

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное образовательное учреждение высшего образования
«Санкт-Петербургский государственный университет»

Институт Философии
Кафедра истории философии

Концепция человека Фихте в ее связи с философией Канта

Выпускная квалификационная работа
соискателя на степень бакалавра
по направлению 030100 «Философия»
Старкова Александра Александровича

Научный руководитель:

к. филос. н., доцент

Муравьев Андрей Николаевич

Рецензент:

к. филос. н., ст. преподаватель

Паткуль Андрей Борисович

Санкт-Петербург

2016

Оглавление

Введение	3
ГЛАВА 1. Наукоучение Фихте и его концепция человека	8
1.1. Кантовские предпосылки наукоучения Фихте	8
1.2. Философия Фихте как учение о свободе	10
1.3. Проблема субъекта в наукоучении Фихте.....	15
ГЛАВА 2. Бог и человек в концепции Фихте.....	18
2.1. Фихте о назначении человека.....	18
2.2. Религиозная постановка вопроса.....	21
2.3. Иисус Христос как актуальное тождество относительного и абсолютного Я.....	24
2.4. Способы служения человека идее.....	26
ГЛАВА 3. Кант и Фихте: отношение к природе и этика.....	29
3.1. Понятие цели природы у Канта и Фихте.....	29
3.2. Этика Канта и Фихте	33
Заключение.....	39
Список используемой литературы	42

Введение

Один из фундаментальных вопросов, которые люди задают самим себе на протяжении всей своей истории: «Что значит быть человеком?». Озадаченность этим вопросом определяет саму сущность человека, осмысление нами своей природы есть то исконно человеческое, что нас характеризует. Сама постановка вопроса подсказывает нам, что мы находимся в растерянности, когда мы *уже есть*, но еще не знаем, *какими быть*. Здесь кроется принципиальный момент, где наше знание напрямую связывается с нашими действиями, поскольку из обозначенного вопроса с необходимостью вытекает следующий: «Что мы должны делать, чтобы становиться и оставаться людьми?». Характер такого вопрошания получает практическое значение и уничтожает возможные подозрения в праздности подобных размышлений.

Каждая эпоха отличается особенностями постановки этого вопроса и специфическими ответами на него. В связи с этими особенностями мы можем говорить об античности, о средневековье, о новом времени и о современности. Современность в этом ряду возникает не случайно. Она не есть что-то уже получившее свою окончательную определенность, о которой мы сможем с уверенностью сказать только при наступлении некоей условной «пост-современности». *Современность* есть обозначение того проблемного поля, в котором работает наше философское мышление. Она всегда есть многомерная проблема, требующая своего разрешения. Одна из размерностей этой проблемы – это постановка пресловутого вопроса «Что значит быть человеком?». Нет никаких сомнений в том, что этот вопрос, вобрав в себя всю специфическую проблематичность современности, должен быть поставлен заново.

Есть одно важное уточнение, без которого невозможна эта новая постановка вопроса. Оно состоит в том, что вопрос должен быть фундирован не только озадаченностью вопрошающего, но и быть укорененным в предыду-

щей традиции. Новое есть не голое отрицание старого, а переосмысление старого на новой почве. Поэтому первое, что в этом направлении должен сделать современный мыслитель, это – обратиться к опыту традиции и в поле истории философии поучиться постановке вопроса у предшественников.

По нашему убеждению, для современной постановки вопроса: «Что значит быть человеком?», – и ответа на него, особенно плодотворным является обращение к классической немецкой философии. Это связано с двумя причинами. Во-первых, традиция немецкого философствования исторически наиболее близка русской, поэтому обращение к ней на русской почве не может не быть продуктивным. Во-вторых, в эпоху постмодерна (и даже пост-постмодерна) с ее культом множественности и плюрализма в некотором смысле утеряна ясность и принципиальность мышления, которой, безусловно, обладали классики немецкой философской мысли, поэтому обращение к опыту их философствования обещает быть поучительным. Немецкая философская классика может показать нам пример систематичности и последовательности в разрабатываемом нами вопросе, что в дальнейшем поможет не только корректно заново поставить вопрос о человеке, но и найти на него положительный ответ, удовлетворяющий современность. Этими соображениями обосновывается **актуальность исследования.**

Из череды философов, которых мы относим к эпохе классической немецкой философии, мы сфокусируем внимание на учении Иоганна Готлиба Фихте. В истории философии его фигура связывается, в первую очередь, с системой наукоучения, которая, по замыслу автора, должна была охватить собой всю сферу человеческого знания, выведя его из субъекта. Многими исследователями Фихте рассматривается как автор системы субъективного идеализма, без которой невозможно было бы построение абсолютного идеализма Гегеля. Признавая весомый вклад последнего в философию, тем не менее, хотелось бы отойти от рассмотрения Фихте лишь в качестве подспорья к гегелевской системе. Фихте – уникальный философ, который в своих произ-

ведениях настолько глубоко раскрыл проблематику человека, что его исследования актуальны до сих пор.

Приступая к разговору о Фихте, мы сталкиваемся с проблемой неравномерного изучения наследия этого философа в критической литературе. Фокус исследователей сосредоточен на наукоучении и гораздо меньше внимания уделяется другим аспектам его философии, лежащим в области этики, философии права, истории и религии. Причем зачастую система Фихте подвергается активной критике, философа упрекают в солипсизме, агностицизме, излишней субъективности. Традиция такого отношения к Фихте идет еще от Канта и Гегеля. Первый публично заявил, что наукоучение есть «совершенно несостоятельная система»¹, второй же, хоть и признавал заслуги Фихте в устранении недостатков кантовской философии, тем не менее, утверждал, что философия Фихте есть лишь разработка формы без всякого абсолютного содержания.

Тем не менее, некоторые отечественные и зарубежные исследователи в своем изучении наследия Фихте сосредоточили внимание именно на его концепции человека, при этом дали ей высокую оценку. Среди них немецкий философ В. Хесле, который трактовал учение Фихте в духе интерсубъективности, отечественные философы начала XX века – И. А. Ильин, Б. В. Вышеславцев, Л. М. Лопатин, которые видели в фихтевской концепции возрождение человеческого достоинства. К ним же примыкают и современные исследователи Т. Б. Длугач и И. И. Евлампиев, последний даже рассматривает влияние фихтевских представлений о человеке на Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше.

Однако на сегодняшний день концепция человека Фихте по-прежнему остается малоизвестной и недооцененной. Наше исследование является по-

¹ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Собр. соч. в 8 т. – М.: Чоро, 1994, Т. 8. С. 263

пыткой возрождения интереса к фихтевскому ответу на вопрос: «Что значит быть человеком?»).

Учение Фихте о человеке не содержится в каком-то определенном произведении, это сквозная проблематика, которая с разной степенью явленности возникает в различных его трудах. Поэтому в поле нашего рассмотрения лежат четыре фихтевских произведения, переведенных на русский язык, где имеет место постепенное разворачивание учения о человеке: «Несколько лекций о назначении ученого» (1794), «Назначение человека» (1800), «Основные черты современной эпохи» (1805) и «Наставление к блаженной жизни» (1806). При этом концепция человека Фихте находит свое обоснование в его наукоучении, хотя и не вытекает из него с очевидностью. Такая фундированность учения о человеке для Фихте принципиальна, поскольку только таким образом можно говорить о научности этой концепции, иначе она бы виделась пустой выдумкой или «воздушным замком», не покоящимся на твердом основании. При рассмотрении этой связи наукоучения и учения о человеке мы обратились к первой редакции наукоучения от 1794 года, которую сам Фихте называл «неотменимой».

Но поскольку наукоучение, в свою очередь, стало возможным только благодаря критической философии Канта, от которой оно и получило свою главную интенцию, то мы расширили поле нашего исследования и принялись за поиск связи фихтевской концепции человека с учением Канта. Этим обстоятельством обусловлена формулировка **цели исследования**. Она состоит в том, чтобы проанализировать концепцию человека Фихте в ее связи с кантовской критической философией.

Для достижения цели нам необходимо выполнить следующие **задачи**:

- Выявить кантовские предпосылки наукоучения Фихте.
- Проанализировать наукоучение Фихте и указать те его положения, на которых основывается фихтевская концепция человека.

- Рассмотреть религиозную концепцию Фихте, место в ней Бога и человека.
- Сравнить представления Канта и Фихте о человеке и его предназначении.

После детального изучения фихтевской концепции человека, которая есть возрождение человеческого достоинства, можно сделать предварительные шаги к современному ответу на вопрос о человеке. Подобное исследование уже выходит за рамки нашей работы, ведь разработка этой проблематики требует другого масштаба. Но стоит отметить, что наличие этой отдаленной перспективы придает нашему исследованию особую ценность.

Глава 1. Наукоучение Фихте и его концепция человека

1.1. Кантовские предпосылки наукоучения Фихте

Как известно, Фихте, познакомившись с кантовской критической философией, полностью переменяет свое мировоззрение и, загоревшись идеей построения философии как строгой науки, в этом направлении стал продолжателем дела Канта. Фихте радикально пересмотрел всю кантовскую систему, но сохранил ее дух и поэтому совершенно правомерно чувствовал себя его приемником. Так в «Первом введении в наукоучение» он пишет: «Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система – не что иное, как система Канта, т.е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта».² Именно «тот же взгляд на предмет» - это и есть то родственное, что присуще обеим системам, отличен же, по мнению Фихте, лишь «способ изложения». Но что имеется в виду под этими формулировками?

«Иной способ изложения» подразумевает то, что, по мысли Фихте, философия должна стать наукоучением, которое будет иметь строгую систематическую форму и базироваться на одном абсолютно достоверном положении. Истинность первопринципа должна сообщаться остальным положениям наукоучения и они, в свою очередь, разворачиваясь, должны создавать замкнутую систему, которая снова приходила бы к основоположению и тем самым, обосновывалась бы необходимостью такой системы. Для построения такой монической системы Фихте отбрасывает учение Канта об эмпирической предпосылке познания, о вещи в себе, и сосредотачивает внимание исключительно на трансцендентальном субъекте, пытаясь из актов сознания вывести мир и, тем самым, обосновать возможность познания. И чтобы положить начало такому выведению, Фихте «вернул интеллектуальному созерцанию пра-

² Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 446

ва гражданства в философии»³, то есть допустил возможность созерцания нечувственного объекта, про которое Кант говорил, что «оно не свойственно нам и даже сама возможность его не может быть усмотрена нами»⁴, а скорее всего, оно является прерогативой божественного интеллекта.

Эти два момента, вещь в себе и интеллектуальное созерцание, являются столь принципиальными, что на их фоне само родство этих двух систем начинает теряться. Но нужно отметить, что обо пункта лежат в теоретической сфере, если же мы посмотрим на практическую, то там и обнаружим "тот же взгляд на предмет", о котором говорит Фихте. В практической сфере воззрения двух философов едва ли не тождественны и даже более того, мы имеем право утверждать, что кантовское учение о практическом разуме не просто оказало влияние на наукоучение, но и стало ядром фихтевской системы.

Так в «Критике практического разума» Кант через полагание нравственного закона доказывает причинность по принципу свободы, которая существует параллельно с причинностью по принципу природы, тем самым он выстраивает два отдельных мира – «царство свободы» и «царство природы». Человек оказывается в этой системе в двух различных мирах, поскольку одновременно мыслился и как вещь в себе, и как явление, а эти миры неизбежно противостоят друг другу как мир умопостигаемый – миру чувственному, мир свободы – миру необходимости, сфера автономии – сфере гетерономии. Нарушение границы между ними, по Канту, угрожает объективности научного исследования.

Фихте, признавая автономию воли основным принципом практической философии, делает то, против чего Кант запротестовал бы, а именно, расширяет границы действия этого принципа и на теоретическую сферу и тем самым, утверждает свободу в качестве единственно возможного основания своей системы. Следуя логике Фихте, если разум сам дает себе нравственный закон в соответствии, с которым действует, то он может и дать себе объект,

³ Гайдено П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте // URL: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt02.htm> (дата обращения: 01.03. 2016)

⁴ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского – М.: Мысль, 1994. С. 192

который будет познавать. В итоге наукоучение оказывается, по меткому определению П. П. Гайдено, настоящим "пантеизмом свободы", где все оказывается зависимым от активности субъекта, отсутствует всякая гетерономия и детерминизм. Сам же Фихте в письме к Рейнгольду признавался, что «моя система от начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы».⁵ И для дальнейшего продвижения нашего исследования необходимо подробнее разобраться с этим понятием и его фундаментальным значением в фихтевской философии.

1.2. Философия Фихте как учение о свободе

При разделении всех наших представлений на два класса, зависящие от нашей свободы и зависящие от какой-то истины, которая утверждается независимо от нас, для Фихте совершенно очевидным является объяснение наших представлений, сопровождаемых чувством свободы. Он так и говорит: «Они таковы, потому что я их так определил, и если бы я определил их иначе, они были бы иными»⁶. Но вот ответ на другой вопрос, каково основание системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости, иначе говоря, опыта (как внутреннего, так и внешнего) представляет собой гораздо бóльшую трудность. Более того, для Фихте философия и есть наука, задача которой – разрешить эту трудность. При положительном исходе такого разрешения философия станет в подлинном смысле научной.

Фихте обосновывает опыт через сведение его к свободной деятельности субъекта. И если в кантовской модели для познания необходимы два момента: форма, которую содержит в себе субъект, и материя, которая дается чувствам от внешнего объекта, то у Фихте субъект творит и форму, и материю познания. Субъект его философии полностью активен, ему чуждо всякое страдательное состояние, он сам своими действиями порождает мир объек-

⁵ Фишер К. История новой философии, шестой том: Фихте, его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: РХГИ, 2004. С 334. – Это высказывание Фихте повсеместно цитируется, а данном случае цитата взята из книги К. Фишера

⁶ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение С. 449

тов для того, чтобы потом их познавать. Даже более того, сам субъект порождает себя к бытию и самосознанию своими же свободными действиями. Но как это становится возможным? Постараемся последовательно описать ходы фихтевского рассуждения.

Подобно Декарту, считая принцип очевидности критерием истины, Фихте выдвигает основоположением своей системы не какой-то из актов сознания, а саму сущность сознания, которая раскрывается в форме «Я есть Я». В этом исходном принципе «Я полагает самого себя и оно есть только благодаря этому самоположению»⁷. Для Я полагать себя и быть – одно и то же, поэтому в этом акте самоположения Я одновременно создает и созерцает себя. Это самоположение, которое в русском переводе Фихте обозначено как «дело-действие», по своей сути, есть интеллектуальное созерцание. Оно не есть сознание или самосознание, поскольку для них необходимо хоть какое-то бытие, которого до акта самополагания еще нет, это чистое действие абсолютного Я, которым Я впервые определяет себя к бытию и самосознанию. При этом нужно отметить, «все, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно положено в Я; вне Я нет ничего»⁸, отсюда вся реальность принадлежит исключительно Я, в силу его деятельного характера.

В этом первом шаге фихтевской философии ясно высвечивается принцип свободы, ведь самоположение Я является абсолютно свободным актом, к этому шагу Я не побуждается никакой внешней причиной. Далее из первого положения «Я есть Я» Фихте выводит два обусловленных положения. Это антитезис «Я не есть не-Я», за которым следует синтез двух предыдущих положений, где деятельность абсолютного Я и абсолютного не-Я взаимно ограничивают друг друга, и в результате мы получаем третье положение: «Я противопологаю в Я делимому Я – делимое не-Я». Здесь сразу же стоит отметить, что абсолютное Я первого основоположения не тождественно делимому Я третьего положения, поскольку последнее в силу того, что оно проти-

⁷ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 75

⁸ Там же. С. 82

вопоставляется некому не-Я, оказывается ограниченным и конечным. Этот важный момент мы подробнее рассмотрим ниже.

Этот тройственный фихтевский ход «тезис-антитезис-синтез» есть начало системы, где постепенно путем нового синтеза выводятся другие положения, содержащие в себе все теоретические способности и категории мышления. В первом же синтезе непосредственно заключаются и два других положения: «Я полагает себя самого ограниченным через не-Я» и «Я полагает не-Я ограниченным через Я». Первое из этих положений становится основой теоретической части наукоучения, второе – практической.

В теоретической части наукоучения Фихте путем последующих синтезов пытается соединить между собой противоположности Я и не-Я и разрешить то противоречие, что при всяком полагании не-Я, Я оказывается страдательным и ограниченным, хотя это невозможно в силу акта самоположения, где Я абсолютно деятельно. Решение этой задачи оказывается частично возможным через продуктивную способность воображения, которая есть бессознательная деятельность Я. Благодаря воображению абсолютные противоположности Я и Не-Я, которые до синтеза мыслились лишь как идеальные, получают реальность, которая, по сути, иллюзорна, поскольку она есть лишь идеальная реальность – обладает таким бытием, которое возникает лишь в силу законов способности представления. На этом моменте теоретическая часть части учения исчерпывается, поскольку оказывается невозможным преодолеть возникшую сферу иллюзий без обращения к практической части, ведь только там Я обладает всей полнотой бытия, поскольку находит свое определение исключительно через себя само. Этот переход оказывается возможным через рефлекссию, где мы, отвлекаясь от всякого определенного объекта, усматриваем возможность отвлечься от всякого объекта вообще, т.е. от не-Я. Здесь и происходит возвращение к тезису, к «Я есть Я», где Я, выступая в качестве практического Я, в полной мере обретает свою свободу, поскольку отвлекается от создаваемого воображением мира объектов.

Из этого пункта видна одна из главных особенностей философии Фихте – приоритет практической сферы над теоретической, где последняя и вовсе теряет свою самостоятельность. Теоретическое Я без соотнесения с практическим⁹ имеет дело лишь с иллюзиями, поскольку сознание замыкается само на себе, и только обращение к практическому Я способно доказать реальность мира объектов. Познание оказывается по значимости лишь второй способностью трансцендентального субъекта, первична же целеполагающая, практическая деятельность. Фихте говорит, что «практический разум есть корень всякого разума»¹⁰, отсюда и формулируется новая установка, где «со-зерцательное отношение к миру объявляется несвободным отношением к нему: сущность свободы – в самоопределяющейся деятельности»¹¹.

В практической части наукоучения Фихте стремится воссоединить относительное Я, которое в силу того, что сопряжено с не-Я, обладает лишь частью реальности, с абсолютным Я, в котором положена вся реальность вообще. Ведь совершенно очевидно, что нет ни абсолютного Я, ни относительного, а есть только Я, которое « есть совершенно одно и то же Я в силу положенности через себя самого»¹². Для этого необходимо доказать, что всякое не-Я, определяющее относительное Я, в конечном счете является продуктом деятельности самого Я. Только в таком случае будет доказан бесконечный характер конечного Я, а тем самым, и его единство с абсолютным Я. Фихте делает это с помощью центральной способности практического Я – стремления, которое есть «чистая, к себе самой возвращающаяся деятельность Я в отношении к некоторому возможному объекту»¹³. Это стремление бесконечно и является «условием возможности всякого объекта: без стремления нет

⁹ Теоретическое Я и практическое Я суть определения конечного Я в качестве двух форм его деятельности: познавательной и целеполагающей.

¹⁰ Фихте И. Г. Назначение человека // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 167

¹¹ Гайдено П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте // URL: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt03.htm>
(Дата обращения: 01.03. 2016)

¹² Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. С. 246

¹³ Там же. С. 261

объекта»¹⁴. Именно через представление об этой бесконечной деятельности и рефлексии по ее поводу, и рождается действительный, а не воображаемый объект. Само практическое Я в этом процессе оказывается бесконечным, но «только по своему стремлению; оно стремится быть бесконечным. Но в понятии самого стремления содержится уже конечность, так как то, чему не оказывается сопротивления, не является стремлением»¹⁵. Отсюда оба Я, абсолютное и ограниченное, оказываются бесконечны, а, значит и едины. Однако это такое единство, которое не есть тождество, поскольку бесконечны они в разных отношениях; абсолютное Я представляется неким идеалом, к которому ограниченное Я бесконечно стремится и бесконечно не может его достичь. Абсолютное Я тем самым, получает двойственное истолкование: с одной стороны, оно есть вся реальность, а с другой, оно есть идея, недостижимый идеал для практического Я. Указывая на этот момент, Фихте определяет все наукоучение как реал-идеализм и идеал-реализм¹⁶, где «конечный дух неизбежно полагает вне себя нечто абсолютное (некоторую вещь в себе) и тем не менее, с другой стороны, признает, что это нечто является наличным только для него»¹⁷. То есть причиной материи познания, которой для Канта была вещь в себе, для Фихте оказывается деятельность субъекта, но не конечного (тот по-прежнему владеет лишь формой познания), а абсолютного. При этом интересно, что действия абсолютного Я словно бы трансцендентны по отношению к конечному Я, поэтому Фихте для иллюстрации этих отношений вводит метафору вещи в себе.

На этом моменте Фихте в Наукоучении 1794 года считает свою задачу завершённой, но очевидно, что это завершение для него оказалось неудовлетворительным, поскольку впоследствии наукоучение претерпело еще 15 авторских редакций. Главная проблема, которая побуждала Фихте к пересмотру концепции, состояла в том, что окончательного единства Субъекта, спо-

¹⁴ Там же.

¹⁵ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. С. 271

¹⁶ См.: там же. С. 284

¹⁷ Там же. С. 283

собного удовлетворить цели наукоучения, так и не произошло, его природа все равно оставалась двойственной. Далее мы подробнее и разберемся со всеми проблемами, присущими учению о Субъекте, а так же со следствиями из этих проблем, которые помогут нам подступить к проблеме человека, которая очевиднейшим образом ставится в самом наукоучении.

1.3. Проблема субъекта в наукоучении Фихте

Приступая к вопросу о сущности Я, как принципе философии Фихте, надо первым делом отметить то, что «Я» Фихте – это не cogito Декарта и не трансцендентальное единство апперцепции Канта. От первого Фихте сам отмежевывается, говоря, что «нет необходимости мыслить, если существуешь, но необходимо существовать, если мыслишь»,¹⁸ т.е. мышление есть не сущность бытия, а лишь одно из его многих определений. Фихтевское «Я» же в акте самоположения, в первую очередь, является самой сущностью бытия, и только лишь потом уже сознанием этого бытия. От второго философа Фихте отличает то, что кантовское «я мыслю» – это акт теоретический, благодаря которому возможно единство в мире явлений, поскольку все они оказываются относящимися к одному сознанию. Фихтевское «Я» же деятельно, и деятельно именно в практическом смысле, оно имеет дело с самим бытием, поскольку само его и порождает.

Субъект философии Фихте, Я, в своем существе заключает множество проблем. Диалектику этих противоречий хорошо показал И. А. Ильин в своей статье «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего». Он утверждает, что Фихте так и не удалось выстроить единство субъекта и соединить все его определения как абсолютного Я, понимаемого в обоих смыслах (и идеала, и реальности) и относительного Я. Это не просто различения в одном Я, это его настоящие распады. Ильин вопрошает: «что же это за субъект, который определяясь через не-Я, имеет в то же время несознаваемую им аб-

¹⁸ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. С. 83.

солютную причинность»¹⁹? Ответа на этот вопрос не находится; это и не абсолютное Я как реальность, поскольку ему не противостоит не-Я, это и не абсолютное Я как идея, ведь тогда не удовлетворяются оба пункта, это и не конечное Я, поскольку оно не обладает абсолютной причинностью. В итоге мечта наукоучения не осуществляется и познающее Я не становится абсолютным; оказалось невозможным из одного и того же субъекта вывести и материю познания, и его форму. Материя неизбежным образом дается всепорождающим абсолютным Я, а форма принадлежит Я конечному.

Отсюда происходит то, что «в Наукоучении обнаруживается разлад между теорией познания и мировоззрением»²⁰. Поскольку для теории познания неудовлетворительным оказывается исход, где познаваемый мир (не-Я) не становится миром, созданным самим субъектом, а происходит только бесконечное стремление субъекта приобрести помимо функции познания еще функцию абсолютной причинности и стать создателем мира. Однако для мировоззрения представление о бесконечном стремлении к идеалу и невозможности его достижения становится фундаментальной идеей, на которой покоится этика долга. Поэтому мы можем сказать о том, что наиболее ценное наследие, которое дал нам Фихте, коренится именно в поле этики, а не в поле гносеологии, об этом и говорит замечательный отечественный исследователь Б. П. Вышеславцев в книге «Этика Фихте».

Продуктивным оказывается так же и сам взгляд на наукоучение не в рационалистических терминах, а в терминах этических и религиозных. Так нетрудно заметить, что Я первого основоположения присущи предикаты, которые традиционно приписывались Богу: абсолютная причинность, первореальность, бесконечность, абсолютность, неограниченность. Отсюда неудивительно, что в последующих редакциях наукоучения Фихте меняет свою терминологию и принципом своей философии делает не Я, а Бога, тогда и первое основоположение получает форму «Бог есть Бог». Если ставить вопрос в

¹⁹ Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего (опыт систематического анализа) // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112 – С. 304

²⁰ Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего. С. 306

такой плоскости, то последует и следующее отождествление конечного Я с человеком. Но с таким отождествлением не стоит спешить, поскольку здесь так же высвечивается несколько проблем.

Главная из них состоит в том, что человек, как эмпирический субъект, множественен; мы имеем дело не с одним индивидом, а с их суммой, в то время как конечное Я является единым. От этой множественности можно уйти двумя путями: отождествив относительное Я с человечеством, как родом (и эта идея будет разрабатываться Фихте в «Основных чертах современной эпохи») или с Человеком, как некоторой идеей (это получит свою разработку в «Наставлениях к блаженной жизни» и ряде других произведений).

На этом проблема не исчерпывается, мы обнаружили Бога и человека, как абсолютное и относительное Я, но не учли, что фихтевское Я едино. Тогда мы вынуждены провести тождество так же между идеей Человека и идеей Бога. Этот вопрос в других произведениях Фихте решается не так однозначно, и мы еще разберем его подробнее чуть ниже. Пока же нужно зафиксировать, что Бог и Человек – это не две субстанции, одна из которых бесконечна, а другая конечна, это одна субстанция, данная в двух ее определениях. Если при этом вспомнить, что Наукоучение занимается системой человеческого духа и «должно исчерпывать всего человека»²¹, то можно согласиться с И. А. Ильным в том, что фихтевское Я – это, прежде всего, Человек, где «абсолютное Я может пониматься как трансцендентная сфера в человеческом духе, а относительное Я – может пониматься как эмпирическое индивидуальное сознание человека»²². Этот ответ кажется нам наиболее удовлетворительным, такое понимание человека имплицитно содержится в «Наукоучении» 1794 года, явным же образом оно разрабатывается в других произведениях, некоторые из которых мы уже упомянули. К разбору проблематики человека в этих произведениях мы сейчас и приступим, покинув сферу теории познания и приступив к сфере мировоззрения Фихте.

²¹ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. С. 287 – Цитата дана из авторской сноски

²² Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего. С. 331

Глава 2. Бог и человек в концепции Фихте

2.1. Фихте о назначении человека

Истинность нашего вывода, сделанного выше, об отношении Я и человека, доказывает обращение к произведению 1800 года «Назначение человека». Это сочинение отличается от «Наукоучения» порядком повествования, Фихте называет его «безыскусным размышлением»²³, к которому по определению способен каждый человек, не имеющий философской подготовки. Фихте призывает своего читателя, единичного человека (которого далее мы в духе Фихте будем называть эмпирическим Я) вместе с ним пуститься в размышления о своей человеческой природе. Путем вводных рассуждений Фихте приводит читателя к разделительному суждению, где встает вопрос: «Я – проявление внешней, посторонней силы или я самостоятелен?»²⁴. Ни та, ни другая позиция не является полностью обоснованной, поэтому для их доказательства или опровержения делается обращение к сфере познания.

Во второй части этого сочинения перед эмпирическим Я, погружившимся во мрак сомнения по поводу своей сущности, появляется Дух, в беседе с которым эмпирическое Я понимает, что оно есть Я абсолютное. Фихте недвусмысленным образом приходит к такому отождествлению человека и абсолютного Я: «Что такое это я? Вместе и объект и субъект, постоянно сознающее и сознаваемое, созерцающее и созерцаемое, одновременно мыслящее и мыслимое. Только через самого себя должен я быть тем, что я есть, только через самого себя должен я производить понятия и создавать лежащее вне понятий состояние»²⁵. Но вместе с таким тождеством снова высвечивается противоречие, данное еще в наукоучении – если абсолютное Я, а вместе с ним и человек, становится единственной реальностью и растворяет в себе всякое не-Я (мир), то познание становится невозможным. Ведь для познания

²³ Фихте И. Г. Назначение человека. С. 67

²⁴ Там же. С. 92

²⁵ Там же. С. 153 – Все эти характеристики являются характеристиками Я первого основоположения наукоучения.

необходимо противопоставление, Я и не-Я, которое есть только в относительном Я.

Видя эту невозможность одновременно мыслить Я как абсолютное и теоретическое, Фихте вводит понятие «веры», а вместе с ним и сферу практического Я. Вера, по Фихте, «это не знание, это решение воли придавать значение знанию»²⁶; благодаря ей «у нас есть интерес к реальности; кто живет, тот не может оторваться от этого интереса»²⁷. Вера²⁸ находится в некоей оппозиции к знанию, которое говорит нам, что все, что есть, является лишь нашими представлениями и образами. Она рушит замкнутость сознания на самом себе, вносит в абсолютное Я представление о не-Я, которое тоже полагается реальным, но лишь в силу того, что его реальность покоится на деятельности Я. Поскольку верой полагается не-Я, то само абсолютное Я перестает быть абсолютным, и снова становится относительным.

В итоге у нас получается все та же картина с противоречиями наукоучения: обнаруживаются распады Я на абсолютное и относительное (практическое и теоретическое Я), и невозможность мыслить их совместно. Но появляется новая, антропологическая размерность этого вопроса: это уже не распады в фихтевском Субъекте, это распады в фихтевском Человеке. Именно этот принципиальный момент позволит Фихте в следующих произведениях²⁹ преодолеть эту разобщенность и выстроить единство Я. В «Назначении человека» уже намечен путь к этому преодолению, сейчас его проследим.

Благодаря вере человек понимает, что его главное назначение кроется не в познавательной деятельности, а в деятельности нравственной³⁰. Фихте говорит: «Мы должны признать, что мы действуем в мире, и что этот мир – ис-

²⁶ Там же. С. 157

²⁷ См.: Там же

²⁸ Первоначально мы предполагали, что эквивалентом понятия «веры» в наукоучении является продуктивная сила воображения. Но это не совсем так, поскольку воображение – теоретическая способность Я, вера же представляется неким связующим звеном между теоретической и практической способностью субъекта.

²⁹ По нашему убеждению, окончательно это произойдет в «Наставлениях к блаженной жизни».

³⁰ «Мы не потому действуем, что познаем, а познаем, потому что действуем; практический разум есть корень всякого разума» – См.: Назначение человека. С. 167

ключительно сфера наших действий и ничего больше»³¹. Здесь же Фихте делает совершенно кантовский ход, а именно, разделяет мир на чувственный (видимый) и духовный (невидимый), таким же образом, как Кант делил мир на феноменальный и ноуменальный³². В чувственном мире решающая роль принадлежит действию, в духовном – воле. При этом первенствующее значение отдается миру духовному, и его отношение к миру чувственному есть отношение причины к следствию. Человек является связующим звеном между этими мирами. Поскольку он причастен к миру духовному, то его не удовлетворяет состояние мира видимого и в нем возникает стремление привести чувственный мир в согласие с духовным³³. Он в себе видит образ будущей, разумной жизни и руководствуется им как целью во всех своих действиях, пытаясь привести существующий мир в полное согласие с разумом. Отсюда возникает элемент долженствования, где «мое назначение в том, чтобы нравственно действовать, а мир для меня – объект и сфера осуществления моих обязанностей»³⁴. Эта цель предстает перед человеком недостижимым идеалом, осуществление которого лежит вне его жизни, как индивида, но представляется как потенциально осуществимая в будущем рода³⁵.

Но у такого разворота мысли есть и еще одна сторона: человек не только живет в двух мирах, он еще и сам имеет двойственную природу, в нем влечение к чувственным объектам видимого мира сочетается со стремлением к объектам мира духовного. Поэтому вместе с целью рода, выводится и инди-

³¹ Фихте И. Г. Назначение человека. С. 167

³² Интересно, что такое разделение у Канта вытекало из представления о существовании вещи в себе, которую Фихте так горячо отвергал. Но в итоге мы видим, что Фихте, не соглашаясь с причиной такого разделения, соглашается со следствиями. В этом можно было бы усмотреть противоречие, если бы выше мы не отметили, что в наукоучении сам абсолютный субъект для субъекта относительного становится вещью в себе, некой трансценденцией. Из этого мы заключаем, что понятие вещи в себе у Фихте присутствует, но только в виде метафоры и применяется только к разумным существам.

³³ «В моей душе есть безусловное требование лучшего мира» – Там же. С 168

³⁴ Там же.

³⁵ Подобная разработка концепции человечества как единого субъекта мировой истории и его земной цели будет содержаться в «Основных чертах современной эпохи».

видуальная цель человека – достичь блаженной жизни, поборов в себе чувственную природу и став существом исключительно духовным³⁶.

Именно развернув учение о Я в поле практической философии, или говоря терминами И. А. Ильина, в мировоззрении, получается достичь единства абсолютного и относительного Я. Правда, это единство отказывается не актуальным, а потенциальным, оно уходит в бесконечность. Для теории познания это было неудовлетворительным, зато для учения о нравственности такое допущение необходимо, ведь только таким образом получается обозначить недостижимый идеал и близкие практические задачи, ведущие к воплощению этого идеала. Тогда относительное Я, которое мы мыслим, прежде всего, как практическое Я, становится потенциально единым с абсолютным Я, понимаемым в смысле идеи. Этим разрешается главное противоречие наукоучения, но вместе с тем само наукоучение теряет своей статус науки наук и становится учением о нравственности. В итоге можно заключить, что сложные теоретические выкладки наукоучения оказались нежизнеспособными, зато, обретя плоть и кровь, в учении о человеке, они помогли выстроить оригинальную этическую концепцию, ключевые особенности которой мы рассмотрим ниже.

2.2. Религиозная постановка вопроса

Выше мы отмечали, что вполне обоснованным является понимание абсолютного Я как Бога. К детальной разработке этой мысли Фихте приходит уже в поздний период своего творчества, где он на основе наукоучения формирует свою религиозную концепцию. Ростки такого разворота мысли усматриваются уже в «Назначении человека», хотя там и ни разу не употреблено само понятие Божества. Там разворачивается представление о вечной Воле³⁷, к которой мы приходим через проблему интерсубъективности: «Я не знаю волю других людей, я знаю только свою волю; и предполагаю, что они

³⁶ Об этом пойдет речь в «Наставлении к блаженной жизни».

³⁷ При этом употребляется оно именно с заглавной буквы, поэтому можно считать, что Воля – это и есть Бог.

обладают такой же»³⁸ и «это обоюдное взаимодействие свободных существ непостижимо и может быть объяснено только через бесконечную Волю (в чем они связаны и в чем они друг от друга обособляются)»³⁹. Введя представление о Воле Фихте так же отмечает особый способ ее существования: она «существует не так, как я единственно только могу мыслить себе существование»⁴⁰. Очевидно, что в его монической системе нет места еще одной субстанции; существует только человек и Воля не есть что-то отдельное от него, она существует в нем самом. Бесконечное и конечное, как и в наукоучении, снова оказываются едины, но не тождественны; Бог и человек получают новое, едва ли не мистическое истолкование. Детальную разработку этого отношения Фихте дает в «Наставлении к блаженной жизни». Приступим к рассмотрению этих идей.

В этом сочинении Фихте приводит то единство абсолютного Я и относительного Я, данное в наукоучении, в форму, где Бог и Человек суть одно. По его словам: «постижение абсолютного единства человеческого и божественного существования есть глубочайшее познание, какое доступно человеку»⁴¹. Но такое единство не предполагает того, что человек обожествляется во всех своих эмпирических свойствах, этот концепт несколько сложнее и для его пояснения Фихте прибегает к традиционным для метафизики понятиям бытия и существования. Для него бытия и существование – это две противоположные мысли⁴². Бытие – это то единственное, что *есть* в подлинном смысле слова, существование – это различные формы того, *как* это бытие *есть*. Истинное бытие – это Бог, его существование – это конкретный человек. Бытие не может быть дано частью, оно всегда *есть* и всегда *есть* всё и сразу, присутствует целиком, и «все, что существует, есть проявления и от-

³⁸ Фихте И. Г. Назначение человека. С. 202-203

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 207

⁴¹ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни / Пер. с нем., послесловие и примеч. А. К. Судакова – М.: Канон +, 1997. С. 82

⁴² Там же. С. 43

кровения этого бытия»⁴³. Таким образом, Бог оказывается единственной реальностью, а все, что существует, существует лишь постольку, поскольку причастно Богу. И сущностным определением человека оказывается его причастность к Богу, его стремление к нему.

Человек есть такое сущее, которое обладает «тоской по вечному и стремлением к слиянию с непреходящим»⁴⁴. Человек не удовлетворяется существованием в роли ограниченного Я, он желает стать абсолютным Я. Вместе с тем, в человеке, как мы отмечали выше, есть и противоположное стремление – стремление к не-Я, иначе говоря, всему мирскому и преходящему. Человек находится в ситуации разрыва: в нем борются два противоположных стремления, к Богу и к миру. Стремление к Богу Фихте называет истинным, поскольку это есть стремление к бытию, стремление же к миру – это кажимость, которая не есть какое-то *другое бытие*, поскольку бытие одно, а есть лишь отхождение от истинного бытия. Тогда и получается, что настоящая жизнь есть только в Боге, вне Бога – лишь смерть и небытие⁴⁵. Стремление к миру провозглашается стремлением к небытию, предательством по отношению к бытию. По Фихте с этим стремлением нужно бороться, ведь полное слияние с Абсолютом может произойти только при отказе от не-Я: «От человека не требуется создать вечное. Вечное – в нем и окружает его постоянно. Человек должен только оставить бренное и ничтожное. Приобрести блаженство можем лишь, отвергнув нашу нищету, которая есть растерянность во множественном и различном»⁴⁶. И под блаженной жизнью мыслится такая жизнь, которая достигла полного единения с Богом, с истинным бытием, с идеей.

Таким образом, человек лишь потенциально оказывается Богом, он есть Бог только в той мере, в которой тянется к Богу. Достичь богопознания, от-

⁴³ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 41

⁴⁴ Там же. С. 12

⁴⁵ См.: Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 456

⁴⁶ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 17

крытия в себе Бога, по Фихте, может каждый человек, для этого необходима собранность духа, некая серьезность, которая есть противоположность шуточной игре жизненного многообразия. Наше сознание есть то, через что, мы способным прикоснуться к бытию, ведь «чистое мышление само есть божественное бытие»⁴⁷.

Отсюда Фихте выходит к невообразимой высоте человеческого положения, к его божественной сущности. Как в наукоучении, относительное Я оказывается потенциально тождественным с абсолютным, так и здесь, человек оказывается потенциально тождественен с Богом. Но эта потенциальность совсем другого рода, она не есть бесконечное и неосуществимое стремление к слиянию с Богом, она есть потенциальность, которая способна стать актуальной. Фихте находит историческое подтверждение такого превращения в фигуре Иисуса Христа. Этот момент требует особого рассмотрения.

2.3. Иисус Христос как актуальное тождество относительного и абсолютного Я

Все шестое чтение «Наставлений к блаженной жизни» посвящено исследованию природы Христа. Главный тезис Фихте в этом разделе: «Допущение творения – коренное заблуждение всякой метафизики»⁴⁸. Он утверждает, что «у Бога и из Бога ничто не становится и ничто не возникает, в нем вечно есть лишь Есть»⁴⁹. Таким образом, Бог у Фихте оказывается не перво-сущностью, которая была до всех сущностей, а бытием, которое присутствует во всем, что существует. При этом все существующее оказывается равным по своей природе, но различным по степени актуализации своей природы. Конечная цель всякого существа – прийти к единству с Богом, и вся сфера сущего ранжирована по степени выполнения этой задачи. Очевидно, что человек, как существо обладающее разумом, находится на вершине этой иерар-

⁴⁷ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 22

⁴⁸ Там же. С. 78

⁴⁹ Там же. С. 79

хии, он ближе всех к Богу. Вернее, он один только и находится в этом единстве, все остальное для Фихте – это косная природа, конечная цель которой служить сохранению разума.

В человеческом роде индивиды по-разному проявляют свою божественную сущность. Самого серьезного успеха на этом пути достиг Иисус Христос. Фихте, вопреки традиционной христианской догматике, находит в фигуре Христа не метафизический факт, а исторический. Это означает, что Иисус по своей природе ничем не отличался от обычного человека, это и был обычный человек из плоти и крови, единственное, что его отличало, так это то, что он смог прийти до богопознания и реализовать заложенную в каждом человеке божественную природу. И сделал он это не в спекуляции, а в своем способе существования. Факт остается фактом, Иисус – не богочеловек по рождению, не уникальное существо соединившее в себе божественное и человеческое начала, а обычный человек, уникальность которого в том, что история, благодаря апостолам, зафиксировала факт того, что Иисус, как человек, реализовав свою сущность, стал богочеловеком. В фигуре Иисуса единство Абсолютного Я и относительного Я перестало иметь какие-либо противоречия; Я стало тождественным самому себе. Это бы не единственный в своем роде факт такого тождества, но единственный исторически зафиксированный и дошедший до нас в Евангелиях. Сколько человек открыли в себе Бога и дошли до такого единства - сказать невозможно, история запомнила только одного.

Что для нашего исследования дает такой взгляд на Иисуса? Следствия из такого положения дел, позволяют сказать, что каждый человек может актуальным образом открыть в себе Божество. Для этого нет никаких препятствий, здесь все зависит от самого человека и от его стремления реализовать свою сущность, открыть в себе абсолютное Я, или говоря иначе, *идею* (а все эти понятия – Абсолютное, Бог, бытие, идея, идеал – тождественны). Фихте даже обрисовывает различные способы такого становления, и в «Наставле-

ниях к блаженной жизни» и в «Основных чертах современной эпохи». Можем приступить к изучению этих путей.

2.4. Способы служения человека идее

Фихте говорит о том, что достижение блаженной жизни, то есть подлинной жизни в Боге, возможно только путем самозабвенного слежения идее, которая есть не что иное, как образ Бога в человеке. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте говорит, что «идея есть самостоятельная, живая в себе и оживляющая материю мысль»⁵⁰, для нее нет внешней цели существования, она сама для себя является целью, она стремится не к благополучию, а к абсолютному достоинству, она есть самодовлеющий источник деятельной жизни. И служение идее – это такая деятельность, при которой растворяется всякое личное Я и на свет выступает внутренняя и абсолютная сущность абсолютного Я. Конечный итог такой деятельности – полное растворение индивидуальности в идее.

Нужно сразу же отметить существенную для Фихте разницу между понятиями индивидуальности и оригинальности. Под индивидуальностью мыслится лишь чувственное существование индивида, то есть та его сфера, которая обращена к не-Я. Индивидуальность понимает себя как собственное бытие и тем самым оно растворяется во множественности, оказывается чуждым всякому единству. Для индивидуальности не существует истины, она пребывает только в мире мнений. По Фихте необходимо отказаться от такого собственного бытия, поскольку собственное бытие – это небытие, ведь бытие есть только одно, и оно есть Бог.

Понятие оригинальности – полная противоположность индивидуальности. Оригинальность – это тот особый способ, характерный для каждого индивида, каким он может быть причастен к бытию и, каким он может служить идее. Эта та духовная сторона личности, обращенная к Абсолюту, желающая

⁵⁰ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 413

его осуществления. Поэтому Фихте поощряет индивидуальность человека, но только ту, которая направлена не на саму себя, а на нечто большее – на идею, на Бога, говоря иначе, для него существенен только индивидуальный характер высшего предназначения – оригинальность. Отсюда «всякий человек настолько есть, насколько он причастен к сверхчувственному бытию»⁵¹.

Понятие идеи у Фихте не носит вид голой абстракции, оно конкретно и он даже классифицирует различные формы ее проявления по отношению к предметам, к которым она обращена. Так он выделяет четыре основные формы: изящное искусство, государство и отношение государств, наука и религия. Каждый человек в зависимости от своих прирожденных способностей, то есть своей оригинальности, обязан стремиться к воплощению идеи в одной из этих форм. Для Фихте очень важно, чтобы человек нашел свое предназначение и через него достиг бы высшей жизни, жизни божественной, которой чуждо всякое самолюбие. Осуществление своего назначения есть одновременно и желание, и долг каждого человека. Отсюда Фихте заключает: «основной закон, как высшей моральности, так и блаженной жизни – желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь»⁵². При этом сфера осуществления идей лежит в первую очередь в человеческом духе, и уже потом в чувственном мире. Поэтому у Фихте, как и у Канта, ключевое значение в человеческих деяниях приписывается не результату действия, а его внутренним мотивам.

По Фихте истинный мир есть не природный мир с его законами необходимости и причинно-следственными связями, а духовный мир, где действуют разумные существа, чья воля выступает свободной и не находит никаких препятствий кроме себя самой. Поэтому Фихте и формулирует земную цель человечества, как полное преобразование чувственного мира в духовный, где всякая необходимость была бы преодолена, и благодаря этому наступил бы

⁵¹ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 126

⁵² Там же. С. 128

мир свободы. Точную формулировку этого воззрения мы находим в «Основных чертах современной эпохи»: «Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом»⁵³. Здесь необходимо сделать несколько пояснений.

Во-первых, речь идет именно о *земной жизни*, основная особенность которой есть смешение Я и не-Я, духовного и чувственного, видимого и невидимого, о котором говорилось выше. Во-вторых, основное движение истории человечества усматривается именно в борьбе с земной жизнью и ее смешанным характером. Необходимо преодолеть земную жизнь, побороть все чувственное, чтобы войти в другое состояние жизни, в «жизнь в вечности»⁵⁴, которая есть абсолютно духовное существование, свободное и согласное с разумом. В-третьих, стоит обратить внимание на слово «отношение», оно имеет принципиальное значение и понимается двояко. С одной стороны, речь идет об отношении человечества, как духовного субъекта, ко всему чувственному, то есть миру или природе. С другой стороны, рассматриваются отношения внутри самого человечества, то есть речь идет об отношениях между индивидами и их духовной связи. Во втором смысле так же высвечивается и проблема соотношения чувственного и духовного в самом индивиде, ведь только преодолев чувственную индивидуальную природу, можно достичь духовного единства между отдельными людьми.

Таким образом, из понятия «отношений» выводятся два аспекта учения Фихте: учение об отношении человека и природы, и учение об отношениях между людьми. Оба этих разворота мысли требуют своего подробного рассмотрения, причем не изолированного, а в сравнении со взглядами Канта на те же самые предметы. Это поможет нам разобраться с местом, которое человеку отводят оба этих философа.

⁵³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 366

⁵⁴ Там же. С. 369

Глава 3. Кант и Фихте: отношение к природе и этика

3.1. Понятие цели природы у Канта и Фихте

Очевидно, что различие взглядов на отношение человека с чувственным миром, иначе говоря, природой, вытекает из различий в самих основаниях философии Канта и Фихте. Выше мы говорили, что у Канта оснований философии два – трансцендентальный субъект и вещь в себе, у Фихте одно – трансцендентальный субъект. Поэтому логично будет начать с рассмотрения кантовской философии, как исторически первой, и потом уже посмотреть, какие последствия для учения о сущности отношения человека и природы имел фихтевский отказ от вещи в себе.

Кантовский вопрос об отношении человека и внешней ему природы видится достаточно простым, если мы не касаемся содержания «Критики способности суждения». Человек, познавая мир феноменов, конструирует его, превращая хаос разрозненных чувственных впечатлений в космос природы. Этот процесс конструирования не понимается как то, что человек сам строит бытие природы, ибо он имеет дело не с природой в себе, а с ее явлениями. Построенный человеком космос является лишь миром опыта, зависящим от трансцендентального субъекта, а не от эмпирического. Однако, открывая третью критику Канта, мы узнаем, что способность суждения, которая есть «способность мыслить особенное как подчиненное общему»,⁵⁵ может быть как определяющей, так и рефлектирующей. В первом случае нам дано нечто общее (принцип, правило, закон) и мы подводим под него особенное, во втором же случае нам дано только лишь особенное и мы под него должны подвести общее. Тогда мы видим, что в процессе познания природы у нас была задействована определяющая способность суждения, ведь в основаниях возможного опыта мы сначала находили общие законы, без которых природа вообще не может быть предметом чувства, а именно – категории, которые с

⁵⁵ Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т 5. – М.: Чоро, 1994. С. 19

необходимостью применяются ко всякому возможному для нас чувственно-му созерцанию, и уже потом подводят под это общее частные случаи. Однако же, помимо этого, Кант делает возможным и применение рефлексирующей способности суждению по отношению к природе. Зачем он это делает? Иначе говоря, какую проблему он этим решает? Эту проблему он формулирует следующим образом: «Существует такое многообразие форм природы, как бы модификаций ее общих трансцендентальных понятий, остающихся неопределенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок».⁵⁶ Для этого неопределенного многообразия форм природы тоже должны существовать законы, только уже не трансцендентальные (поскольку они здесь уже бессильны), а эмпирические, которые покажутся нашему рассудку случайными, но, поскольку они все же являются законами, постольку мы вынуждены признать их необходимыми. Отысканием этих законов занимается рефлектирующая способность суждения, которая поднимается от особенного в природе к общему в ней. При этом в основу рефлектирующей способности суждения мы кладем трансцендентальный принцип целесообразности природы, где под понятием цели мы мыслим такое понятие, которое содержит в себе основание действительности некого объекта, а под понятием целесообразности – соответствие вещи той структуре вещей, которая возможна лишь согласно целям. В связи с этим нашим чисто субъективным принципом (ведь мы не можем утверждать объективную целесообразность вещей самих по себе) мы вынуждены мыслить то положение, что эмпирические законы природы образуют собой цельную систему.

Исследуя эмпирические законы природы, Кант говорит о правомерности применения механистического объяснения явлений природы, но вместе с тем, указывая на недостаточность такого объяснения для некоторых явлений природы, а именно живых организмов, развивает телеологическое объяснение, которое строится на принципе субъективной целесообразности природы и относится к рефлектирующей способности суждения. По Канту такой «ор-

⁵⁶ Там же. С. 19

ганический продукт природы – это продукт, в котором есть взаимно и цель и средство»⁵⁷, при этом цель может заключаться, либо в самом организме и тогда он будет конечной целью природы, либо быть расположенной вовне, в других предметах природы, и тогда предмет будет существовать и как цель, и как средство. Но ни одно существо в природе не может притязать на преимущество быть конечной целью творения. Однако мы имеем достаточное основание полагать, в силу рефлектирующей способности суждения, что человек есть последняя цель природы, поскольку «он единственное существо на Земле, способное составить понятие о целях и образовать с помощью своего разума систему целей из агрегата целесообразно сформированных вещей».⁵⁸ Удовлетворена эта цель может быть только двумя способами: либо благодеяниями природы, либо пригодностью для осуществления целей, поставленных человеком. В первом случае целью природы было бы счастье, во втором – культура человека.

Здесь совершенно очевидно, что счастье не может быть такой целью природы, поскольку выражает в нем чувственно начало, и тогда остается только принять вторую позицию, утверждающую, что цель человека заключается в «способности вообще ставить самому себе цели и (независимо от природы в своем определении цели) пользоваться природой как средством в соответствии с максимами своих свободных целей вообще».⁵⁹

Поэтому, как мы отсюда видим, у Канта только при посредничестве рефлектирующей способности суждения, которая основывается на допущении о целесообразности природы, мы можем увязать действие практического субъекта с существованием внешней по отношению к нему природы в некое единство, выражаемое в формуле «цель-средство». Характер такого суждения будет проблематическим, поскольку базируется на допущениях, а не самоочевидных положениях. Иначе этот вопрос решается у Фихте.

⁵⁷ Кант И. Критика способности суждения. С. 217

⁵⁸ Там же. С. 269

⁵⁹ Там же. С. 273

Фихтевская философия есть философия единоначалия. Вся полнота реальности полагается в трансцендентальном субъекте, в Я, в то время как всякое не-Я, то есть внешний к человеку мир, оказывается существующим не сам по себе, а лишь в силу его причастности к Я. Не-Я не обладает собственным бытием, его бытие зависимо и эта зависимость имеет абсолютный характер. Исчезает кантовская оппозиция «мир природы – мир свободы», природный мир оказывается полностью подчиненным миру свободы, он существует только для того, чтобы служить средством для нового воссоединения Я с самим собой в сложном диалектическом процессе. Отсюда воззрения Фихте на природу намного более линейны, чем у Канта, тут не нужны многочисленные разделительные суждения и все новые и новые предположения, тут вопрос решается прямым и радикальным образом. Природа у Фихте с необходимостью должна быть подчинена нравственным целям человечества, в ней должно установиться господство разума, которое своей деятельностью привнесет туда человек. Для Фихте вполне очевидно, что человек – венец творения, он есть единственно возможная цель природы. На этом воззрении и основываются весьма резкие выражения Фихте о природе и способах ее преодоления, посмотрим только на некоторые из них.

В «Назначении человека» мы можем прочесть: «Как только отпадут эгоистические намерения и не будут разделять людей, тогда им ничего другого не остается, как направить свою объединяющую мощь на общего противника – грубую природу»⁶⁰. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте говорит о том, что природу нужно «обезвредить», подчинить целям человечества: «Вторая необходимая цель человеческого рода состоит в том, чтобы окружающая его и воздействующая как на его существование, так и на его деятельность, природа была совершенно подчинена власти понятия. Усил природы не должно быть власти препятствовать целям культуры или уничтожать ее результаты»⁶¹. По Фихте, люди в совершенстве должны овла-

⁶⁰ Фихте И. Г. Назначение человека. С. 223

⁶¹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 524

деть искусством подчинять своей воле силы природы и пользоваться ими только как чистым средством. В таком отношении к природному миру усматривается дух механистического естествознания Нового времени. Верно отмечает П. П. Гайденко, что «в основе понятия природы у Фихте лежит закон инерции – основной принцип механики нового времени»⁶². Природа для Фихте – это сила косности, которая мешает осуществлению целей человечества, поэтому ее нужно преодолевать и подчинять разуму.

3.2. Этика Канта и Фихте

Как мы увидели из предыдущего раздела, позиции Канта и Фихте по отношению к внешней природе весьма схожи, разница заключается только в степени постулирования. Что же касается отношений между людьми, то есть нравственной философии, то здесь наблюдается такое же родство в воззрениях. Кантовское учение о практическом разуме, как мы отмечали выше, является ядром фихтевской системы, но вместе с тем, Фихте переосмыслил взгляды Канта и в этом направлении. Очень точно определил отношение между этими этическими системами Б. П. Вышеславцев: «Принцип этической системы Фихте принадлежит Канту, о чем сам Фихте на каждом шагу неустанно напоминает, однако все же между ними огромная разница. Мораль Канта кажется холодной, бледной и абстрактной по сравнению с глубоко жизненной, вбирающей в себя весь материал мира, конкретной этической системой Фихте»⁶³. Вышеславцев говорит метафорично, но только в таких выражениях и улавливается разница в этическом поле между Кантом и Фихте. Постараемся последовательно разобрать этот вопрос.

Для начала обрисует в общих чертах кантовскую этическую систему. Свое учение о нравственности Кант развивает в «Основе метафизики нравов» и в «Критике практического разума». Человек у Канта существует в двух ми-

⁶² Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте // URL: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt04.htm> (дата обращения: 01.03. 2016)

⁶³ Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в трансцендентальной философии / М. 1914. С. 16

рах – «царстве природы» и «царстве свободы», в одном из них он подчинен законодательству природы, в другом он сам дает себе закон, в соответствии с которым действует. Этот закон является моральным законом, и Кант формулирует его в качестве категорического императива: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли, должна была стать всеобщим законом»⁶⁴. В таком определении воля (она же – практический разум) мыслится независимой от эмпирических условий, от материи способности желания, а значит, как чистая, свободная воля, определенная лишь формой закона. Таким образом, кантовский моральный закон выражает принцип автономии чистого практического разума и «указывает нам на чистый умопостигаемый мир»⁶⁵. Каждый человек может вступить в этот мир, если возьмет на себя ответственность действовать не согласно своим чувственным склонностям, а согласно моральному закону, причем сделает это не по внешнему принуждению, а добровольно.

У категорического императива есть и вторая формулировка, которая, по мнению Канта, имплицитно содержится в первой, а именно: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему, только как к средству»⁶⁶. Главной ценностью объявляется человек, но при этом этика Канта не предполагает человеколюбия. Получается, что уважение, которое испытывает человек к другому человеку, есть не уважение к самому человеку в многообразии его определений, а есть уважение к моральному закону в нем. Поэтому и ценность каждого поступка определяется не результатом, к которому поступок привел, а степенью соответствия максимы поведения форме морального закона.

Этика Канта оказывается сугубо формальной, поскольку она не выдвигает в качестве своего главного принципа какое-то эмпирическое понятие,

⁶⁴ Кант И. Основы метафизики нравов // Критика практического разума – СПб.: Наука. 1995. С. 84

⁶⁵ Кант И. Критика практического разума // Критика практического разума – СПб.: Наука. 1995. С. 158

⁶⁶ Кант И. Основы метафизики нравов. С. 90

будь то понятие счастья или понятие пользы, а выдвигает главным критерием моральности форму закона. В этом Кант и видит преимущество своей системы.

Что касается Фихте, то у него мы находим едва ли не в прямом смысле тождество с кантовской этикой долженствования. Так в «Назначении человека» мы можем отыскать обе формулировки категорического императива. Прямым текстом говорится о первенстве нравственного закона над всеми эмпирическими определениями воли: «чувственное с его целями оставляется ради закона, который изъявляет притязания исключительно на нашу волю»⁶⁷ и «воля должна действовать просто сама по себе, независимо от естественных законов, которыми определяется действие»⁶⁸. Здесь же мы находим и вторую формулировку морального закона, где ценность каждого человека определяется присутствием в нем нравственного закона: «само по себе человечество не имеет никакой ценности, ценна лишь добродетель в нем»⁶⁹. При этом у Фихте под «добродетелью» мыслится то же самое, что и у Канта под понятием «закона».

Однако в нравственной философии Фихте не останавливается только лишь на повторении истин Канта, он делает еще один шаг вперед. Происходит это тогда, когда Фихте придает своей этике религиозный характер и полагает ее моментом своего учения о религии. Так в «Наставлении к блаженной жизни» предметом рассмотрения становится уже не просто воля, а морально-религиозная воля.

В философии Канта понятия бессмертия и Бога являлись регулятивными идеями. Он утверждал, что невозможно теоретически доказать бытие Бога и бессмертие души, но эти идеи полезны для практической философии. Так понятие бессмертия вводится для того, чтобы быть уверенным, что совер-

⁶⁷ Фихте И. Г. Назначение человека. С. 192

⁶⁸ Там же. С. 197

⁶⁹ Там же. С. 210

шенство, которое предполагает в себе моральный закон и которое не может осуществиться во времени, все-таки может быть достигнуто. Бог же выступает в роли гаранта этого процесса и служит выражением нравственного идеала.

Иначе дело обстоит у Фихте. В его системе Бог, или идея, есть перводанность, которая не требует ни теоретических, ни практических доказательств, это есть чистое бытие. Человек же существует лишь постольку, поскольку причастен к Богу, и это отношение, которое связывает в одном человеке абсолютное Я с относительным, есть любовь. Любовь к Богу есть самое высокое чувство, которое есть в человеке, любовь же есть радость самому себе, удовлетворение самим собою. И поскольку Бог Фихте не трансцендентен, а имманентен человеку, то эта любовь не есть самозабвение человека, а есть акт, в котором происходит максимально полное раскрытие его собственной сущности. Фихте говорит, что «любовь – это аффект бытия, чувство самоскрепления, чувство бытия как бытия»⁷⁰, это то чувство, которое удерживает человека в бытии. Все, что совершается из чувства любви к Богу, то есть к абсолютному Я, которое мы находим в себе, по Фихте является нравственным.

Именно из этих позиций Фихте критикует этику Канта, он называет ее законом ради закона, которому чужда всякая цель. Он утверждает, что «категорический императив категоричностью своей формы отвергает всякую любовь и склонность к тому, что приказано»⁷¹, поэтому человек, исполняя его, не может положительно уважать себя, он лишь желает того, чтобы не презирать себя. Сущность закона исключительно отрицательна, в нем растворяется всякое положительное уважение человека к самому себе. Поэтому кантовская этика, где закон есть первореальность, а человеческий свободный дух отходит на второй план, есть низшая ступень духовной жизни. Истинная и выс-

⁷⁰ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 95

⁷¹ Там же. С. 99

шая нравственность есть религиозная, где человеческий дух стремится не к форме идеи, а к самой идее, за которой признается первореальность. У этого стремления к идее, в отличие от кантовского закона, есть цель и Фихте ее четко формулирует: «сделать человечность в охваченном им человеке (а через него и в других) в действительности тем, чем она является по своему назначению – верным образом, отпечатком и откровением внутренней божественной сущности»⁷². То есть конечная цель нравственной философии Фихте, переформулированная в терминах наукоучения, есть достижение единства субъекта, слияние абсолютного и относительного Я в одно Я. Как мы отмечали выше, такого единства смог достичь Иисус, именно поэтому он и есть пример нравственного идеала, но ни в коем случае не сам нравственный идеал, ведь местонахождение идеала (Бога) – человеческий дух.

Однако интересно, что, несмотря на критику кантовской формальности, этика Фихте так же чужда всякой материальности, она не предполагает готовых рецептов и четких правил поведения, она тоже формальна, но это формальность несколько иного рода, она более человечна, поскольку базируется на интенции субъекта – на любви. Вместе с понятием любви, меняется и сам характер нравственного субъекта, происходит некое очеловеченье, где из кантовского понятия «всякого разумного существа» рождается в полном смысле слова фихтевский «человек». Ведь субъектом нравственной философии Канта является не человек, а «всякое разумное существо», и этим специфическим определением подчеркивается то, что в нравственном отношении все люди равны, поскольку обладают разумом. Все остальные определения человека, его склонности и особенности характера, для кантовской этики не имеют никакого значения, человек с самым суровым характером и человек с самым мягким, имеют одинаковые шансы на то, чтобы стать нравственными. Поэтому Кант не интересуется человеческой природой, его занимает исследование практического разума. Человек же в его понимании – это поле

⁷² Там же. С. 70

битвы разумного существа с чувственными страстями, за которыми признается, как и за всей сферой чувственного мира, самостоятельная реальность.

У Фихте субъектом нравственной философии становится именно человек, он рассматривается в полноте своего существования. Фихтевский человек, в отличие от человека Канта, не разорван на две части, разумную и чувственную, он един по своей сути и обоснование этому мы находим в самом наукоучении. Ведь изначально есть только Я, всякое не-Я полагается в самом Я, а значит, и вся сфера чувственного теряет свою самостоятельную реальность и объявляется зависимой от разума. За чувственностью не признается самостоятельного бытийного начала, она есть отхождение от истинного источника жизни. Тогда и получается, что чувственная природа в человеке не есть что-то отдельное, она так же разумна и причастна к истинному бытию, но в меньшей степени, чем само мышление. Таким образом, мы и приходим к единству человеческой природы. Однако стоит отметить, что, несмотря на такую постановку вопроса, Фихте окончательно не преодолевает оппозицию чувственного и разумного, поскольку и в самом наукоучении не удастся удовлетворительным образом соединить абсолютное Я первого основоположения с относительным Я третьего положения, которому противопоставляется не-Я. Поэтому Фихте и говорит, что в поисках блаженной и нравственной жизни необходимо отказаться от чувственного небытия, отбросить тягу ко всему земному, множественному и преходящему. Чувственный мир у него одновременно оказывается и бытием, и небытием. Не происходит радиального пересмотра традиционного для древней философской традиции «презрения к чувственности», восстановить ее в правах не удастся, как и не удастся ее полностью побороть.

В этих моментах и состоят различия между этическими системами Канта и Фихте. Главное отличие, которое в них усматривается, связано с обозначенным выше понятием любви, благодаря которому этика Фихте и становится более человеческой и живой.

Заключение

Фихте не только продолжил, но и существенно развил, преобразовал кантовскую критическую философию. Он строил свою философскую систему, в которой оказался от фундаментального для Канта представления о вещи в себе. Все дальнейшие отличия между этими двумя учениями, которые мы выявили в ходе нашего исследования, базируются именно на этом моменте. Основанием наукоучения стало понятие свободы, которое Фихте взял из кантовского учения о практическом разуме. В итоге вся философия Фихте представляет собой «пантеизм свободы», где субъект полностью автономен как в сфере познания, так и в сфере этики.

Однако, рассмотрев «Наукоучение» 1794 года, мы выяснили, что Фихте не удалось полностью обосновать автономию субъекта в теории познания. В его системе имеется противоречие, которое так и не было им преодолено: Я оказалось разорванным на абсолютное и относительное. Фихте не смог воссоединить оба этих определения Я и выстроить субъекта, который определялся бы через не-Я и в то же время имел бы абсолютную причинность. Оказалось возможным лишь потенциальное, а не актуальное тождество абсолютного и относительного Я. Это сделало наукоучение нежизнеспособным в отношении познания, зато стало фундаментом для построения оригинальной этической концепции.

Имплицитно учение о человеке содержалось в наукоучении, но было необходимо сделать корректный переход от строго научной работы Фихте к другим его произведениям, где это учение детально разрабатывалось в популярной форме. Мы осуществили и обосновали такой шаг, отождествив абсолютное Я с Богом, а относительное – с человеком. Но в этом отождествлении возникла следующая трудность: в то время как фихтевское Я должно быть единым, Бог и человек представляли собой две разные субстанции. Выход из этого трудного положения был найден самим Фихте. Он детально проработал

этот момент в своем религиозном учении, где Бог и человек оказались едины, но не тождественны. Фихте свел Божество в недра человеческого духа и на примере Иисуса Христа показал возможности актуализации этого Божества в каждом человеке. В этом моменте обнаружилась идейная связь Фихте с традицией немецкой мистики и гностическими учениями.

Благодаря тому, что существование Иисуса понималось Фихте исторически, а не метафизически, его религиозно-этическая концепция получила характер потенциальной завершенности, где для человека появилась возможность достичь совершенства в земной жизни, чего не было у Канта.

В понимании Фихте человек является свободным разумным существом, его назначение кроется в том, чтобы нравственно действовать. Главное определение человека – его обращенность к идее, к образу Бога внутри себя, каждый индивид должен служить идее и стремиться к ее осуществлению. Отсюда становится возможной формулировка цели земной жизни: для всего человечества – это достижение состояния разумных и свободных отношений, для отдельного человека – достижение блаженной жизни. Если во втором случае, человеку требуется побороть в себе чувственное начало и стать духовным существом, то в первом – побороть силы природы и установить духовное единство между индивидами. Для раскрытия всех этих взаимосвязанных моментов мы поочередно сравнили учения о цели природы и этические концепции Канта и Фихте.

Цель природы у обоих философов понимается одинаково, она состоит в служении разуму, единственное отличие кроется в радикальности суждений и степени постулирования. У Канта такое представление о цели является проблематическим суждением, у Фихте – аподиктическим.

В этическом поле учение Фихте, хоть и родственно Канту, тем не менее, между ними кроется большое отличие в силу религиозного характера фихтевской этики. Она более человечна, полагает в своей основе не уважение к

закону, а любовь к идеалу и его отражениям в других людях. Но этика Фихте так же формальна, чужда конкретным предписаниям и акцентирована на мотиве поступка, а не его результате, как и этика Канта. Схожими являются так же позиции в отношении чувственных страстей: оба философа говорят, что их нужно подавлять. Но различен онтологический статус чувственного начала. У Канта оно подлинно существует и есть одно из начал его философии, у Фихте – это сфера иллюзий и кажимости.

Фихтевская концепция человека представляет собой возрождение человеческого достоинства, которое, по мнению самого философа, было утрачено⁷³. Человек – это высшее существо, способное достичь совершенства, его сущность определяется не замкнутостью на себе, а устремленностью к идеалу. Фихте дает человеку высшее предназначение, обожествляет сам человеческий дух, выступая с критикой церковных представлений о первородном грехе и несовершенстве человеческой природы. Фихтевский человек глубоко социален, его заботит не только достижение собственного блаженства, но и будущее свободное и разумное состояние всего человечества. Возможности достижения этих состояний Фихте находит в нравственности поступков и ясности мышления.

По нашему убеждению, именно учение о человеке и связанная с ним этическая концепция, являются самым важным наследием Иоганна Готлиба Фихте. Именно эта часть его философии оказалась наиболее жизнеспособной и оказала влияние на последующую философию. Однако не стоит забывать, что построение этой концепции оказалось возможным только благодаря кантовской критической философии, антропологический потенциал которой реализовал Фихте.

⁷³ «Вот то, что образ Божий – человечество – осквернен, и унижен, и втопан в грязь – и есть подлинная беда на свете» – *Фихте И. Г.* Наставления к блаженной жизни. С. 131

Список используемой литературы

Основные источники:

1. *Кант И.* Критика Чистого разума / Пер. с нем. Н.Лосского – М.: Мысль, 1994
2. *Кант И.* Критика практического разума – СПб.: Наука, 1995
3. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Критика практического разума – СПб.: Наука, 1995
4. *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. в 8-ми т. Т 5. – М.: Чоро, 1994
5. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – СПб.: Мифрил, 1993
6. *Фихте И. Г.* Первое введение в наукоучение // Соч. в 2 т. Т.1. – СПб.: Мифрил, 1993
7. *Фихте И. Г.* Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему// Соч. в 2 т. Т.1. – СПб.: Мифрил, 1993
8. *Фихте И. Г.* Несколько лекций о назначении ученого // Соч. в 2 т. Т.2. – СПб.: Мифрил, 1993
9. *Фихте И. Г.* Назначение человека // Соч. в 2 т. Т.2. – СПб.: Мифрил, 1993
10. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // Соч. в 2 т. Т.2. – СПб.: Мифрил, 1993
11. *Фихте И. Г.* Наставления к блаженной жизни / Пер. с нем., посл. и прим. А. К. Судакова. – М.: Канон+, 1997

Исследовательская литература:

12. *Ахутин А. В.* Дело философии // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005
13. *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М.: Изд-во политической литературы, 1991
14. *Бур М.* Фихте. М.: Мысль, 1965
15. *Вышеславцев Б.В.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М, 1914
16. *Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М.:Наука, 1990
17. *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М.:Мысль, 1979
18. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1994. Кн. 3
19. *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М.:Рольф, 2001

20. *Другач Т. Б.* Проблема единства теории и практики немецкой классической философии (И. Кант., И. Г. Фихте). М.: Наука, 1986
21. *Другач Т. Б.* Человек в системе философии И. Г. Фихте // *Философский журнал.* 2015. Т. 8. №3. С. 92–107
22. *Евлампиев И. И.* Великая книга о великом мыслителе. Книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» и проблема понимания истории европейской философии // *Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А. И. Алешина.* – М., 2013. С. 43-95
23. *Евлампиев И. И.* И. Г. Фихте о христианстве и его исторической судьбе // *Verbum.* Вып. 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2013. С. 132-157
24. *Евлампиев И. И.* Влияние позднего религиозно-философского учения И. Г. Фихте на философские взгляды Ф. Достоевского // *Вестник РХГА.* 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 113–125
25. *Евлампиев И. И.* Влияние позднего религиозно-философского учения И. Г. Фихте на философские взгляды Ф. Ницше // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке.* 2014. № 3. С. 51-62
26. *Иваненко А. А.* Идея «Я» у Иоганна Готлиба Фихте // *Универсум платоновской мысли: Платонизм и античная психология: Матер. VIII Платоновской конференции 23 — 24 июня 2000 г.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 122-128
27. *Иваненко А. А.* Наукоучение как метод культурологических исследований (И. Г. Фихте) // *Вестник молодых ученых.* 2004. № 7 (Сер. Культурология и искусствоведение, 2004. № С. 11-15
28. *Иваненко А. А.* Философия как наукоучение: Генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте – СПб.: Владимир Даль, 2012
29. *Ильин И. А.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего (опыт систематического анализа) // *Вопросы философии и психологии.* 1912. Кн. 111. С. 1 -40; Кн. 112. С. 290-345
30. *Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести // *Вопросы философии и психологии.* 1914. Кн. 122. С. 165 – 185
31. *Кант И.* Заявление по поводу наукоучения Фихте // *Собр. соч. в 8 т. Т. 8–* М.: Чоро, 1994
32. *Колесников А. С.* Фихтевская идея трансцендентальной субъективности и духовные ценности // *Философия Фихте в России.* Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 1996. С. 81-84
33. *Кулатин Б. В.* Специфика «Я» и «Не-Я»: концептуальные основания бытийственности // *Вестник ВолГУ. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии.* 2010. №7-12 С.132-136

34. *Ланц Г. Э.* Бытие и знание в философии Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 227 - 282.
35. *Ланц Г. Э. И. Г. Фихте* // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 65-120
36. *Лопатин Л. М.* Общее мирозерцание Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 120-142
37. *Ойзерман Т. И.* Философия Фихте. М.: Знание, 1962
38. *Пушкарёва М. А., Сафонова О. В.* Роль философии в духовной жизни человека в контексте учения И. Г. Фихте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. №12-3 (26) С.157-160
39. *Хёсле В.* Трансцендентальная прагматика как фихтевская интерсубъективность // Духовность: традиции и проблемы: Межвузовский научный сборник. Уфа: Башкирский ун-т, 1991. С 31 -37
40. *Хёсле В.* Трансцендентальная прагматика фихтевской интерсубъективности // Фихте и конец XX в.: «Я» и «не-Я». Уфа, 1992. С 22-29
41. *Фишер К.* История новой философии, шестой том: Фихте, его жизнь, сочинения и учение. СПб.: РХГИ, 2004
42. *Чанышев А. А.* Государство как политический инструмент социально-экономического освобождения человека (политическая теория Фихте) // Вестник МГИМО. 2010. №4 С.245-254
43. *Шевченко И. В.* Предмет и метод философии в наукоучении И. Г. Фихте // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. №1 С.214-215
44. *Яковенко Б. В.* Жизнь и сочинения Иоганна Готлиба Фихте. СПб.: Наука, 2004
45. *Яковенко Б. В.* Основная идея теоретической философии Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 143-165
46. *Яковенко Б. В.* Наукоучение (опыт историко-систематического исследования) // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 283-351