

# Государство как политический инструмент социально-экономического освобождения человека (политическая теория Фихте).

Чанышев А.А.

---

*Одним из первых критиков противоречий «глобального» мира был Фихте. В этом смысле проблематика фихтеанской концепции остается принципиально значимой для современной политической теории. Согласно Фихте, возможность разрешения эпохальных противоречий заключена в государстве, выполняющем историческую миссию по достижению высших духовных целей и освобождению человека. В этом пункте Фихте отказывается от кантовского персонализма и переосмысливает перспективу «всемирного республиканского строя», для его позиции характерна установка на растворение индивида в органической целостности «рода», на осуществление государственного контроля над структурами социального бытия с целью их коррекции.*

---

Как известно, современный мир характеризуется фундаментальным расколом — асимметрией между странами и территориями по уровню их интеграции в мировую экономику, конкурентному потенциалу и доле выгод от экономического роста; следствием же неравномерности концентрации ресурсов и динамики развития является сегментация мирового населения, ведущая, в конечном счете, «к глобальному росту неравенства» и представляющая один из наиболее опасных вызовов современности (М.Кастельс)<sup>1</sup>. Одним из первых критиков «глобального» мира по данному основанию был Фихте, предложивший модель анализа данного и других его противоречий и политический рецепт их разрешения. В этом смысле фихтеанская концепция, — а потому и исходная для последней кантовская модель, — остаются значимыми для современной политической теории.

Фихте полагал, что возможность преодоления кризисных явлений «современной эпохи» заложена в смысловом субстрате политически суверенного государства нового времени — в «абсолютном государстве» («государстве разума»), выполняющем историческую миссию по достижению высших ис-

торических целей. Поэтому, если непосредственные цели государства изначально определяются задачами самосохранения, то одновременно государство в абсолютном отношении — это еще и своего рода инструмент, служащий средством для достижения высших целей духовного развития человека.

В этом пункте Фихте перешагивает определенный рубеж классики — своего рода «предел невозможного», обозначенный Кантом в рамках выполнения последней задачи развития «проекта Просвещения». Кантовская перспектива всемирного республиканского строя, нравственное предназначение которого заключается в «вечном мире», основывалась на установке *смысловой необходимости* поглощения и вытеснения политики, — как узко инструментальной практики отношения к человеку — моралью. В свою очередь, в политической теории это оформлялось в концепции правового государства и в соответствующем ей принципе неотчуждаемости гражданского достоинства личности<sup>2</sup>.

Фихте же исходит из факта крушения упомянутого проекта, объявляя оба этих пункта просветительской программы неосуществленными, проваленными, и концентрирует внимание на *объективных*

---

Чанышев Александр Арсеньевич — профессор Кафедры политической теории, кандидат философских наук, email: chinishev@bk.ru

экономических и социально-политических *причинах* такого результата. В целом, центром тяжести политико-правовой концепции Фихте остается *проблема свободы*, как это и было в политической мысли Просвещения и у Канта. Философ вместе с тем не ограничивается анализом одних только формально-правовых оснований свободы и политических условий ее реализации — в их связности с моральной автономией индивида. Он «открывает» социальное и экономическое измерение свободы и, по сути, ставит проблему ее укорененности не только в личном произволе отдельного человека, но и в intersубъективных порядках взаимодействия людей.

Однако Фихте — рубежный мыслитель еще по одному основанию. Он — ради преодоления фрагментации социокультурного бытия, — апеллирует к эпохально-исторической необходимости растворения личности (как он полагает, искаженно предстающей в настоящее время в качестве изолированно-эгоцентричного индивида) в *органической целостности рода*. И тем самым он принципиально отказывается от концепции нравственной автономии человека, служившей у Канта основанием всей его политико-правовой концепции<sup>3</sup>. Иными словами, принципиально значимым мотивом для Фихте становится характерная установка на *деперсонализацию* социокультурной и политической коммуникации, что создает теоретические «условия возможности» для решительного поворота от либеральной позиции к обоснованию необходимости осуществления государством политики *обобществления* человеческих отношений, отношений собственности прежде всего.

Он обосновывает тезис о возможности и необходимости использования государственной власти для достраивания правового государства и формальной свободы до социальной «полноты», и ради этого — для тотального овладения объективными структурами общественного бытия, установления политико-инструментального контроля над ними и их коррекции. Именно в дополнении политического суверенитета государства суверенитетом экономическим, в образовании «замкнутого торгового государства» заключена, по Фихте, возможность создания условий возвращения личности в лоно «органической» тотальности рода. Достижение высших духовных целей исторического развития Фихте опосредует прямым государственным действием, предвосхищая тем самым последующие «социалистические» концепции, которым он, таким образом, пролагает дорогу.

Основная цель данной статьи — реконструкция основных моментов фихтеанской логики обоснования необходимости государственного социализма. При этом мы будем исходить из тезиса, согласно которому мета-логика теоретической модели Фихте (*этический идеализм*) построена на принципиальном сдвиге по отношению к модели кантовской — на отказе от признания нравственной и социально-политической значимости понятия «лицо» и содержательной переориентации на понятие «род»<sup>4</sup>.

## Характеристика основных черт и кризисных противоречий эпохи.

В 1806 г. в Берлине вышли в свет лекции Фихте «Основные черты современной эпохи». В этих лекциях мыслитель усматривал в настоящем пункт схождения, точку фокусировки линий предшествующего исторического развития. Поэтому главная задача осмысления истории для него заключается в том, чтобы понять современный ему исторический период, исследовать его специфический характер, показать, каковы его главные черты и то, как последние определяют все остальное содержание данной эпохи, ее *смысл и назначение*. В данной работе мы встречаемся с обновленной политической теорией, обретающей совершенно новые ориентиры, отличные от либерально-просветительских установок Фихте раннего периода.

«Современная эпоха» (третий из пяти по счету период), согласно пониманию Фихте, лежит *в самом центре всей совокупности времени*. Она «соединяет концы двух совершенно противоположных в своем принципе миров: мира темноты и мира ясности, мира принуждения и мира свободы, не принадлежа, однако, ни к одному из них»<sup>5</sup>. В представлении Фихте, из двойственности нашего мира вытекают его основные *противоречия*, анализ которых можно разделить на два уровня:

- первый — феноменология социокультурного самосознания эпохи;
- второй — описание специфики ее социальных, экономических и политических черт и анализ причин этих явлений.

Оба этих среза, однако, едины в установлении основных пороков эпохи — фрагментации личности и деконструкции социокультурной (духовной) и социально-политической коммуникации. В частности, Фихте считал существенными для *духовного содержания эпохи* следующее: в качестве генеральной черты современной эпохи Фихте выделяет, прежде всего, *индивидуализм*<sup>6</sup>. Он утверждает, что данная эпоха, избавляясь от господства разумного инстинкта (то есть от органической включенности человека в целостность традиционной общины) и не обретая (универсального) *разума* ни в какой другой форме, предоставляет индивида самому себе, заставляя его апеллировать к его собственному ограниченному *рассудку*. Поэтому для эпохи не остается ничего реального, кроме жизни личности и всего с нею связанного.

Смысл такой заслоняющей все остальное в человеческом мире личной жизни определяется, прежде всего, влечением к *самосохранению и благополучию*<sup>7</sup>. Все это порождает глубокий скептицизм гносеологического и морального толка. Универсализация позиции, согласно которой мир сводится в своем значении к источнику *средств личного существования*, провозглашает *опыт* единственным источником всякого познания: «лишь посредством

опыта могут быть познаны эти средства». Но в силу принципиальной разнородности такого опыта (в нем, например, встречаются объекты и материально-телесные, и идеальные) высшей мудростью становится сомнение, соблюдение принципиального нейтралитета — «непоколебимая беспартийность, невозможное равнодушие ко всякой истине». Овладение теоретическим богатством культуры превращается в бездуховную игру, в которой всякий тезис, а равно и его отрицание, не имеют никакого преимущественного значения, — ведь все это сведено к техническому упражнению ума для оттачивания адаптивных способностей в «будущей житейской практике»<sup>8</sup>.

В области отношения к природе господствует плоский, приземленный *утилитаризм*. Эпоха интресуется лишь «непосредственно и материально полезным, дающим жилище, одежду и пищу, дешевизной, удобствами». Высшее, до чего может подняться такого рода интерес — *мода*. Остающееся в распоряжении эпохи искусство становится поприщем для моды, суетным орудием изменчивой *роскоши*<sup>9</sup>.

Нравственность культивирует идею *разумного эгоизма*<sup>10</sup> на основе представления о человеке как об исключительно своекорыстном существе. При этом возникает извращенная мораль, превращающая единственный порок — *себялюбие* — в единственную добродетель, тогда как за единственный порок выдают то, что на самом деле является единственной добродетелью — *готовность пожертвовать собой ради целого*<sup>11</sup>. Религия скатывается в эвдемонизм, извращается до представлений о необходимых ограничениях в наслаждении, чтобы последние не превращались в свою противоположность: «Бог существует здесь только для того, чтобы заботиться о нашем благополучии ...». Все *сверхчувственное* содержание религии сводится к голой социальной функции, подчиняется единственной задаче «обуздания разнузданной черни»<sup>12</sup>.

В целом сознание эпохи глубоко *нигилистично*: «Если нет ничего, кроме чувственного существования личностей, если не существует никакой высшей жизни рода и никакого единства, то помимо опыта не может быть никакого источника познания, ибо о чувственном существовании нам, очевидно, дает знание только опыт; и именно поэтому всякий другой предполагаемый источник (и все, что будет вытекать из него) необходимо должен быть признан бредом и химерическим созданием нашего мозга, и остается лишь объяснить, каким образом фактически возможно так бредить и выделять из мозга нечто, вовсе в нем не содержащееся ...»<sup>13</sup>.

Господство утилитарно-адаптивных ориентаций в современную эпоху означает господство *рассудка*: разум и как инстинкт, и как наука всегда имеет целью жизнь рода. За этими пределами редуцированная целесообразность превращается в плоское *благоразумие*, искусство добиваться своей личной выгоды. Третья эпоха враждебна *идее*, тому «целостному

образу, каким жизнь рода проявляется в сознании и становится силой и страстью в жизни индивидуума»<sup>14</sup>. И рассудок опирается не на идеи, а на *понятия*, возникающие на основе *чувственного опыта*<sup>15</sup>. Поэтому универсальную духовную ситуацию данной эпохи определяет «стремление не признавать ничего, кроме того, что понятно»<sup>16</sup>.

В области науки это ведет к формализму и механизму, к голому, бескрылому классификаторству, к предметной разбросанности, «раздробленности», образующие, по выражению Фихте, горсть песка, в которой каждая песчинка сама по себе есть целое, соединенное со всеми остальными лишь воздухом». Данное образное сравнение может быть распространено на всю культуру эпохи, которая не обладает ни в какой мере *органическим единством* — «органическим, во всех своих частях вытекающим из одного средоточия и снова возвращающимся к нему целым»<sup>17</sup>.

Автономия личности, как один из ведущих принципов эпохи, тесно связана со *свободой мнения*, *свободой мышления*, вне зависимости от нравственного их содержания, а также от его компетентности<sup>18</sup>. Массовая коммуникация (печать) достаточно индифферентна по отношению к содержанию тиражируемых ею мнений: таково основное условие *гласности*. Все это приводит к утрате авторитета идеала, к утрате ценностной иерархии, которые необходимы в качестве несущих конструкций здания культуры.

Рассудочно-бездуховный характер третьей эпохи, составляющий ее интеллектуальный (в том числе и научный) горизонт, достигает предельно широкого распространения, определяя сам *образ мышления* этого времени; вся эпоха превращается в «военный лагерь формальной науки». Однако отсутствие духовной дисциплины, утрата соотнесенности с ценностной иерархией приводит к тому, что «данная эпоха вообще не имеет суждений о важности или истинности, а только накапливает запасы мнений». Образуя таким образом множество мнений, однако, не служит материалом для будущих суждений. Более того, эпохе свойственна своеобразная *амнезия* на основе избыточности и лоскутности простого, экстенсивного агрегирования такого сонмища ни к чему не обязывающих позиций в культуре: «очень часто уже на следующее утро после изготовления нового мнения все, в том числе и сам творец последнего, забывают о своих вчерашних мнениях».

Книгопечатание вроде бы является средством объективации и накопления на *громдном складе* вовлекаемых в социальный оборот мнений. Тем не менее, и оно принципиально не меняет ситуации: «Все обновляясь, течет этот поток литературы, и каждая новая волна теснит прежнюю до тех пор, пока в результате не сводится к нулю та цель, ради которой началось печатание ... все, что отошло в прошлое, предается забвению»<sup>19</sup>. Попыткой победить, обозреть, охватить этот гигантский и постоянно расширяющийся социокультурный макрокосм, подавляющий



своей величиной и несоразмерный возможностям интеллектуального усвоения отдельного участника процесса (информационного) обмена, являются, по мнению Фихте, критические обзоры мнений и, следовательно, периодическая литература, *журналы*, которые публикуют такого рода критику. Но и здесь обозначенный выше предельный горизонт эпохи остается непреодоленным. Критика — это всего лишь новое умножение мнений, надстраивание над исходной авторской позицией позиции автора критического обзора.

Результат такого информационного процесса, оборота мнений — *изоляция* отдельных, в том числе и истинных, действительно оригинальных достижений (правда, как считает Фихте, «в потоке времен не пропадает ничто истинно хорошее, как бы долго оно ни было замалчиваемо, игнорируемо, затираемо, — в конце концов все же придет момент, когда оно пробьет себе дорогу») и акцент на *вторичных интеллектуальных явлениях*, преимущественная фокусировка внимания на *критике*<sup>20</sup>.

Положение (массового) потребителя печатной продукции, *корпорации читателей* в социокоммуникативном пространстве третьей эпохи представляет собой зеркальное отражение позиции писателей, *редакций ученых*. Последние безостановочно пишут и пишут, первые неустанно читают, «изо всех сил стараясь как-нибудь удержаться на поверхности этого потока литературы и, как они это называют, не отставать от века». Чтение при этих условиях становится разновидностью *бездумного потребления*, основанного на своего рода *наркотической потребности*<sup>21</sup>. Особенностью такого чтения является суетливая поспешность заглывания текста *без осмысления*. Едва разделившись со старым текстом, читатель спешит обратиться к новому, чтобы затем перейти к новейшему, не давая себе отчета в том, что же он собственно читает, ибо дело это «не терпит отлагательств, а времени немного»<sup>22</sup>.

В результате действия вышеописанных факторов блокируются основополагающий, древнейший (альтернативно-дополнительный в нашем мире) коммуникативный канал — *устная речь*, происходит вырождение, деградация интеллектуальных способностей человека, утрачивается даже сам навык осмысленного чтения и слушания (восприятия смыслового единства текста и диалогического общения с такого рода смыслом в его разнообразных измерениях). Читатель, по словам Фихте, «потерян даже для устного изложения»<sup>23</sup> (то есть не может быть слушателем в подлинном смысле этого слова). Этим разрывом коммуникативного пространства обозначен смысловой предел эпохи, или граница ее обесмысливания в процессе «*вытеснения целей средствами*», как выражается Фихте<sup>24</sup>.

Таким образом, для Фихте очевидно, что установка на достижение предельной личной свободы, понимаемой как «автономизация» личности, по сути,

выражает тенденцию к предельной эгоистической обособленности человека и бездуховно-гедонистическую ориентацию культуры на удовлетворение эгоистических материальных потребностей членов общества. В социокультурном отношении данная ситуация отражает также утрату обществом *органической целостности* (историческую эрозию и деконструкцию традиционных общностей и распад связи индивида с целым, с *родом, с идеей*), обесмысливание социальных мотивов и действий; по сути дела — ситуацию *разорванной социокультурной коммуникации*, для которой характерно отсутствие универсальных ценностей и целей<sup>25</sup>.

Для социальной, экономической и политической жизни эпохи, по Фихте, характерно следующее. *Экономически ситуация* определяется институтом частной собственности, *неравенством имуществ*. Фактически речь идет об эксплуатации привилегированными слоями общества тех *сословий*, которые включены в *механическую работу* по обеспечению основных жизненных потребностей, — о присвоении привилегированным слоем результатов чужого труда. Именно поэтому *правовое равенство* формально и при фактическом неравенстве людей (различий в уровне богатства) порождает *неравенство социальных прав*, а в месте с тем и принципиальную неполноту и крушение политико-юридического идеала правового государства.

В социальном плане неравенство прав означает закрепление привилегий и господство несправедливости, а также отсутствие стабильности и прочности чьего бы то ни было положения; в экономическом — неравенство отношений собственности. Поэтому естественным состоянием современного общества, констатирует Фихте, является состояние глубокого взаимного отчуждения основных слоев общества. Одна глубокая пропасть существует в отношениях между *зажиточным и образованным средним сословием* и *привилегированными родами*. Второй разрыв социальной коммуникации существует во взаимоотношениях между *народом, или массой и имущими слоями* (то есть двумя первыми группами). Имущих масса считает «исключительно угнетателями, живущими народным потом», и любые попытки открытого контакта и уступки с их стороны вызывают в ней лишь подозрение «в искании новых выгод».

В *политической сфере* господствующим мотивом является *ненависть к старому порядку*, побуждающая проектировать принципы правовой и государственной организации на основе *бессодержательных абстракций*, вытравливая сами основания *твердой и непреклонной внешней власти*. Политические действия утрачивает свою одухотворенную связь с социальным целым, с историческими задачами времени, мельчают, превращаясь в ничтожные и судорожно-беспомощные попытки реагировать на события на основе исторических прецедентов. Они поэтому становятся (несмотря на свой либеральный

«прогрессизм») безнадежно архаичными. В *международной политике* царит «война всех против всех»: мир (как противоположность войны) — это не более чем система *неустойчиво-динамичного силового равновесия*. Общее состязание государств, их постоянная борьба за первенство образуют реальный мир международной политики, где главным аргументом является сила, используемая как для поддержания равновесия, так и для его изменения, отражающийся в политике внутренней, в той совокупности вынужденных мер, направленных на рост национальных ресурсов и предпринимаемых государством прежде всего ради самосохранения, — осуществляемых напряжением всех возможных сил, если только оно хочет сохраниться на политической карте.

Положение, однако, абсолютно не безнадежно, противоречия эпохи критичны, кризисны, но не катастрофичны: *идея* свободы исторически движется к полноте своего воплощения именно через все эти противоречия, через (диалектическое) снятие отдельных и кажущихся изолированными их сторон в логически необходимом синтезе. Поэтому чрезвычайно важно не ограничиваться простой регистрацией кризисных проявлений эпохи, но определить точку приложения наших усилий для того, чтобы сознательно направить последние в русло, соответствующее требованиям исторического прогресса.

Согласно Фихте, *государство* (и одновременно вся область политической жизни общества) является в своем изменяющемся содержании выражением *исторического прогресса*. Непрерывная политическая борьба на современной (европейской) международной арене — двигатель истории: национальное государство вынужденно и бессознательно реализует цель всемирной истории. (Фихте многократно и настойчиво подчеркивает данную мысль как одну из центральных идей своего философского осмысления политической истории). Каждое государство, способное к достижению максимально возможной высоты цивилизационного развития (становясь на время наиболее *передовым царством культуры*), необходимо выполняет — через агрессию, через экономическую и военную экспансию — культуртрегерскую миссию, приуготовляя тем самым возникновение подлинно *универсального царства культуры*.

Если более детально рассматривать логику фихтеанской историософии, то можно констатировать, что ее опорные концептуальные узлы — понятия «государство», «род», «органическое целое», «идея» — обобщенно фиксируют представление об *историческом единстве* человеческого сообщества (человечества), обнаруживая тем самым свою логическую и теоретическую связность: *род* выступает у Фихте как духовная сторона общности *человечества*; это — человечество, представленное в его предельной смысловой полноте (синтетической совокупности всех духовных достижений прошлого, настоящего и будущего), — в *идее*, определяющей *направленность*

исторического движения общества и достигающей *органической целостности* (полноценного развертывания отдельных моментов своего содержания и их высшего синтеза) в деятельности *государства*, расчищающего дорогу морали и религии.

Для демонстрации справедливости нашего утверждения обратимся к содержанию вышеперечисленных понятий у Фихте. Понятие «абсолютное государство» он определяет следующим образом: «... По своей форме [оно] есть ...искусственное учреждение, задача которого — направить все индивидуальные силы на жизнь рода и растворить их в последней, то есть дать достаточно разъясненной выше форме идеи внешнюю реализацию и выражение в индивидуумах»<sup>26</sup>. Абсолютное (идеальное) государство, как и государство реально существующее, согласно Фихте, это учреждение, действующее на человека силой внешнего принуждения. И только по отношению к тем личностям, «в которых идея расцвела своею собственной внутренней жизнью и которые не хотели бы и не желали бы ничего иного, кроме принесения своей жизни в жертву роду, не было бы нужды в принуждении, которое исчезло бы по отношению к ним. И государство оставалось бы для них лишь единством, постоянно обозревающим целое, провозглашающим и разъясняющим первую и ближайшую цель рода и указывающим добровольно действующей силе соответствующее ей место»<sup>27</sup>.

Далее, сущность абсолютного государства состоит в том, «что все индивидуальные силы направляются на жизнь рода, причем первоначально род сводится для государства к замкнутой совокупности его граждан». Отсюда вытекают два следствия — равенство граждан перед законом и одновременно полное подчинение всех без исключения сил и способностей каждого индивида государству как целому. Только такое положение дел может обеспечить полноценные *социальное равенство и справедливость*, преодолевает эгоистически-замкнутый горизонт потребностей и сознания отдельной личности и воссоединяет разобщенную совокупность индивидов в новую *органическую целостность*.

«Если бы некоторые личности вовсе не привлекались для служения общей цели, — пишет Фихте, — или же привлекались не со всеми своими силами, в противоположность остальным, то первые пользовались бы всеми выгодами соединения, не неся всех его тягот, и это было бы неравенством». И далее: «Равенство может существовать только там, где все без исключения обязаны отдавать государству все свои силы. В таком строе индивидуальность всех совершенно растворяется в роде всех; и всякий получает обратно свой вклад в совокупность общих сил увеличенным общей силою всех остальных.

Цель изолированной личности — собственное наслаждение, и своими силами она пользуется как средствами для достижения этой цели; цель рода — культура и, как условие последней, достойное материальное

существование; в государстве каждый пользуется своими силами непосредственно вовсе не для собственного наслаждения, а в целях рода, но при этом получает обратно все культурное богатство рода и, помимо того, еще достойное материальное существование. Но только не следует думать о государстве, будто оно основывается на тех или других индивидах или будто оно вообще основывается на личностях и составлено из них (это почти единственный способ, каким могут представлять себе целое обыденные философы). Государство есть отвлеченное и не сводимое к чему-либо видимому понятие. Подобно характеризованному нами роду человеческому, оно не сводится к отдельным личностям, а есть их постоянное взаимоотношение, производимое непрерывным и изменчивым трудом отдельных личностей, как они существуют в пространстве»<sup>28</sup>.

Итак, государство — это, прежде всего, не властный институт, не политическое сообщество (договорное, искусственное объединение многих индивидов), а тотальная целостность, возникающая из потребности упорядочения обмена между людьми результатами их деятельности<sup>29</sup>. Главным моментом в такого рода понимании государства является рефлексия налично-всеобщего порядка человеческой деятельности, не зависящего от отдельного индивида<sup>30</sup>; при этом встроенным ценностно-нормативным элементом концептуализации государства у Фихте является тезис о том, что цель государства состоит в моральном совершенстве человека, тогда как цель морального совершенства — достижение высшего духовного блаженства. Именно этот последний тезис и позволяет объявить, что абсолютное государство — наивысшее современное историческое прогресса, цель которого задана *идеей*<sup>31</sup> (представляющей собой, по сути, «облачение» рефлексированного «порядка деятельности» в форме его смысловой объективации).

Согласно Фихте, именно государство является в своем эпохально изменяющемся содержании каждый раз высшим итогом исторического прогресса; вместе с тем, и само развитие государства — движитель исторического развития. Поэтому на наиболее передовые государства возложена функция культуртрегерства, осуществляемая в рамках реальной политики, то есть силовыми методами. Именно таков смысл цивилизаторской функции государства как носителя высшей культуры — функции, осуществляемой в ходе «естественной войны государства с окружающей его дикостью» (насаждения культуры, подчинение порядку и закону). Ведь дикость, соприкасаясь с миром культуры, угрожает существованию последней. Поэтому, воюя с окружающей его дикостью, государство непосредственно преследует цель самосохранения. Распространение же культуры, расширение границ цивилизованного мира — не только обеспечение условий безопасности, но еще и вброс катализатора прогресса в плавильный котел истории; в истории тем самым начинает действовать «жизненное и прогрессивное начало»<sup>32</sup>.

Прогресс свободы обнаруживается, прежде всего, как переход от состояния дикости к цивилизации, связанный с подчинением отдельного индивида государственному целому ради достижения всеобщей свободы-безопасности; затем — как появление всеобщей гражданской свободы на основе равенства перед законом в правовом государстве, следующий этап — универсализация принципа равенства, распространение его на социальную сферу в *действительном государстве разума*, или подлинно правовом государстве, в котором реализована полноценная свобода, основанная на действительном (социальном) равенстве.

Прогресс свободы также выступает как достижение (на основе культивирования «добрых нравов») такой степени нравственного прогресса, когда служение общественным целям в форме радостного и свободного исполнения морального долга индивидом (свобода и необходимость совпадают) исключает необходимость внешнего политического принуждения (к этому должно быть добавлено такое условие, как установление вечного мира). В этом случае социальные мотивы растворяются в мотивах религиозных — сострадании, любви, верности, составляющих отчетливо осознаваемый человеком смысл морального закона. «Восходить в постепенном свободном развитии до такого абсолютного по своей форме государства ... есть назначение человеческого рода»<sup>33</sup>.

Этот уровень в перспективе чреват выхождением человечества за пределы физического и исторического пространства и времени (в рамках которых оно включено в сети причинно-следственных связей обусловленности природой и обществом, что проявляется как вынужденность и конечность индивидуального существования), и переходом в чисто духовную сферу покоящегося в вечности *всеединства*. Таким образом, непосредственной *целью (идеей)* нынешней исторической эпохи, согласно Фихте, является всеобщая социальная свобода; смыслом социальной свободы — свобода нравственная (область морального долга ассоциированного индивида по отношению к целому, роду); перспективным содержанием морального долга — растворение индивида в блаженной (при отсутствии какой-либо вынужденности) тотальности всеединства.

Государство *нашего времени*, согласно Фихте, то есть современное государство в наиболее развитых странах, находится в промежуточном состоянии, еще работает над завершением своей формы: «характерную черту нашего века в гражданском отношении составляет то, что теперь каждый гражданин со всеми своими силами более, чем когда-либо ранее, подчинен государству, внутренне захвачен последним и есть его орудие, и что государство стремится сделать это подчинение всеобщим и полным»; с другой стороны, характерным признаком современной государственной жизни является возникновение нового элемента политической культуры — «внутреннего проникновения гражданина государственностью»<sup>34</sup>.



Принципиальное препятствие на пути становления новой культуры — *неравенство прав*, источник социальной несправедливости и нестабильности. Ликвидация этого, по выражению Фихте, «остатка феодального строя», диктуется во внутригосударственной жизни, прежде всего, экономической необходимостью. Дело в том, что неравенство прав порождает *неэквивалентный обмен*; а этот последний, в свою очередь, препятствует государству извлекать максимально возможный хозяйственный эффект из необходимой для него практики полного использования трудовых возможностей его членов. Оно обязано, согласно словам Фихте, «постоянно и систематически отнимать и поглощать все количество сил, какое только могут дать его ... граждане»<sup>35</sup>.

Препятствие к этому — *неравенство собственности*. Неэквивалентный и непрямой (через рынок) обмен не позволяет достичь максимального эффекта, поскольку значительная часть сил работника в виде результата его труда затрачивается не на нужды государства и самого труженика, а на обслуживание привилегий имущих классов (в том числе и за пределами данного государства). Вывод: государство кровно заинтересовано в установлении равенства собственности и ликвидации рыночных отношений. Следовательно, ключ к решению хозяйственных задач государства — установление социального равенства как равенства обмена на основе равенства собственности. Данную задачу и решает *замкнутое торговое государство*<sup>36</sup>.

Замкнутое торговое государство — это в определенном смысле историческое завершение *замкнутого правового государства* (то есть суверенного государства-нации). Последнее представляет собой «замкнутую совокупность множества людей, подчиненных одним и тем же законам и одной и той же высшей принудительной власти». Торговое же государство образуется на основе *замыкания* хозяйственной жизни данного сообщества в рамках экономического обмена между собою этих, и только этих, людей<sup>37</sup>. При этом экономический суверенитет государства возникает из политико-правового его суверенитета и на основе последнего. Это значит, что экономическое замыкание государства происходит в результате политически организованных действий его центрального аппарата.

Историософский результат в виде представления об *абсолютном государстве* как о носителе высшей нравственной миссии, носителе *идеи* и средстве реализации плана свободы обращает нас к теме связи между кантовским и фихтевским идеализмом, а именно, — связи по линии наследования *нравственной телеологии* (или *этического идеализма*), на основе которой, в конечном счете, выстроена историософская логика Фихте: моральная свобода, так же как у Канта, предстает у него в качестве цели истории.

Для определения характеристик этой связи важно, прежде всего, уяснить два обстоятельства,

выявляемых мыслителем в критике эпохи, и служащих ему отправными точками в переосмыслении кантовского наследия, — на упомянутые уже не раз фрагментацию личности и деконструкцию социокультурной коммуникации. Возможность восстановления фрагментированной социокультурной коммуникации, как и понимание высших целей культуры Фихте увяжет с социализацией личности, а в рамках такого рода социализации — с преодолением ложного масштаба отъединенности индивида от органической тотальности рода, а, по сути, — с установкой на деперсонализацию, на устранение спонтанно-личностного, самопроизвольного начала в качестве опорного основания коммуникации.

Фихте прямо заявляет об этом, формулируя свое понимание нравственности («добрых нравов»): поскольку, как он утверждает, все мы *невольно* испытываем чувство морального *одобрения, удивления и уважения* примерами личной жизни, принесенной в жертву идеям (причем это чувство тем сильнее, чем более значительны жертвы), постольку можно сделать вывод, что в нашей душе содержится неискоренимый всеобщий *принцип*, согласно которому «личность должна быть приносима в жертву идее; та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий»<sup>38</sup>.

Определение сущности «добрых нравов», согласно Фихте, может быть сведено к модификации содержания кантовской дефиниции категорического императива, а именно к следующей ее разновидности: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда и как к цели»<sup>39</sup>. Фихте предлагает иную формулировку: суть добрых нравов — «в привычке признавать каждую личность (не исключая ни одной) членом человеческого рода и желании быть ею признаваемым в качестве такового, в привычке обращаться с нею, как с членом рода и желании, чтобы она также обращалась с нами»<sup>40</sup>.

В этой формуле, по сравнению с формулой Канта, кардинально переосмыслена императивная составляющая: требование, предписывающее уважать в своём собственном лице и в лице всякого другого человека представителя человечества (согласно Канту, каждый должен относиться к самому себе и к другому в соответствии с «идеей человечества как цели самой по себе»<sup>41</sup>), заменено «привычкой». Императивное содержание нравственного закона приобретает тем самым совершенно иную, вне- и надперсональную направленность (по сути, приобретает характер требования всеобще-обезличивающего равенства).

Второе, при этом весьма существенное, изменение — это замена *человечества*, с которым отдельный его представитель соотносен как лицо (иными словами, связан персонально), *человеческим родом* (связь с которым имеет обезличенный характер) и соответствующая инверсия смыслового содержания нравственной коммуникации — ее *деперсонализация* (замена уникальной неподменности *лица* растворяющим индивида в *роде* равенством, открытости — *органической* связностью).

Иными словами, если *лицо* (die Person) у Канта является исходным моментом, необходимым узлом коммуникации, а равным образом, и ее целью, то у Фихте это место занимает органическая целостность, тотальность *рода* (die Gattung), в которой и *должна быть* растворена личность (деперсонализация для Фихте есть условие восстановления коммуникативного единства, прежде всего, по социальным обстоятельствам). Требование обезличенного морального равенства в этом случае легко конвертируется у Фихте в требование равенства социального (равенства отношений собственности) и социальной справедливости (которые, в свою очередь, суть внешние проявления «идеи», промежуточные ступени и средства достижения подлинной свободы). И наоборот, социальное равенство превращается в исторический императив и коррелирует моральной справедливости.

Кант, рассматривая вопрос о моральной ценности наших действий, утверждает, что таковая в принципе *внеинструментальна*. Моральное действие не может и не должно быть подчинено никаким внешним по отношению к нравственно-доброму целям. Его ценность заключается не в последствии, которое от него ожидается, следовательно, также и не в каком-нибудь принципе действия, который нуждается в заимствовании своего побудительного начала от этого ожидаемого последствия. «Ведь ко всем этим последствиям (собственному приятному состоянию и даже содействию чужому блаженству) могли бы привести и другие причины, и для этого, следовательно, не требовалось *воли разумного существа*; между тем, в ней одной только и можно найти высшее и безусловное благо».

Поэтому не что другое, как представление о законе само по себе, «которое имеется, конечно, только у разумного существа», поскольку это представление, а не чаемый результат, является определяющим основанием воли, пишет Кант, «может явить собою то *благо*, столь предпочтительное всем другим, которое мы называем нравственным и которое присутствует уже в самом *лице*, руководящемся в действии этим представлением, а не ожидается еще только от последствия действия»<sup>42</sup>.

Обратим внимание на последнее обстоятельство, отмечаемое Кантом, — на присутствие непосредственно в самом лице источника нравственного определения поступка. Кант характеризует чистую форму законосообразности, или максиму, которая

может стать *всеобщим законом*, как то, что «доступно обычному разуму каждого человека», — и в этом смысле образует вполне реально действующий мотив морального поступка. Предлагаемое им основание морали, вполне *внятно* и потому пригодно для любого «пользователя». По Канту, все дело — в *счастливой простоте* обыденного человеческого рассудка, вооруженного *безошибочным компасом* способности к *моральной оценке*. «... Чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым, — утверждает Кант, — я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности». Мы можем легко добраться до принципа, который разум, «конечно, не представляет себе отвлеченно ..., но ... постоянно имеет в виду и употребляет как критерий в своих оценках».

Очень легко показать, утверждает он далее, «как он, с этим компасом в руках, во всех представляющихся случаях очень хорошо умеет различить, что хорошо и что дурно, что сообразно с долгом и что ему противоречит», — и поэтому вовсе не нуждается «ни в науке, ни в философии для того, чтобы знать, как следует поступать, чтобы быть честным и добрым, и даже мудрым и добродетельным». Все это — «дело каждого, даже самого обычного человека». И такое положение вещей не может не вызывать удивления перед тем, насколько такая «счастливая простота» обычного человеческого рассудка в своей практической способности к безошибочной моральной оценке превосходит способность теоретическую. В этой последней обычный разум, если он «отважится уклониться от законов опыта и чувственных восприятий, ... приходит к непонятному, впадает в прямые противоречия с самим собой, по меньшей мере, к хаосу недоверности, смутности и непостоянства»<sup>43</sup>.

Таким образом, металогику кантовской концепции коммуникации, «этический идеализм» (онтологизацию свободы как нравственного предназначения человека) определяет семантическое поле понятия «лицо» (die Person). Кант обнаруживает «свободу», или личную автономию единственно в способности человека к моральной самодерминации, в способности самостоятельного определения человеком содержания своих действий на основе самозакондательствующей воли (принципа нравственного достоинства *лица*). В данном случае персональная *свобода*, однако, не означает глухой *изолированности, замкнутости*; наоборот, она снимает объектную направленность воли, связанную с использованием *другого* и самого *себя* только как *средства*, то есть преодолевает коммуникативный разрыв, отчужденное состояние *я — ты*. Ведь речь, как известно, идет не о *произволе*, а о моральном *предназначении* (Кант противопоставляет *склонность* автономному, *формальному принципу разума*, чистому закону — как совершенно различные и основания нашей воли; соответственно противопоставляется *естественный субъект и лицо*).



Нравственный закон, чистая форма законосообразности (в форме нравственной оценки), будучи критерием и реально действующим мотивом нравственных поступков, непосредственно связывает *лицо с человечеством*. Поэтому моральная свобода у него становится непосредственным социокоммуникативным принципом, а историческое движение приобретает нравственно-осмысленную перспективу; *человек* в качестве нравственного субъекта (то есть *цели самой по себе*) непосредственно связан с социальным целым, с *человечеством* в отношении к его нравственному предназначению («царством целей»<sup>44</sup>), заключает его в себе. Причастность к моральному благу выступает здесь как неотчуждаемое персональное достояние и фундамент достоинства *каждого* лица. Кант оставляет открытым вопрос о том, каким образом будет достигнута в реальном историческом движении цель самой человеческой свободы.

Другой путь избирает Фихте и ряд последующих мыслителей «социального» направления: *социали-*

*зации ценой дегерсонизации, утраты личностью автономного статуса; рецепт Фихте по преодолению фрагментации и источника отчуждения — прямое государственное действие, которое одно только и способно принести освобождение, способно связать нынешнее состояние человека и общества с конечной исторической целью.*

**Summary:** *Fichte was one of the first critics of the “global” world. In this sense the paradigm of Fichte’s conception preserves its importance in regard to modern politico-theoretical discourse. According to Fichte, the “absolute state” contains the possibility of solving epochal contradictions; it has the historical mission of attaining higher spiritual goals and liberation of the man. In this sense Fichte rejects Kant’s personalism. His position features adjustment for the dissolution of the individual in organic entity of the genus and the state’s control over the social existence structures in order to correct them.*

#### Ключевые слова

«моральная автономия личности», социальная свобода, политическая свобода, государство, «абсолютное государство», этический идеализм, род (die Gattung), органическая целостность, «царство целей», «человечество»

#### Keywords

“moral autonomy of self”, social freedom, political freedom, state, “absolute state”, ethical idealism, genus (die Gattung), organic entity, “rule of goals”, “humanity”

#### Примечания

1. См.: Кастельс М. Глобальный капитализм и новая экономика: значение для России // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2001. С. 73.
2. О связи кантовской философии права с Просвещением по данному основанию см.: Соловьев Э.Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 223 – 230. — У Канта основанием принципа неотчуждаемости гражданского достоинства человека — вне зависимости от его социального положения — является нравственная автономия **лица**: закон признает в каждом человеке правомочное лицо в силу суверенитета автономной в моральном отношении личности; человек является в силу присущей ему нравственной автономии (способности к самопонуждению к моральным целям) самостоятельным источником правопорядка — не только в составе общности, народа (как у Руссо), но и «лично» от себя; в этом случае он выступает одновременно и как законопослушник, и как радикальный правозащитник, поскольку является существом бескорыстно, ради справедливости заинтересованным в правопорядке. — См.: Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические начала учения о праве // Кант И. Соч. В 6-и т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 247 – 255.
3. Развернутое обоснование данного тезиса можно найти в работах «кантовского цикла» Э.Ю. Соловьева. Последняя работа этого цикла наиболее полно демонстрирует внутреннюю логику немецкого мыслителя по данному основанию и интерпретирует ее (см.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 89 – 171). — Автор, в частности, анализируя содержание второй формулы категорического императива в кантовском «Основоположении к метафизике нравов» («Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как цели»), замечает следующее: видение Кантом фундаментальной ситуации человека как “атома политической жизни” подразумевает, что “естественный индивид” с его благоразумным стремлением к счастью и выгоде всегда ... стоит перед лицом подстерегающего общества-государства, собственную утилитарную энергию и проницательность которого было бы опасно недооценивать» (Соловьев Э.Ю. Указ. соч. С. 98).
4. В нем. оригинале: die Gattung (вид, порода [биол.]; род, тип, сорт); в русск. пер.: род [человеческий], человечество. Например: «Die Gattung, gerade das einzige, was da wahrhaft existiert, verwandelt sich ihm in eine bloße leere Abstraktion, die da nicht existiert, außer in dem durch die Kraft irgendeines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, außer ein aus Teilen zusammengestücktes, keineswegs aber ein in sich gerundetes organisches Ganzes» (Fichte Joh. Gottl. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters // Fichte Joh. Gottl. Werke. In 6 Bde. 4. Bd. Leipz., 1908. S. 420). — «Род, единственное, что истинно существует, превращается для этой эпохи лишь в пустую абстракцию, которая существует только в понятии отдельного индивидуума, искусственно составленном его мыслительной способностью; и такая

эпоха не имеет и не способна мыслить иного целого, кроме сложенного из частей, т. е. отнюдь не завершенного в себе, не органического целого» (Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т.2. СПб, 1993. С. 384).

5. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т.2. СПб, 1993. С. 376.
  6. См. там же. С. 380, сл.сл.
  7. Там же. С. 384.
  8. Там же. С. 387.
  9. Там же. С. 387 – 388.
  10. См. там же. С. 424.
  11. См. там же. С. 392.
  12. Там же. С. 388 – 389.
  13. Там же. С. 390.
  14. Там же. С. 424.
  15. См. там же. С. 426.
  16. Там же. С. 428.
  17. Там же. С. 431.
  18. См. там же. С. 439 – 440.
  19. См. там же.
  20. См. там же. С. 443 – 446.
  21. Там же. С. 447.
  22. Там же.
  23. Там же.
  24. См. там же. С. 461. — Ключ к пониманию генезиса духовной ситуации эпохи Фихте обнаруживает в историко-теологическом экскурсе развития христианства, предпринимаемом в VII-й лекции. Сам он говорит по этому поводу: «Историк, не умеющий при исследовании ... событий предвосхищать опыт и восполнять его пробелы предвидением, основанным на общем законе развития человечества, имеет в своих руках лишь вырванные из общей связи отрывки и никогда не поймет их, не проникшись понятием об органическом целом, к которому они принадлежат. Это применимо к истории всего нового времени, истинный принцип которого — раскрытие христианства. Что прошлое умерло и что мы, живущие над его могилой, окружены непонятным и беспорядочным натиском новых элементов, легко заметить всякому, кто только откроет свои глаза; но каковы собственно смысл и цель этого натиска, можно познать отнюдь не внешним зрением, а только внутренним чувством». — Там же. С. 546.
  25. Ср.: Чанышев А.А. Проблема ценностного и целевого единства в идеализме А.Шопенгауэра // Историко-философский ежегодник 1988. М., 1989. С. 123.
  26. Фихте И.Г. Цит. соч. С. 503 – 504.
  27. Там же. С. 504.
  28. Там же. С. 505 – 506.
  29. См. там же. С. 504.
  30. Там же. С. 508.
  31. См. там же. С. 413 – 421
  32. Там же. С.
  33. Там же. С. 508.
  34. Там же. С. 512 – 513; 571
  35. Там же. С. 569
  36. Обоснование данного тезиса дано в работе «Замкнутое торговое государство» (1800), основные идеи которого были включены в лекции «Основные черты современной эпохи» (1806).
  37. Фихте И.Г. Там же. С. 227
  38. Фихте И.Г. Там же. С. 395.
  39. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. III. М., 1997. С. 169. – Ср. в немецком оригинале: «Handle so, daß die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst». — Там же. С. 168
  40. Фихте И.Г. Цит. соч. С. 581 – 582.
  41. Кант И. Цит. соч. С. 83.
  42. Кант И. Там же. С. 84.
  43. Там же. С. 85 сл.сл., 89 – 93
  44. Так Кант обозначает фактически непротиворечивую полноту моральной коммуникации. — См. там же С. 102.
-