

# ФЙХТЕ

Авторы: П. П. Гайденко



ФЙХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (19.5.1762, Рамменау – 29.1.1814, Берлин), нем. философ и обществ. деятель, представитель нем. классич.

идеализма. Родился в крестьянской семье. В 1780–84 учился на теологич. ф-те Йенского, а затем Лейпцигского ун-тов. Написанный под влиянием И. [Канта](#) «Опыт критики всяческого откровения» («Versuch einer Kritik aller Offenbarung», изд. анонимно в 1792) был принят за работу Канта и получил высокую оценку. Под влиянием событий [Французской революции 18 в.](#) написал работу, посвящённую защите свободы мысли. В 1794–1799 проф. Йенского ун-та, его лекции имели большой успех, в 1794–98 вышел комплекс его сочинений, посвящённый разработке его «учения о науке» (Wissenschaftslehre), которое отождествлялось им с философией вообще как «знанием знания», «наукой о сознании» (в числе этих работ «Основы естественного права согласно принципам наукоучения», 1796, и «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения», 1798).

Влияние Ф. росло, он получил признание со стороны И. В. Гёте, К. В. фон [Гумбольдта](#), Ф. Г. [Якоби](#), сблизился с йенским кружком романтиков, дружил с Ф. В. [Шеллингом](#). Обвинение Ф. в атеизме, вызвавшее обществ. скандал, вынудило его в 1799 покинуть Йену. С 1800 он работал в Берлине, выпустил в свет сочинения «Назначение человека» («Die Bestimmung des Menschen», 1800), «Замкнутое торговое государство» («Der geschlossene Handelsstaat», 1800, рус. пер. 1923), «Основные черты современной эпохи» («Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», 1806, рус. пер. 1906), «Наставления к блаженной жизни» («Anweisung zum seligen Leben», 1806). В 1807 в оккупированном Наполеоном Берлине Ф. читал цикл публичных лекций «Речи к немецкой нации» («Reden an die deutsche Nation», 1808, рус. пер. 2008), призывая соотечественников к моральному возрождению и сопротивлению оккупантам. В 1810 избран ректором Берлинского ун-та. Во время войны с Наполеоном умер от тифа, заразившись от жены, ухаживавшей в госпитале за ранеными.

Ф. довёл до конца начатый в работах И. Канта поворот от метафизики бытия к метафизике свободы: если «догматизм» исходит из объекта, субстанции, то «критицизм» – из субъекта, самосознания, или Я, которое устанавливается «как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое». Сущность самосознания, по Ф., есть свобода, и свою систему от начала до конца он рассматривает как анализ понятия свободы. Однако в отличие от трансцендентальной философии Канта, критич. остриё которой направлено против спекулятивного рационализма 17 в., Ф. создаёт новую форму идеализма – спекулятивный трансцендентализм. Философия должна быть строго научной и служить фундаментом для всех частных наук, обосновать науку как общезначимое достоверное знание. Спецификой науч. знания является его систематич. форма, она достигается тем, что все положения науки выводятся из одного начала, которое должно обладать

истинностью и достоверностью само по себе. Здесь Ф. близок к Р. [Декарту](#), который стремился найти такой самодостовверный исходный пункт для построения всего здания науки. Таким очевидным и непосредственно достоверным основоположением является самосознание – «Я есмь Я». Самосознание уникально в том смысле, что оно само себя порождает: в акте самосознания совпадают порождающее и порождаемое, действие и его продукт, субъект и объект.

В основе философии Ф. лежит убеждение в том, что практически-деятельное отношение к предмету предшествует теоретически-созерцат. отношению к нему, и это отличает его в трактовке самосознания как самодостовверного начала знания от Декарта: сознание не дано, оно порождает себя; очевидность его покоится не на созерцании, а на действии, она не усматривается интеллектом, а утверждается волей. «От природы» индивид есть нечто непостоянное: его чувственные склонности, побуждения, настроения всегда меняются и зависят от чего-то другого. От этих внешних определений он освобождается в акте самосознания. Этим актом индивид рождает свой дух, свою свободу. Самоопределение предстаёт как задача, к решению которой субъекту суждено вечно стремиться. Налицо противоречие: самосознание, полагаемое в качестве начала системы, является в то же время бесконечно отодвигающейся целью Я. Фихте принимает это противоречие за отправное начало, и последоват. развёртывание его и есть построение системы с помощью диалектич. метода. Система Ф. имеет структуру круга: начало уже содержит в себе конец, движение к завершению есть в то же время возвращение к истоку. Кантовский принцип автономии воли, согласно которому практич. разум сам даёт себе закон, превращается у Ф. в универсальное начало всей системы. Тем самым он преодолевает дуализм кантовского учения, снимая непереходимую для Канта границу между умопостигаемым и чувственным мирами, и ставит своей задачей вывести из принципа практич. разума – свободы – также и теоретич. разум; познание составляет лишь подчинённый момент единого практически-нравств. действия.

Всякая реальность, согласно Ф., есть продукт деятельности Я, и задача наукоучения – показать, как и почему деятельность с необходимостью принимает предметную форму. Не допуская существования независимой от сознания [«вещи в себе»](#), Ф. всё содержание знания выводит из Я. При этом Ф. требует отличать индивидуальное Я от Я абсолютного, но в то же время не признаёт существование абсолютного Я как некоей субстанции, независимой от индивидуального Я. При описании Я как исходного начала Ф. пользуется предикатами, которые обычно приписываются Богу: абсолютность, бесконечность, неограниченность, причина самого себя, всереальность. В раннем наукоучении абсолютное Я имеет идеальный статус и предстаёт скорее всего как идея Бога в человеческом сознании, идея, тождественная моральному миропорядку, который должен быть осуществлён в ходе бесконечного историч. процесса. Поэтому индивидуальное и абсолютное Я у Ф. то совпадают, то распадаются, и эта «пульсация» совпадений и распадений составляет ядро его диалектики как движущего принципа мысли.

Ф. формулирует три осн. положения теоретич. философии: Я первоначально полагает само себя – тезис; Я полагает себя как определённое через не-Я – антитезис; тезис и антитезис противоречат друг другу и как два противоположных определения должны были бы друг друга уничтожать. Однако, чтобы сохранилось единство сознания, тезис и антитезис должны друг друга ограничить. В результате возникает синтез: Я отчасти определяет себя само, отчасти же определяется не-Я. Ограничение означает возникновение делимого Я и делимого не-Я, ибо только делимое может быть ограничено. Смысл синтеза раскрывается через различение абсолютного и конечного Я: Я (имеется в виду абсолютное Я) противопоставляет делимому Я (т. е. эмпирич. субъекту) делимое

не-Я (т. е. эмпирич. природу). С помощью трёх основоположений Ф. даёт диалектич. выводение логич. законов и категорий, тезис – «Я есмь Я» – источник закона тождества и соответственно категории реальности; антитезис – источник закона противоречия и категории отрицания, а синтез порождает закон основания и категорию количества, предпосылкой которой является делимость.

Колебание Я между требованием синтезировать противоположности и невозможностью выполнить это требование, эта борьба его с самим собой осуществляется продуктивной способностью воображения, которая является, т. о., центр. способностью теоретического Я. Всё, что для теоретич. сознания выступает как сфера независимых от него вещей, есть продукт бессознат. деятельности воображения, полагаемых ею ограничений, которые предстают сознанию как ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум и т. д. вплоть до времени, пространства и всей системы категорий. Полагание этих ограничений необходимо для того, чтобы существовало практич. Я, ставящее цели и реализующее их. Деятельность Я у Ф. абсолютна; она сама обеспечивает себя задачами, делая это, впрочем, бессознательно: то Я, которое ставит «препятствия», и то, которое их преодолевает, ничего не знают друг о друге. Мир, порождаемый бессознат. деятельностью абсолютного Я, не есть нечто самостоятельное: природа только объект, средство для реализации целей, которые ставит практич. Я, препятствие, которое должно постоянно преодолеваться; у неё нет независимого существования. Такова не только внешняя природа, но и природа в самом человеке, т. е. его чувственные влечения и склонности, которые, как и всё природное, имеют силу косности, инерции и должны быть преодолены нравств. деятельностью, поскольку составляют корень изначального зла в человеке. Свобода мыслится Ф. как деятельное начало, противоположное пассивной косности природы. Преодолевая одно за другим внешние и внутренние препятствия, практич. субъект всё более приближается к тождеству с собой. Идеал всего движения человечества у Ф. – совпадение индивидуального и абсолютного Я, а тем самым осознание того, что вся предметная сфера человека есть лишь продукт собств. деятельности Я, отчуждённый от него и выступающий в качестве внешней ему действительности. Однако полное достижение этого идеала невозможно, вся человеческая история – лишь бесконечное приближение к нему.

У раннего Ф. Абсолют – не актуальное, а потенциальное бытие, осуществляемое через конечное Я и выступающее, т. о., в виде множества конечных самосознаний, своей деятельностью реализующих Абсолютное как идеал, как нравств. миропорядок. В «Основах естественного права», обсуждая возможность человеческой свободы, Ф. доказывает, что сознание свободы Я обусловлено признанием свободными других Я. Ф. указывает два способа такого признания: в философии права это обращённый ко мне призыв др. свободного человека как причина моего самоопределения к свободе, в философии нравственности признание др. личностей происходит через нравств. закон, запрещающий рассматривать их лишь как средство и требующий видеть в каждом цель саму по себе. При этом правовая категория признания выступает как конститутивный момент человеческого сознания, родового по своей природе.

После 1800 Ф. вносит существенные изменения в свою систему, он рассматривает теперь наукоучение не как теорию Абсолюта, а как теорию абсолютного знания. Сам Абсолют не может иметь никакого определения, ибо стоит выше всякого знания, поэтому его нельзя назвать ни бытием, ни знанием, ни безразличием бытия и знания, как в полемике с Ф. определял Абсолют Шеллинг в нач. 1800-х гг. Тем самым Ф. сближается с неоплатонизмом и мистикой Экхарта, где высшее начало – это Единое, не причастное многому. Единое, не допускающее причастности себе, находится вне всякого отношения, а потому непостижимо. А то единое, которому причастно

многое, Ф. называет абсолютным знанием и видит в нём обнаружение Абсолюта, способ явленности его для Я. «Сам по себе существует только единый Бог, и Бог не есть мёртвое понятие, но чистейшая жизнь. Он не может в самом себе изменяться или определяться и делать себя иным бытием. Если знание всё же должно быть и не должно быть самим Богом, то, так как ничего нет, кроме Бога, оно может быть только Богом, но Богом вне Бога, бытием Бога вне его Бытия, Его обнаружением, в котором Он вполне таков, как Он есть, оставаясь в самом себе вполне таковым, как Он есть. А таковое обнаружение есть образ или схема» («Факты сознания». СПб., 1914. С. 135). Если раньше абсолютное Я выступало как недостижимая цель деятельности индивидуального субъекта, как потенциальная бесконечность самой этой деятельности, которая была по существу единственным реальным бытием, то теперь Абсолют был понят как актуальное бытие, как Бог, поэтому принцип деятельности был лишён своего универсального значения, высший религ. смысл для Ф. приобрело мистич. созерцание как путь к достижению «*unio mystica*» – слияния с Богом. Понятие «самости» у позднего Ф. из положительного превратилось в отрицательное: «аффект самостоятельности» стал для него выражением коренного зла в человеке – самоутверждения эгоистич. индивида. Свобода понимается теперь как освобождение не только от чувственных склонностей, но вообще от всего индивидуального, т. е. как отказ от «самости».

Социально-политич. взгляды Ф. также претерпели существенную эволюцию от увлечения идеалами Французской революции 18 в. в ранний период до разработки идеи национальности как коллективной личности, имеющей своё особое призвание, в период борьбы с Наполеоном. Идея назначения отд. наций завершается в философии истории Ф.: история человечества есть процесс развития от состояния первоначальной невинности (бессознательного господства разума) через всеобщее падение и глубокую испорченность, характерные для современной ему эпохи, к сознательному царству разума.

Философия Ф. оказала большое влияние на развитие нем. классич. идеализма – раннего Ф. В. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля, на формирование филос.-эстетич. идей представителей йенского романтизма, а также на неокантианцев («неофихтеанцев») В. Виндельбанда, Г. Риккерта, отчасти – Г. Когена и П. Наторпа. Под воздействием идей Ф. формировались учения Р. Ойкена, Г. Мюнстерберга и др. Шеллинг и Гегель, преодолевая субъективный идеализм Ф., подвергли его философию разносторонней критике.

## Литература

Соч.: *Sämtliche Werke*. В., 1845–1846. Bd 1–8; Избр. соч. М., 1916. Т. 1; *Briefwechsel*. Lpz., 1925. Bd 1–2; О назначении ученого. М., 1935; Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937; *Gesamtausgabe* / Hrsg. R. Lauth, E. Fuchs, H. Gliwitzky. Stuttg.; Bad Cannstatt, 1962–2011. Bd 1–42; Сочинения: Работы 1792–1801 гг. М., 1995.

Лит.: Фишер К. История новой философии. СПб., 1909. Т. 6; Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122(2); Léon X. Fichte et son temps. P., 1954–1959. Vol. 1–3; Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М., 1962; Pareyson L. Fichte. Il sistema della libertà. 2 ed. Mil., 1976; J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen / Hrsg. E. Fuchs. Stuttg.; Bad Cannstatt, 1978–2012. Bd 1–7; Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979; она же. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990; Philonenko A. La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. 2 éd. P., 1980; *Der transzendente Gedanke: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes* / Hrsg. K. Hammacher. Hamb., 1981; Baumanns P. J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Freiburg; Münch., 1990; Fichte-Studien. Supplementa / Hrsg. K. Hammacher, R. Schottky, W. H. Schrader. Amst.; Atlanta, 1993–; Tilliette X.

Fichte. La science de la liberté. P., 2003; Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. 2-е изд. М., 2010; Jacobs W. G. J. G. Fichte: Eine Biographie. B., 2012; Baumgartner H. M., Jacobs W. G. J. G. Fichte: Bibliographie. Stuttg.; Bad Cannstatt, 1968; Doyé S. J. G. Fichte-Bibliographie (1968–1992/93). Amst., 1993.