ставят ребенка перед вызовом, пока в нем “постепенно не обнаружат себя разум и свобода” (Ibid. S. III, 358), то в 1809 г. он трактует эту тематику, притом с особой пластичностью и настойчивостью, как проблему формирования совести. При рассмотрении реального генезиса отдельной нравственной самости Фихте располагает свою мысль вокруг подвижного центра, коим и является формирование совести, которая при возвышении к целевой перспективе целостной концепции может стать связующим моментом для божественного требования-вызова. Соразмерно этой цели благорасположение к добру, обязанное погружаться в самим корням всех побуждений, возвышается до любви к прообразу всей нравственной жизни<sup>29</sup>.

Начальное основание для необходимо развивающегося благорасположения к добру у Фихте заключено в феномене семейной нравственности (Familiensittlichkeit)<sup>30</sup>. При этом Фихте дополняет теорию признания, прежде набросанную специально для сферы права, также и нравственной сферой ее значимости. Когда мысль проходит сквозь сферы формирования совести и автономии, разъясняет Фихте, то ликвидируются те “пробелы”, которые оставались в целокупном ходе мыслей, и его концепция этического воспитания вообще впервые “становится выполнимой” (Ibid. S. 419). Подобно тому как в 1798 г. в его “Учении о нравственности” нравственный взгляд генетически возводится к кантовскому факту чистого практического разума, так и здесь, в десятой из “Речей”, он генетически ближайшим образом связывает феномен уважения с нравственным законом<sup>31</sup>, в котором он равным образом открывает предшествующую ступень, а потом и переход от природы к свободе<sup>32</sup>. Развивая далее кантовское определение, согласно которому задаток для [формирования] личности, или восприимчивость к уважению, “для морального Закона выступает в качестве самодостаточного побуждения спонтанного волеизъявления (Willkür)” – причем в такой восприимчивости заключена идея человечества (AA VI, 27f), – [развивая эти идеи] Фихте определяет сущность человека через его неуничтожимое устремление стать достойным уважения через “порыв к уважению”. Этот побудительный мотив, взятый также и на его элементарнейших начальных ступенях, согласно Фихте, образует чистейший неискажаемый потенциал нравственности, из которой позднее рождается свободная нравственная воля.

Этот принимаемый Фихте порыв к уважению (Trieb nach Achtung) кроме очевидных этических перспектив приносит с собой и перспективы, связанные с теорией субъективности и социальной философией. Такой порыв рождается вместе с рождением человеческого бытия и является непреодолимым устремлением, которое состоит в том, чтобы: 1) оказывать другому уважение; 2) самому пользоваться уважением; 3) быть в состоянии уважать самого себя; 4) выстраивать формы “взаимного уважения” в их наиболее зрелом виде (Ibid. S. 416).

В качестве последней из названных форм уважения Фихте характеризует этическое совершенствование, взятое из его более раннего учения о правовом признании. Сверх того Фихте дает изображение генетической



связи названных аспектов уважения друг с другом. Порыв к уважению обнаруживается у ребенка “прежде всего как побуждение снискать уважение того, кто сам внушает ему наивысшее уважение” (Ibid. S. 414).

Иными словами, первый из названных аспектов всего порядка обособления – “безусловное уважение” ребенка “к взрослому человечеству вне себя” (Ibid. S. 416) – обнаруживает свою реальность и действенность во втором аспекте, в стремлении снискать уважение у адресатов его собственного самого высокого ценностного подхода. Возражая против материалистического учения о нравственности, например учения Гельвеция, который не допускает, чтобы в сфере человеческих побуждений что-либо кроме внешних нужд индивида приобрело какое-либо значение, – Фихте выдвигает следующий аргумент: исполненная уважения любовь ребенка ни в коей мере не может быть объяснена из замутненного источника эгоизма, так как эта любовь способна без обиняков “сильнее и решительнее” концентрироваться на (часто отсутствующем) родительском участии, пусть последнее едва ли оказывает непосредственно “благоприятное воздействие” на телесного человека. И как раз от мало и редко присутствующего в его жизни человека “ребенок хочет получить одобрение, и – в чем обнаруживается третий из названных аспектов, поиск самоуважения, – лишь поскольку этот [человек] доволен им, постольку и ребенок сам доволен собой” (Ibid. S. 414 f.).

Восхождение Я, находящегося в процессе становления, в сферу самоуважения, благодаря чему преодолеваются требования природных побуждений, Фихте в “Речах к немецкой нации” помещает в контекст специфически этического отношения признания, причем “возвышение” здесь приобретает дополнительный нюанс “становления через восхождение” (Emporgehobenwerdens), и именно в силу нравственной признанности. При этом *уважение* в каждый из его субъективных и интерсубъективных моментов значения помещает человека в атмосферу нравственного интереса<sup>33</sup>, принципиальным содержанием которого является нравственный закон. Любовь же ребенка к “отцу” не есть соответственно любовь к тому, кто “ухаживает” за ним, помогая удовлетворить его чувственные потребности; здесь центральным является тот момент, что отца ребенок любит, “как зеркало, из которого ему светит отраженная собственная ценность – или отсутствие таковой” (Ibid. S. 415). Иными словами, в этой любви содержится спонтанное утверждение ценностного отношения самого высокого ранга, персонифицированного в индивидуально-конкретном облике, спонтанное признание, которое протекает из ничем не омраченного доверия. С такой исполненной доверия взаимной любовью, в которой уважение и возможность быть уважаемым непосредственно взаимозависимы, может быть, при известных обстоятельствах, связано то “нелегкое послушание”, которое в этой диалогической ранней форме составляет у Фихте антропологическую основу всякого самообладания и самоопределения, основу автономии, и даже – в конце концов – этически-религиозной самоотдачи. Такое самообладание есть как раз то, что Платон называет *epithymetikon*, подразумевая способности быть или стать более сильным (*Stärkersein oder werden*)<sup>34</sup>, и что для Фихте – уже как усвоенное внутреннее поведение –

становится предпосылкой для более позднего нравственного самозаконодательства.

“Вознаграждение” в виде некоего “сердечного одобрения” сообщает будущим стремлениям взрослеющего человека “новую силу” целеустремленности (Ibid.). При этом “вознаграждение” следует понимать не в гедонистическом, а в этико-интеллектуальном смысле – толковать его как разделяемую (другими) радость по поводу исполнения абсолютного добра. Соответственно при “наказании” наказующее жало заключается не в опыте неудовольствия, а в пробуждении стыда (Beschämung), который Фихте понимает как озабоченность испорченностью своей самости, именно как “чувство презрения к себе”, каковое презрение человек должен “причинить самому себе”, если он внутренне воспринимает высказываемое в его адрес неодобрение. При начавшемся и далее продолжающемся осознании, как самого себя, так и встреченного Другого, существенной составной частью любви является то, что ребенок “вожделеет к отцу”, что это его стремление быть хорошим встречает уважение и действительное “признание”, и даже, что ребенок на основе этического качества и интенсивности такого отношения признания позволяет себе усвоить следующее: “ему доставляет радость, если он может [что-то] одобрить, и ему доставляет сердечное горе, если он должен проявить неодобрение”; но его окончательное намерение заключается в том, чтобы “становиться все лучше и делаться все более достойным уважения”. Однако такие любовь и уважение “погибают”, как реалистически добавляет Фихте, из-за “невнимания” или “несправедливой недооценки” другого человека (Ibid.). Нравственное “признание” взрослеющего человека – чтобы ему был однозначно присущ этический смысл – “должно быть не чем иным, как внешним образом ему представленной доброй совестью воспитуемого, и подтверждением его удовлетворенности самим собой” (Ibid. S. 418).

*Автономия и конституция совести* – взаимосвязанные цели, в которых запланированное нравственное воспитание приходит “к завершению” и “концу” (Ibid. S. 416). С точки зрения ясности определений сказанное значит, что это “доверие к чужому и вне нас находящемуся масштабу самоуважения” есть знак “детскости” и “незрелости”; одновременно возможность этого доверия, как его изображает Фихте, есть условие возможности истинной пластичности Я, находящегося в процессе становления, а именно пластичности его воли и нравственности. “Совершеннолетний обладает в самом себе масштабом собственной самооценки” – так выглядит характеристика нравственно автономного Я; к которой Фихте присоединяет характеристику комплексной структуры нравственного взаимопризнания. Автономный нравственный индивид “хочет быть уважаемым другими индивидами, но лишь постольку, поскольку они прежде всего сделали самих себя достойными его уважения”; и у него порыв к уважению “принимает в особенности форму требования – быть в состоянии уважать других”, в то время как ему доставляет “глубокую боль” необходимость по обоснованным соображениям отказаться от этого (Ibid. S. 416). Переход от *гетерономии* как исходного пункта к целевому пункту нравственной *автономии* Фихте

определяет в качестве шкалы растущей “самостоятельности” и решимости осуществить “самоопределение” и в качестве постепенного возникновения “упорядоченного целого из понятий права и добра” (Ibid. S. 419 f.).

Фихте придает переходу<sup>35</sup> от природы к свободе следующий акцент: переход завершается в пробуждении своеобразной выносящей суждения совести, которую он, примыкая к Канту и стоикам, называет внутренним стражем или “судьей” (Ibid. S. 420). То понимание, согласно которому акт нравственной самоконституции, перешагивающий, в конечном счете, границы природы, – это такой акт исходя из свободы, которому только проложен путь, который только подготовлен, но никогда не может стать специально продуцируемым, – безошибочно следует из формулировки, согласно которой в самом Я, находящемся в процессе становления, “самоформируется” совесть (Ibid.) и по смыслу которой для Я – благодаря такому [как бы] третьейскому решению – отныне автономно предписывается нравственная жизнь. Через изначальную собственную деятельность нам наияснейшим образом открывается “нравственный мир во всем объеме”, открывается [и то], для кого, следовательно, он зародился, кто понимает по истине и кому для его “удовлетворенности” уже не нужно “одобрение окружающих” и кто также не испытывает нужды в “свидетельствах других о самом себе”, дабы быть в состоянии осуществить суд “над собой и своими деяниями”<sup>36</sup>.

В заключительных разделах “Речей к немецкой нации” Фихте заявляет, что индивид в гетерономном отношении не мог бы быть “искусственным продуктом” своей эпохи, ибо речь идет об автономии, о “самостоятельности и изначальности личности” – и таким именно образом, что во всякой неповторимой личности должен зародиться и стать действительным “новый и своеобразный угол зрения мирового целого”. Такое подчеркнутое утверждение “самостоятельной силы” индивида расположено для Фихте в горизонте “нравственности” и “религии” (Ibid. S. 455 ff).

#### IV

После того как Фихте (становление мысли которого здесь рассматривается в историческом плане) в ранний период своего творчества поместил на передний план межчеловеческие *требование-вызов* и *признание* в качестве первоначального толчка к развитию Я, а в средний период – “божественный вызов”, [проявляющийся] в совести, и потом, в 1809 г., вновь уделил особое внимание межчеловеческим изначальным измерениям конкретного Я, – после всего этого представляется примечательным, что в 1813 г. в “Учении о государстве” он пытается синтезировать межчеловеческие и религиозно-философские измерения. Этот синопсис Фихте встраивает в концепцию “искусства образования” (Bildungskunst), для которого “Наукоучение” задает “последнюю цель” и “исходный пункт” – “познать себя в качестве духа” и “понять самого себя” (Ibid. IV. S. 590). Вызывая в памяти слова из Евангелия от Иоанна: “И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает

ет век” (1. Joh. 2:17), – Фихте обосновывает конституцию нравственной самости, которая “непреходяща” и выходит за пределы “изменений” ее “существенного основополагающего свойства”, и именно благодаря отказу от того, что она “будет побуждаема собственной волей” (“Getriebensein vom Eigenwillen”), и благодаря отдаче самой себя во власть вечно значимой божественной воли (SW IV. S. 532 f.). Соответственно этике свободной самоотдачи, которую в качестве первообразца осуществил Иисус<sup>37</sup>, – человек, “свободный субъект”, должен научиться вновь свободно отдарить свою со столь великими трудами достигнутую свободу. “Совершенное искусство” нравственно-религиозного воспитания должно состоять в преодолении иллюзии, будто человек “без этой отдачи своей воли божественному” может стать чем-то реальным и значительным (Ibid. S. 588). “Ограниченность” тех, кто еще позволяет себе заблуждаться относительно приписываемого самим себе желанья – быть чем-то (Etwas-Sein-Wollen), должна быть искоренена во всех – “с опорой на тех”, кто уже преодолел свое эгоистическое самополагание (Ibid.). Способом такого преодоления является то, что люди [пока еще скованные такой ограниченностью] действуют в этико-педагогическом духе и в унисон с требованиями-вызовами, соответствующими божественной воле. Но именно в этом притязании – действовать “в унисон” – заключена проблематика, которая обнаружила себя уже в “Речах к немецкой нации”<sup>38</sup>, а именно перевод *теономной этики* на почву *теономной педагогики*.

В этом теономном “Искусстве образования” (“Bildungskunst”), рассмотренном в “Учении о государстве”, Фихте выдвигает в качестве “всеобщей”, высшей “цели” то, что каждый человек “в его самосозерцании” должен подчинять себя нравственному закону интеллигентного мира и должен “ясно усматривать и понимать”, какова – в отношении его жизни – воля Бога. Фихте принимает тезис о метафизически фундаментальном, и все же индивидуальном предназначении человека, соответствующему “каждому из свободных индивидов в божественном плане указано определенное место, которое не занято кем-то другим, живущим в то же время и входящим в одно и то же целое” (Ibid. S. 584). В этом понятии индивидуальности легко распознается принятое у Фихте и слегка видоизмененное лейбницевское ее [индивидуальности] понимание. Свободные духовные монады (как полагает Фихте, примыкая к Лейбницу), присутствующие в рассудке Бога соответственно полному предназначению их своеобразия, должны (и здесь заключен особый акцент, который есть у Фихте) в актах практического познания и самосозерцания ухватывать и исполнять божественный проект<sup>39</sup> относительно их, монад, особой жизненной задачи – и исполнять на неизменном индивидуальном жизненном пути. Иными словами, онтологическо-метафизическое понятие свободной индивидуальности Лейбница получает у Фихте исключительно этико-практическое толкование. С метафизической проблемной точкой зрения Фихте соединяет тот акцент из своего раннего учения, в соответствии с которым *действие* (Handeln) должно придавать меру процессу индивидуации: любой человек должен ясно понимать и практически исполнять задачу, определяе-

мую вверенным ему местом в божественном мировом плане, – и только при этом условии он фактически и действительно становится (спроектированной в идее) духовной индивидуальностью и узнает предустановленную гармонию в качестве само-дополнения, а не раздоров с другими (Einander-Widersteiten) (Ibid.). “Систематическое искусство формирования человека” (Menschenbildung) должно пробуждать человеческую “силу”, и это побуждение “в систематическом порядке” “следует” от “истока” к цели своего развития (Ibid. S. 586 f.). Прежняя концепция требования-вызова во имя свободной самодеятельности и свободного допущения изначального саморазвития находит здесь свой отзвук – как и позднее поднятый вопрос о воспитании истинной любви как преодоления влечения к себе, в чем выражается “во всей ее глубине” “человеческая сила” как созерцание вечности.

Генезис индивидуальной нравственной самости “совершенным образом” выражает себя в “выборе” жизненной задачи, т.е. в особенности в решении выбирать профессию соответственно своей одаренности<sup>40</sup>, к которой он умеет определить себя, воспринимая “божественный зов”, “обращенный к этому индивиду” (Ibid. S. 586). Если этот выбор осуществлен, то человек превратился в “свободного члена” общества. Но пока этот выбор не сделан, пока человек не может решиться его сделать, он остается “несовершеннолетним; духовная индивидуальность в нем еще не созрела, не стала обособленной и признанной” (Ibid. S. 587). Здесь очевидным образом принимается ранняя теория признания и определения индивидуальным Я самого себя – в силу полагания особой сферы его действия, которая должна координироваться со сферами [деятельности] других личностей и сниматься ими<sup>41</sup>. Ведь к той личности, от которой исходят требования-вызовы, предъявляются во всяком случае другие требования, что Фихте разъясняет, ссылаясь на платоновских “управителей и учителей”: те, кто выдвигает требования, должны воплощать в себе этическую, религиозную и философскую ступени образования (Bildungsstufe). Смелый синтез человеческих и божественных требований-вызовов гласит, что именно воспитание здесь должно быть “исследованием божественной воли” и искусством “причастности к Богу”! Только так можно удачно вылепить (herauszubilden) свободную личность с ее духовной индивидуальностью из “бесформенной массы” царства спящего разума, направить ее шествие все дальше в духовном направлении философской истины и привести к этико-религиозной “жизни в духе” (Ibid.).

Раннюю идею “возникновения” индивидуальной Яйности “во времени” (GA IV/2. S. 140), пробужденной со стороны межлического требования-вызова, Фихте сохраняет столь же четко, как и раннее последовательное этическое фундирование, которое сообщает себе реальность соответственно нравственному призванию конкретного Я. По крайней мере *нравственная автономия* должна перелиться в *нравственную теономию*, и акт требования-вызова включается в контекст теономной педагогики. В “Системе нравственного учения” (1812 г.) Фихте развивает далее свою теономную этику, теперь под проблемным обозначением “Учения о явлении истинного Я” (SW XI. S. 39 ff.), того Я,

которое преодолело [стадию] самоутверждения и приобретает значимость “субстанциальной” нравственной, т.е. божественной, жизни, или высшей нравственной любви (Ibid. S. 94). Поздняя этика Фихте как “абсолютная феноменология” пытается объяснить, как плененное видимостью, само “только кажущееся Я становится истинным Я”, как Я, развенчивая себя как мрачного деспота, обретает для себя “новое бытие”, “реальное и свободное от рабства незаконного бытия”, – и как оно обретает силу покинуть “служение всему ничтожному” (Nichtigkeit) и тем самым сферу Я как “пустого” или “обманчивого образа”, ибо оно обязано быть “отображением Бога”<sup>42</sup>.

На пути от ранней до поздней своей философии Фихте проделывает совершенно удивительное мыслительное развитие, при котором он, выстраивая аргументы на методическом уровне послекантовской трансцендентальной рефлексии, одновременно (с историко-философской точки зрения) проходит путь через точку зрения Декарта назад – к позиции Августина относительно обоснования связи Я и Абсолюта. В средней фазе своего мыслительного пути, которая возникает вместе с концепцией самообосновывающей Яйности как всеобосновывающего принципа, Фихте отстаивает равнозначность Я и абсолютного бытия; на переходной стадии (1800–1801 гг.) его концепция сначала состоит в том, что Абсолют, Бог, собственно, должен быть обоснован в *ego cogito*, а именно – в согласии с “Размышлениями о первой философии”<sup>43</sup> Декарта – исходя из понимания коррелятивного определения конечного и бесконечного, конечного Я и абсолютного бытия. Наконец, на поздней фазе развития Фихте (для которого в более раннее время мысль о Боге и рефлексия на бытие Бога составляет лишь внешний горизонт для его самодостоверности и проектирования мира) концепция Я радикально освобождена от ее обосновывающих функций. Последняя обосновывающая инстанция (так же, как в учении Августина о высшей степени ясности и достоверности внутреннего бытия Бога в сравнении с сознанием самого себя) принадлежит не Я, а Богу, признанному в его бытии<sup>44</sup>. То, что Бог для Я еще достовернее, чем оно само, Фихте пытается доказать через [анализ] понятия Я; в рамках рефлексии, в силу которой Я принимается за самоконструирование, оно открывает понятие абсолютного, в противовес которому Я видит себя принужденным толковать себя как *derivatum*, производное, как “образ” или “схему”.

В проблемном поле, определяемом понятиями “индивидуальная свобода” – “общественная детерминация” – “божественная каузальность”, Фихте не обнаруживает никакой конкуренции ни между индивидуальными и социальными компонентами, ни между человеческой и божественной каузальностью. Ключевое значение, которое Фихте приписывает безусловной свободе и всепроникающей каузальности Бога – перед лицом конечной, а также и реальной свободы<sup>45</sup> Я, по духу близок Лейбницу<sup>46</sup>. Но Фихте, если можно так выразиться, основательно запутался в лейбницевском лабиринте свободы – из-за своей поздней онтологии Одного абсолютного Бытия, которое есть единственно благодаря себе самому и в котором бессильно прорывается как

автономия нравственного устремления, так и сила понятийной рефлексии. Многослойная тематика перехода от автономной этики к этике теономной, соответственно которой, в крайней формулировке Фихте, человек “благодаря самому себе есть совершенное Ничто, а благодаря Богу есть все” (Ibid. S. 193), так же, как и едва ли когда-то исчезнувшее напряжение между новым обоснованием индивидуального Я, с одной стороны, и его “уничтожением”<sup>47</sup>, с другой стороны, – все это свидетельства блуждания Фихте в [упомянутом] лабиринте. Фихте разрешил, и сделал это образцово, проблему спора автономии и социальной детерминации. Его концепция нравственной индивидуальности отличается тем, что в теории требования-вызова и признания он, правда, систематически связывает проблему формирования индивидуального сознания свободы с вопросом о структуре социальных отношений, но ни в коей мере не сводит редукционистским образом один круг проблем к другому. Высочайшее значение для-себя-свободного Я не ведет ни к какому ослаблению интерсубъективного смыслового измерения; и оценка *alter ego* как толчка к становлению Я не ведет к принятию идеи о пассивном генезисе Я в процессе гетерономного, извне определяемого, становления.

Так, можно было бы показать, что – соответственно изначально проведенному различению двух главных типов определения индивидуации – Фихте включает в свое первоначально практическое определение индивидуального Я как отдельного бытия воли теологические лейбницианские мотивы определения индивидуации. Иными словами, многократно измененная фихтевская теория генезиса нравственной индивидуальности сохраняет ранний этико-практический принцип индивидуации, *principium individuationis*, введенный в 1796 г. в рамки правовой, а в 1809 г. – нравственной теории признания; сохраняется и его значение, а именно – данный принцип есть дополнение к метафизическому понятию индивидуальности. Это увязывание у Фихте метафизического и практического измерений для всякой свободы индивидуальности показывает, что речь идет о развертывании многогранной тотальности ее бытия как специфического отображения абсолюта в необозримый ряд деяний индивидуальности во время ее существования.

Надо надеяться, из сказанного стало ясно следующее: автономная этика объединяется с теономной (соответственно – автономная индивидуальность – с теономной) только благодаря фихтевской концепции истории образования, формирования (*Bildungsgeschichte*) Я, как она изложена в “Наставлении к блаженной жизни”, где представлен и спор автономии и теономии, и возможный переход от одной ступени к другой. Напряженное отношение, которое должно бы быть заключено в движении простой альтернативы автономии или теономии, самим Фихте смягчается и переводится в плоскость процесса формирования и прохождения ступеней, полное или незавершенное восхождение по которым решающим образом определяется каждым отдельным Я.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Steinert H.* Die Strategien sozialen Handelns. Zur Soziologie der Persönlichkeit und der Sozialisation, München, 1972. S. 70, 97, 135.
- <sup>2</sup> Ср.: *Karl R. Mühlbauer.* Sozialization. Eine Einführung in Theorien und Modelle. München, 1980. S. 78 f., 93 ff., 173. В качестве критерия “применимости” теории социализации у Мюльбауэра фигурирует следующее: на основе этой теории должно удасться такое объяснение “взаимпроникновения” социализации и индивидуализации”, при котором “возможность самостоятельного, рефлексивного и ответственного действия становится столь же понятной, как и факт (!) общественно детерминированного действия” *Ibid.* S. 26.
- <sup>3</sup> Подробнее об этом см.: *Pohl K.* Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten. Meisenheim, 1966. S. 52; *Düsing E.* Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre // *Fichte-Studien*, 1991. Bd. 3. S. 29–50, bes. 46 ff.
- <sup>4</sup> Несомненно, принимая эти основополагающие положения, Герbart на живом педагогическом уровне воспроизводит набросанный Фихте проект единящей структуры в генезисе самосознания, сознания свободы и долга.  
В своем раннем программном наброске 1804 г., посвященном нравственному воспитанию, Герbart, одновременно перенимая теорию требования-вызова, обоснованную Фихте в “Естественном праве”, пишет: “Надо делать все, чтобы питомец *нашел самого себя* как выбирающего добро, как преодолевающего зло: только это – и ничто иное – есть воспитание характера! Это возвышение до осознающей себя личности, несомненно, должно происходить в душе самого воспитанника и осуществляться через его собственную деятельность” *Johann Friedrich Herbarts Sämtliche Werke* / Hrsg. v. Karl Kehrbach. Langensalza, 1887. Bd. 1. S. 261 f.
- <sup>4\*</sup> Сочинения Фихте цит. по: *Fiches Werke* / Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Далее: SW. SW I–VIII: Werke. B., 1845–1846. SW IX–XI: Nachgelassene Werke. Bonn, 1834–1835. Nachdruck sämtlicher Bände. B., 1971.
- <sup>5</sup> По проблемам этики Фихте см. глубокое исследование Марко Ивальдо: *Ivaldo M.* Libertè e ragione. L’etica di Fichte, Milano, 1992; см. также: *Düsing E.* Die Konstitution des Selbst in ethischen Bewusstseinsstufen. Untersuchungen zu Fichte und Kierkegaard // *Letztbegründung als System?* / Hrsg. v. Hans-Dieter Klein. Bonn, 1994. S. 214–235.
- <sup>6</sup> Подробнее об этом см.: *Wolfgang H. Schrader:* Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1972. S. 107 f., 113 ff.
- <sup>6\*</sup> Сочинения Фихте цит. по: *Historisch-Kritische Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I, 1–IV, 2. Abteilung I: Werke. Abteilung II: Nachgelassene Schriften. Abteilung III: Briefwechsel. Abteilung IV: Vorlesungsnachschriften. Далее: GA.
- <sup>7</sup> Я позволю себе здесь ссылку на свою работу: *Düsing E.* Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln, 1986. S. 179–289.
- <sup>8</sup> Сравни аналогичные, тонко различные выражения в “Wissenschaftslehre nova methodo”, касающиеся “выхватывания” (Herausgreifen), “выступления вперед” (Hervorgehen), “само-продуцирования” (Sich-Erzeugen) Я, – следовательно, касающиеся самодифференцирования индивидуальной экзистенции от разумного мира, того самодифференцирования, которое проистекает одновременно от [внешнего] вызова и из собственных действий (eigenaktive). GA IV, 2. S. 176–190.
- <sup>9</sup> SW IV. S. 85, 220; SW IV. S. 184.



<sup>10</sup> Ср.: GA 1/3. S. 361.

<sup>11</sup> Еще одно высококлассное педагогическое подражание (см. примеч. 4) фиктвельской теории свободы и учению об интерперсональном имеется в лекциях Шлейермахера по педагогике (Pädagogik. Vorlesung, 1826), где говорится следующее: “Максимум”, которого может достигнуть “педантичное воспитание” [положения], когда «в жизни юношества “все” будет подчинено определенным правилам» и благодаря этому воспитание “не будет содержать никакого требования-вызова (Aufforderung), обращенного к живому, свободному действию; этим будет воздвигнуто препятствие на пути употребления “изначальной свободы”. И даже если в непосредственном соседстве с человеком, воспитанным лишь в духе педантизма, “откроются” (sich offehbarte) образцы наисвободнейшей деятельности, такой человек не сможет их понять, потому что для него самого свободная самодетельность остается скрытой” (Schöningh, Sammlung: Quellen zur Geschichte der Pädagogik / F.E.D. Schleiermacher. 2 Aufl. Padeborn, 1964. S. 139).

<sup>12</sup> О принципиальной проблематике соотношения теоретической и практической самодостоверности Я см.: Janke W. Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriss eines Begründungsproblems // Fichte-Studien. 1993. Bd. 5. S. 21–55; Düsing E. Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel // Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes / Hrsg. v. F. Hesppe, B. Tuschling. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1991. S. 107–133.

<sup>13</sup> Wissenschaftslehre nova methodo in der Nachschrift von K. Chr. Fr. Krause (1798/1799) / Hrsg., eingeleitet v. E. Fuchs. Hamburg, 1982. S. 241.

<sup>14</sup> Krause-Nachschrift (см. примеч. 13). S. 230.

<sup>15</sup> Krause-Nachschrift (см. примеч. 13). S. 148, 228 f. “Мое нравственное определение, – сказано в “Appellation” (1789), – есть то единственное, что сообщает мне самому реальность” – SW V. S. 20, 217 f.

<sup>16</sup> См. об этом большой обзор: Janke W. Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. B.; N.Y., 1993.

<sup>17</sup> Ср.: SW III. S. 39 f.; GA IV/2. S. 177 f.

<sup>18</sup> SW IV. S. 226; vgl.; GA IV/2. S. 256 f. GA IV/1. S. 112.

<sup>19</sup> О Левинасе см.: Peperzak A. Une introduction à la lecture de “Totalité et Infini” // Revue des Sciences Philosophique et Théologiques. P., 1987. Bd. 71. P. 191–217; Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d’Emmanuel Levinas // Archivio di Filosofia. Padua, 1986. Bd. 54. S. 309–318. По вопросу о различии и родстве в концепциях “диалогических” и идеалистических мыслителей см.: Manz G. v. Selbstgewissheit und Fremdgewissheit. Fichtes Konzeption des Anderen als Konstituens der Selbsterfassung unter Berücksichtigung der Perspektive Levinas // Fichte-Studien. 1994. Bd. 6. S. 195–213.

<sup>20</sup> Об этом см.: Traub H. Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1992. S. 167–287; Düsing E. Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie // Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812) / Hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg, 1994. S. 98–128.

<sup>21</sup> SW V. S. 530 ff., 545; SW XI, S. 73 ff.

<sup>22</sup> SW V. S. 410; SW VI. S. 370.

<sup>23</sup> SW V. S. 444, 535 ff.

<sup>24</sup> Ср.: SW VII. S. 275 ff., 283 ff.

<sup>25</sup> Ср.: SW VII. S. 285–288, 408–413.

<sup>26</sup> По этому вопросу см. принципиально важную работу: Düsing K. Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins // Hegel-Studien. 1993. Bd. 28. S. 103–126.

- 27 К вопросу о фихтевской философии политики и (национального) государства: *Verweyen H.-J. Recht und Sittlichkeit // J.G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg; München, 1975, 195–291; Hahn K. Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte. München, 1969; Schottky R. Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807 // Fichte-Studien. 1991. Bd. 2. S. 111–137; О “Печах к немецкой нации” Фихте см.: Fichte-Studien. Bd. 2.*
- 28 SW VII. S. 299, 383, 401 ff. В повороте “жизни и мысли, которые должны быть как бы высеченными из одного куска и составлять одно самопроникающее и длящееся целое”, продолжает звучать стоическое требование исследования совести и жизни, достойной человека. SW VII. S. 446.
- 29 См.: SW VII, 317 ff., 375; SW XI, 79 f.
- 30 В своих Иенских системных набросках (Jenaer Systementwürfen von 1805/06) Гегель, примыкая к фихтевскому “Естественному праву” 1805/06, набрасывает концепцию правового и нравственного признания, (особенно в семье), которое благодаря этому получает духовно-философское значение для формирования самосознания. Ср.: *Düssing G. Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. s. Anm. 7. S. 301–312.*
- 31 Уже в “Учении о методе” “Критики практического разума” Канта имеются указания на возможное для эмпирического субъекта “ступенчатое” восхождение, даже доведение его до “уважения” перед моральным законом – а именно: доведение до такой ступени, которая ведет через первоначальное “простое одобрение к удивлению, от удивления – к восхищению и, наконец, – к величайшему благоговению”; и его охватывает сильное желание самому быть человеком, соразмерным моральному закону. Движение продолжается – через ступени открытия “внутренней свободы” и “удовлетворения исходя из других источников (независимо от склонностей и “обязательств счастья””, которые идут рука об руку с распространением силы нашего познания на сферы того, что не просто есть, но что *должно быть* в соответствии с нравственно-практическими принципами” (*Kant J. Akademie-Ausgabe, Bd. V. S. 156, 159 ff.*).
- 32 О проблеме перехода см.: *Düssing K. Die Teleologie in Kants Weltbegriff (Kant-Studien Ergänzungsheft Bd 96), 2. Aufl. Bonn, 1986. S. 102–115, 229 ff.*
- 33 Уже Кант принимает – в качестве предвосхищения “подлинных” добродетелей, которые покоятся на основоположениях, – “адаптированные добродетели”; они имеют место благодаря тому, что всерьез принимается мнение, которое “другие могут иметь о нашей ценности”, в силу чего это становится важной “движущей основой” по крайней мере для действий, “схожих с добродетельными”. Вызывая такой “проблеск добродетели”, действующий человек каким-либо “тайным побуждением”, в особенности честолюбием, подвигнут к тому, чтобы “в мыслях находить точку опоры вне самого себя” (AA II. S. 217 ff., 227).
- 34 См.: *Plato. Politeia 430 e., 431 ab.*
- 35 Чтобы проложить путь такому переходу, должна, согласно Фихте, сложиться цепь требований-вызовов, полностью согласующаяся с индивидуальностью формирующегося Я: «“воспитание” должно помогать каждому индивиду, и каждому по-своему, возвыситься до уровня большей нравственной устойчивости» (SW. VII. S. 419). В этом уже проявляет себя индивидуальность для-себя-свободной нравственной самости. Ср. также тезис: воспитание “повсюду должно корениться” в “обнаруживающейся в нем индивидуальности” (SW. VII. S. 587).
- 36 SW VIII. S. 416 ff., 419.

- <sup>37</sup> Христианское учение о кенозисе (очищении) и здесь, как и в “Наставлении к блаженной жизни” (SW V. S. 481 ff., 488 f.), становится у Фихте прообразом этического акта самоотчуждения, который еще и с качественной точки зрения превосходит автономный акт нравственного полагания и исполнения максим.
- <sup>38</sup> Далее ср. также: Über die Bestimmung des Gelehrten von 1811 // SW XI, 199, 161–171.
- <sup>39</sup> Ср. также: SW. VI. S. 384 f.
- <sup>40</sup> Профессия (Beruf) здесь очевидным образом – с лютеровской серьезностью и настойчивостью – понимается как призвание (Berufung).
- <sup>40</sup> Ср.: GA 1/3.S. 350 f., 357, 361, 365.
- <sup>41</sup> SW XI. S. 40 f., 79; SW IX. S. 400.
- <sup>42</sup> Тот факт, что позднее Фихте уже не приемлет ни примата Я, ни координации Я и абсолюта, подтверждается резко выраженным тезисом 1813 г.: “Бог не дан через мышление, но в нем мышление уничтожается” (SW IX. S. 563).
- <sup>44</sup> *Descartes R. Mediationes de prima philosophia // Meditationen über die Grundlagen der Philosophie / Hrsg. v. Lüder Gäbe. Hamburg, 1959. S. 72–84.*
- <sup>45</sup> Поздний Фихте подчеркивает, что человек есть “свободный субъект”, который – “посредством собственной свободы”, благодаря свободной самоотдаче – преодолевает свою ложную “самость” (Selbstheit), может [как бы] родиться заново и пробудиться к царству Божию (SW IV, 531 ff., 543 ff.).
- <sup>46</sup> См.: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz / Hrsg. v. C.J. Gerhard: Jn 6 Bd. Hildesheim; N.Y., 1978; darin (21–399) Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal, bes. 29–38, 102–107, 339 ff., 359–365.
- <sup>47</sup> Ср., например: SW X. S. 147 f., а также: *Düsing E. 2. Sittliches Streben und religiöse Vereinigung* (s. Anm. 19), 112 ff.

## ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод некоторых терминов, традиционных для философии Фихте, и понятий, встречающихся в статье профессора Э. Дюзинг, требует пояснения.

*Ich-Identität* – я перевожу как “идентичность Я”. Традиционное понятие “Identität” в текстах немецких философов XVIII–XIX вв. переводится у нас как “тождество”. Между тем применительно к Я речь идет именно о поисках самоидентичности, или “идентичности Я”.

*Das Selbst* – это понятие в русских переводах часто также передается словом “Я”. Между “das Selbst” и “das Ich” действительно существует принципиально родство. Но и тонкое различие этих понятий также имеет смысл. Не случайно и Фихте, и автор статьи употребляют их то в почти тождественном, то в различном смысле. В последнем случае вполне пригоден философский термин “самость” как эквивалент “das Selbst”.

*Aufforderung* – ключевое понятие раннего Фихте; переводится по-разному (например, словами “затребованность”, “призыв”). Представляется, что наиболее близкими подвижному смыслу и контексту фихтевской концепции будет нетрадиционный перевод *Aufforderung* двумя словами: “требование-вызов”. Речь идет о том, что в процессе формирования Я к человеку поступают именно требования-вызовы как от окружающего мира, так и от других людей, от общества. Думается, что слово “затребованность” имеет несколько другой смысл, (хотя косвенно “затребованность” индивида, “призыв” к нему заключены в каждом обращенном к Я требовании-вызове).

*Bildung* – это слово в немецком языке букв. значит: “образование”, “формирование”, “возникновение”; в немецкой философии начиная с Канта и Фихте имеет широкий философский смысл, означая сразу и “образование” в узком смысле, и формирование личности, усвоение ею просвещения и культуры, интериоризации социальных норм и т.д. Я перевожу “Bildung”, весьма часто встречающееся в тексте, то словом “образование”, то “формирование” – в зависимости от контекста.

Пояснения к переводу некоторых латинских выражений см. в примечаниях.

*Н. Мотрошилова*