

УДК 1(091):17:141

**АФФЕКТ ЗАКОНА:  
ФИХТЕ О МЕСТЕ И ГРАНИЦАХ  
ЧИСТОЙ ЭТИКИ ИМПЕРАТИВА**

**А.К. Судаков<sup>1</sup>**

В своих популярных лекциях 1806 г. о религии И.Г. Фихте обсуждает пять возможных мировоззрений, во втором из которых, «точке зрения правоты», легко узнать этику закона стоического и кантианского типа. Фихте подчеркивает, что в ранние годы сам разделял это мировоззрение. Однако он приводит здесь ряд оригинальных доводов в пользу убеждения, что эта позиция, по существу, не способна дать чистую и высшую нравственную доктрину. Я рассматриваю существо этих критических доводов в контексте его поздней метафизики. Фихте утверждает, что в мировоззрении «второго типа» сам человек чувствует и понимает, уважает и любит себя только как подданный безусловного закона, поэтому патос и «аффект закона» вторгается во все оценки и мотивировки. Этот аффект нарушает чистоту беспристрастия моральной оценки в случае отступления от требований закона. «Человек закона», стоик и кантианец, не сознающий в своей совести прямых нарушений закона, может только не презирать себя, однако не может, по Фихте, положительно уважать себя: для этого пришлось бы превзойти действием требование закона. Между тем аффект самодовлеющего закона скрывает от такого человека и эту невозможность. Наконец, я показываю, что в этике стоического и кантианского типа сохраняется, согласно диагнозу Фихте, рафинированный интерес к сохранению и удовлетворению чувственной самости, а потому и представление о Боге как гаранте эмпирического счастья / блаженства. Соответственно, искомый и самим кантианцем «переворот в умонастроении» предполагает недоступный для него как такового «высший акт свободы», после которого перспектива мира как закона сменяется для субъекта перспективой Царства Духа, в которой практически преодолена «особенная самость» каждого подзаконного нравственного деятеля.

**Ключевые слова:** Кант, Фихте, закон, аффект, свобода, самость, категорический императив, уважение, нравственность, религия.

<sup>1</sup> Институт философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Поступила в редакцию: 11.05.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-3

© Судаков А.К., 2019.

**AFFECTION OF LAW:  
FICHTE ON THE PLACE AND BOUNDARIES  
OF PURE ETHICS OF THE IMPERATIVE**

**A. K. Sudakov<sup>1</sup>**

In his popular 1806 lectures on religion Fichte considered five possible worldviews in the second of which, “the standpoint of legality”, one can readily recognise the ethics of law of the Stoical and Kantian type. Fichte stresses that in his youth he himself shared this worldview. However, he hastens to adduce a series of original arguments to show that this position is essentially incapable of delivering a pure and higher moral doctrine. I examine the substance of these critical arguments in the context of his later metaphysics. Fichte maintains that in the “second type” of worldview man himself feels and understands, respects and loves himself only as a subject of unconditional law, therefore the pathos and “affection of law” pervades all his assessments and motivations. This affects the impartiality of moral assessment if the requirements of the law are diverged from. The “man of law”, the Stoic and Kantian who is not conscious of direct violations of the law, can at most not despise himself, but he cannot, according to Fichte, positively respect himself: that would require surpassing the requirement of the law through action. Meanwhile the affection of the self-sufficient law conceals even this impossibility from such a person. Finally, I show that the ethics of the Stoical and Kantian type retains, according to Fichte’s diagnosis, a refined interest in preserving and indulging the sensual self and hence the idea of God as the warrantor of empirical happiness / bliss. Accordingly, the “overturn in the state of mind” sought by the Kantian himself implies “the highest act of freedom”, which is inaccessible to him and beyond which the perspective of the world as law is replaced for the subject by the perspective of the Kingdom of the Spirit in which the “selfhood” of each moral agent is practically overcome.

**Keywords:** Kant, Fichte, law, affection, freedom, self, categorical imperative, respect, morality, religion.

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya st., Moscow, Russia, 109240.

Received: 11.05.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-3

© Sudakov A. K., 2019.

В популярных лекциях Фихте о религии, озглавленных философом «Наставление к блаженной жизни», значительное место занимает рассмотрение пяти возможных для конечного свободного существа «позиций мировоззрения», представляющих собой стадии духовного восхождения такого существа к «истинной религии»: точка зрения чувственной непосредственности, точка зрения «правоты» (права и низшей нравственности), точка зрения высшей и истинной нравственности, точка зрения религии и позиции науки (наукоучения). Только для одной из «позиций» самим автором назван ее исторический прототип и аналог: философия и этика стоицизма и кантианства, духовный тип «стойка» и «кантианца». В философии, говорит Фихте, самый удачный и последовательный пример этого мирозерцания представляет Кант вплоть до «Критики практического разума», а кроме того, автор признает, что и сам проводил этот взгляд в «Основе естественного права» и «Системе учения о нравах» — правда, только в качестве основания для философии права и обычной этики (Фихте, 1997, с. 67). И в самом деле, большая часть сказанного Фихте в этом сочинении о «второй позиции мировоззрения» представляет собой не столько положительное построение, сколько критический расчет с этическим кантианством — и со своими собственными этическими убеждениями «йенского» времени.

Вопрос о соотношении практической философии Фихте с кантовской этикой имеет уже весьма давнюю историю исследования (см., например: Metzger, 1912). В последнее время особое мнение по этому вопросу высказала Мишель Кош, заметив, что этика Фихте, хотя является «узнаваемо кантианской в своих фундаментальных убеждениях о соотношении между моральной деятельностью и моральными нормами», расходится в то же время с кантианской этикой, в частности в том, что «непосредственно предписывает субстанциальную цель, т.е. материальную самодостаточность рациональной деятельности» и является постольку разновидностью консеквенциализма (Kosch, 2013, p. 150–151). С этим мнением категорически не согласился Аллен Вуд<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> По мнению Вуда, предложенная Кош трактовка Фихте имеет целью получить «дискурсивный критерий правильного действия», а это никоим образом не входит в «повестку дня» наукоучения. Саму цель «самодостаточности» Кош трактует эмпирически упрощенно, понимая ее как то, что может быть «максимировано», — тогда как у Фихте достижение этой цели упраздняет трансцендентальные условия возможности самого конечного Я (Wood, 2016, p. 149–150). В целом, как настаивает Вуд, консеквенциалистское прочтение Фихте противоречит «духу и букве этики Фихте», одного из самых радикальных в истории сторонников деонтологической теории морали (Wood, 2016, p. 149).

Looming large in Fichte's popular lectures on religion which he himself entitled *The Way towards the Blessed Life* are five possible "standpoints in worldview"<sup>2</sup> for a finite free being, representing stages of spiritual ascent of such a being toward "true religion": the standpoint of sensual enjoyment, the standpoint of "legality" (law and lower morality), the standpoint of higher and true morality, the standpoint of religion and the standpoint of science (science of knowledge). The author identifies and names a historical prototype and analogue only for one of these "positions" and that is the philosophy and ethics of Stoicism and Kantianism, and the spiritual type of the "Stoic" and "Kantian". In philosophy, Fichte believes, the most successful and consistent instance of such a world view is presented by Kant until *The Critique of Practical Reason*, and besides the author admits to promoting the same view in the *Foundations of Natural Right* and *The System of Ethics*, albeit only as grounds for the philosophy of law and ethics (Fichte, 1849, p. 85). Indeed, most of what Fichte says in this work about "the second standpoint of viewing the world" is less a positive construction than a critical confrontation with ethical Kantianism and his own ethical convictions of the Jena period.

The investigation of the relationship between Fichte's practical philosophy and Kantian ethics has a fairly long history (cf. Metzger, 1912). More recently an opinion on the issue has been expressed by Michelle Kosch, who claims that the ethics of Fichte, while being "recognizably Kantian in its fundamental commitments about the relation between moral agency and moral norms," diverges from Kantian ethics, notably in that it "directly prescribes a substantive end, i. e. the material self-sufficiency of rational agency" and is therefore a variety of consequentialism (Kosch, 2013, pp. 150-151). This opinion was categorically challenged by Allen Wood.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> The only existing English translation of *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* dates from 1849. To ease comprehension some of the terminology has been judiciously modernised by the editor.

<sup>3</sup> Wood believes that the treatment of Fichte proposed by Kosch seeks to find "a discursive criterion of right action" which is by no means part of the agenda of his *Wissenschaftslehre*. Kosch interprets the goal of "self-sufficiency" in an empirically simplifying way as that which can be "maximize[d]," — whereas with Fichte the achievement of this goal eliminates transcendental conditions of the possibility of the finite Self (Wood, 2016, pp. 149-150). On the whole, Wood maintains, the consequentialist reading of Fichte contradicts "both the letter and the spirit of Fichte's ethics," Fichte being one of the most radical advocates of deontological theory of morality in history (Wood, 2016, p. 149).

Не говоря уже о том, что в российской литературе о Фихте, в том числе и новейшего времени, «Наставление к блаженной жизни» практически не получило отражения и отзвука, эта частная тема фихтевского «учения о мировоззрениях» также не была до сих пор затронута. Поэтому представляется интересным рассмотреть фихтевские замечания о «стоике» в контексте его философии духовного восхождения как своеобразный опыт морально-философской критики кантианской морали чистого закона свободы (отвлекаясь от вопроса о том, насколько справедлив при этом Фихте к раннему периоду *собственного* учения о нравах)<sup>3</sup>.

### Мир как объект и мир как закон

На первой позиции мировоззрения миром и реальностью признается данное в ощущении внешним чувствам (Фихте, 1997, с. 65), или «предмет внешнего чувства» (Фихте, 1997, с. 96). Если субъект такого мирозерцания чувствует себя, в нем проявляются любовь к самому себе, к той самости, которая представляется ему подлинной, утвержденность в так понятой самости и схватывание себя как именно такой самости, аффект и аффицированность этим своим бытием, т.е. чувственно воспринимаемым аспектом самости. Любовь к себе и наслаждение собою являются здесь поэтому чувственным наслаждением, чувственная мотивация воли переживается гораздо ярче интеллектуальной,

<sup>3</sup> М. Ивалдо согласен с оценкой Фихте своей ранней этики как *частичной* точки зрения на моральную философию, в которой моральный закон есть лишь упорядочивающее, а не идеально-творческое начало, обеспечивающее возможность мирного сосуществования людей (Ivaldo, 2007, p. 362). В то же время он признает «творческое продвижение “Учения о нравах” 1798 г. за рамки этической позиции Канта как со стороны обоснования, так и со стороны конкретизации» (Ivaldo, 1992, p. 55), так что отождествление самим Фихте этического кантианства со своей ранней этической доктриной приходится признать неправомерным. Впрочем, Г. Раметта, также подчеркивая несводимость ранней фихтевской этики с ее генетической дедукцией морального принципа к концепции кантовской «Критики практического разума», трактующей этот принцип как «фактум разума», полагает, что Фихте не вполне справедлив к самому себе, уподобляя «свою йенскую моральную доктрину философии категорического императива как чисто формального закона свободы» (Rametta, 2013, p. 259). Рассмотрение метафизики нравов Фихте в «Наукоучении *nova methodo*» как проекта «системы свободы», основывающейся на теории чистой воли и конструируемой в непрерывном синтезе теоретического и практического разума (Valentini, 2015), также не позволяет сводить раннюю этическую систему Фихте как одну из конкретизаций этого проекта к теории лишь формальной свободы и формального законодательства (особенно если вспомнить, что «теорию воли» мы находим у Фихте уже в «Опыте критики всякого откровения»).

In Russian literature on Fichte, including that of the most recent period, this particular topic of the Fichtean “doctrine of the views of the world” has remained untouched, not to mention the fact that *The Way towards the Blessed Life* has practically elicited no reaction or echoes. It would therefore be interesting to look at Fichte’s remarks about a “Stoic” in the context of his philosophy of spiritual ascent as an essay in moral-philosophical critique of the Kantian morality of the pure law of freedom (leaving aside the question as to what extent Fichte’s assessment of the early period of his *own* moral teaching was justifiable).<sup>4</sup>

### The World as an Object and the World as Law

In accordance with the first worldview the world and reality is what is given through sense perception (Fichte, 1849, p. 83), or “the object of external sensation” (Fichte, 1849, p. 134). If the subject of such a worldview feels himself he manifests love for the self which he considers to be genuine, adherence to the self thus understood and develops for himself as such self affection by its being, i. e. sense perception of the aspect of the self. Love for oneself and delight in oneself therefore represent sensual pleasure, sensual motivation of will is experienced far more powerfully than intellectual motivation and any thought about law as perceived necessity is merely the result of arbitrary partial choice made

<sup>4</sup> M. Ivaldo agrees with Fichte’s own assessment of his early ethics as a *partial* viewpoint on moral philosophy in which the moral law is merely an ordering and not an ideally creative principle that makes peaceful coexistence of people possible (Ivaldo, 2007, p. 362). At the same time he recognises that the Doctrine of Morals (1798) represents an advance beyond the framework of Kant’s ethical position both in terms of *grounding*, and in terms of “*specification*” (Ivaldo, 1992, p. 55), so that Fichte’s own identification of ethical Kantianism with his early ethical doctrine is ungrounded. However, G. Rametta, while also stressing that early Fichtean ethics with its genetic deduction of the moral principle cannot be reduced to the Kantian concept in the *Critique of Practical Reason*, which interprets this principle as “a factum of reason,” believes that what Fichte does is unjust to himself in likening “his Jena moral doctrine to the philosophy of categorical imperative as a purely formal law of freedom” (Rametta, 2013, p. 259). Considering Fichte’s metaphysics of morals in the *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo* as a “system of freedom” project based on the theory of pure will and constructed through continuous synthesis of theoretical and practical reason (Valentini, 2015), also precludes reducing Fichte’s early ethical system as a concretisation of this project to a theory of merely formal freedom and formal legislation (especially if one recalls that “the theory of will” is already present in Fichte’s *Attempt at a Critique of All Revelation*).

а всякая мысль о законе как мыслимой необходимости есть лишь плод произвольно-пристрастного избрания, осуществленного чувственно мотивированным существом. Поэтому закон, который признается конечным свободным существом на этой стадии, есть всегда условный закон, правило, значимость которого обусловлена той или иной потребностью и склонностью: человеком движет здесь прежде всего непосредственное чувство улучшения его органического существования (Там же), и то, что ему в наибольшей степени благоприятствует, признается за подлинное благо жизни. Там, где дело решает чувственная склонность, значимость норм также зависит от ее присутствия, а потому все практические законы имеют форму гипотетических императивов: «...представляют практическую необходимость возможного действия как средство достигнуть чего-нибудь другого, чего желают» (AA 04, S. 414; Кант, 1997, с. 123). Действия, предписанные этими законами, и сами эти законы, суть не более чем средства для целей чувственного благосостояния.

На второй позиции мировоззрения мир есть закон как мыслимая необходимость, а именно «закон порядка и равного права в системе разумных существ» (Фихте, 1997, с. 66). Это — закон для свободы разумных существ, поэтому здесь необходимо полагаются свобода и наделенные ею существа, однако лишь как субъекты закона; чувственная же мотивация, т.е. склонность, пристрастие, эстетическое благорасположение отступают на второй план. Основанием и доказательством свободы и самостоятельности человека здесь признается только обнаруживающийся в его душе нравственный закон, и только благодаря закону человек «становится чем-то сам по себе» (Фихте, 1997, с. 67). Закон есть здесь исток и корень мира, первоначальная реальность, благодаря которой начинает быть все существующее (Фихте, 1997, с. 66–67). Когда человек, достигший этой позиции, постигает сам себя, он понимает себя как субъект и исполнитель нравственного закона, закона свободы, и его подлинная самость есть для него орудие познания и исполнения закона: практический разум или воля. Любить и уважать себя он может также только как практически-разумное существо в необходимом отношении к закону. Если теперь источником закона признается сам же практический разум конечного разумного существа, то человек как исполнитель закона совершенно субстанциален и самодостаточен в своем нравственном сознании, т.е. не нуждается ни в ком и ни в чем, кроме самого себя. Человек, на этой точке зрения, «в глубочайшем корне своего бытия сам есть закон» (Фихте, 1997, с. 97).

Закон есть исток и корень бытия человека, глубинный уровень этого бытия, где оно покоится на себе, субстанциально и не нуждается ни в чем, кроме

by a sensually motivated being. Thus the law recognised by the finite free being at this stage is always a conventional law, a rule whose significance stems from this or that need or inclination; man is driven above all by an immediate sense of improvement of his own organic existence (cf. Fichte, 1849, p. 134), and what favours him most is recognised as the true blessing of life. Where sensual inclination is what really counts, the significance of norms also depends on its presence because all practical laws have the form of hypothetical imperatives: “represent the practical necessity of a possible action as a means of achieving something else that one wants” (GMS, AA 04, p. 414; Kant, 2011, p. 57). The actions prescribed by these laws, and the laws themselves are nothing more than means of achieving the goals of sensual well-being.

From the second position of worldview the world is “a Law of order and of equal rights in a system of reasonable beings” (Fichte, 1849, p. 84). It is the law for the freedom of intelligent beings because it implies freedom and beings endowed with freedom, but only as subjects of law; sensual motivation, i. e. inclination, predilection and aesthetic pleasure step into the background. The foundation and proof of the freedom and independence of man is only the moral law in his soul and “only by the law does man “become anything in himself” (Fichte, 1849, p. 85). Law is the source and root of the world, the prime reality from which springs everything that is (Fichte, 1849, p. 84). When a person who has attained this position becomes conscious of himself, he understands himself as the subject and performer of the moral law, the law of freedom, and his genuine self is for him an instrument of cognition and compliance with the law, i. e. practical reason or will. He can love and respect himself only as a practically intelligent being in the necessary relationship with the law. If the practical reason of the finite intelligent being is now recognised to be the source of the law, man as the performer of law is perfectly substantial and self-sufficient in his moral consciousness and does not need anyone or anything except himself. “Man, on this standpoint, is, in the deepest root of his being, himself the Law” (Fichte, 1849, pp. 135-136).

The law is the source and root of man’s being, the underlying level of this being where it rests on itself substantially and does not need anything but

себя, более того, даже не способно допустить и представить что-то кроме себя как самостоятельное (Там же). Будучи самодостаточен, этот изначальный закон мыслится как закон ради закона, самоцельный и отвергающий любую другую цель деятельности, кроме соблюдения упорядочивающего закона (Там же). Организованная же чувственность человека — то, что для первой позиции все определяет и направляет, субстанциально и самодостаточно, — и вообще весь чувственный мир, есть на этой позиции только третье наличное, имеющее лишь значение сферы для приложения свободной деятельности; такая деятельность не имеет смысла без объектов, и чувственный мир есть лишь совокупный объект свободы, тогда как на первой позиции совокупность этих объектов внешних чувств есть изначальная реальность. Организованная чувственность со своими склонностями, радостями и потребностями есть здесь *только третий момент* в структуре реальности, однако она тем не менее *есть*; поэтому практический закон, который здесь все собою определяет, сам определяется в миросозерцании этого рода как закон суверенного определения чувственности, принцип *долга* и принуждения, а чувственный мир — как совокупный объект принципа долга.

На этой точке зрения человек живет и действует, *укоренившись* в законе. Человек сам есть здесь закон, и в этом смысле перед нами является живой закон, чувствующий сам себя, сознающий сам себя, аффицированный сам собою закон (в ситуации, когда всякое аффицирование иным отвергается как враждебная праву и добродетели гетерономия права и морального сознания), самочувствие которого равнозначно поэтому чувству долга, а самосознание которого — сознанию практического закона для свободы, или моральному сознанию; поэтому *единственный аффект*, который признается здесь морально *действительным*, или законным, есть аффект правоты, или *аффект закона*. Человек, в самом корне своего духовного существования, есть здесь не что иное, как аффект закона, практическая устремленность и обращенность единственно на закон свободы, упорядочивающий жизнь и сознание сообщества свободных разумных существ.

Что же теперь такое этот аффект закона? На этой позиции мировоззрения он есть «абсолютный приказ, безусловное долженствование (Soll), категорический императив» (Фихте, 1997, с. 98–99). Укоренившись таким образом в законе, человек принимает всякое содержание безусловного закона как обязательное к исполнению, безотносительно к тому, что говорит о нем его непосредственная склонность, эстетический вкус, вне зависимости от схе-

itself, yet even more: it cannot even contemplate and imagine anything self-dependent except itself. Being self-sufficient, this prime law is seen as law for the sake of law, an end in itself rejecting any other goal of activity except the observance of the ordering law. On the other hand, man's organised sensibility, that which, according to the first standpoint, determines and directs everything and is substantial and self-sufficient — and the entire sensible world — is on this standpoint merely a third existent having merely the status of a sphere for free agency; such agency has no meaning without the objects, and the sensual world is but the integral object of freedom whereas in the first position the totality of these objects of external sensations is the prime reality. Organised sensibility with its inclinations, joys and needs is here *only the third element* in the structure of reality, but nevertheless it *exists*; therefore the practical law which determines everything here is itself determined in this type of worldview as the law of sovereign determination of sensibility, the principle of *duty* and coercion, and the sensible world as the total object of the principle of duty.

Man lives and acts at this standpoint *rooted* in law. Man is himself the law and in that sense it appears before us a living law conscious of itself, affected by itself (in a situation when any affection by another is rejected as heteronomy of legal and moral consciousness hostile to right and virtue), whose self-feeling therefore is synonymous with the feeling of duty and whose self-consciousness equals the consciousness of the practical law for freedom, or moral consciousness; therefore *the only affection* recognised as morally *valid* or legitimate is the affection of legality, or the *affection of law*. Man, at the very root of his spiritual existence, is nothing else than the affection of law, practical tendency to and orientation upon the law of freedom which orders the life and consciousness of the community of free intelligent beings. What, then, is the affection of law? From this standpoint it is “an absolute command, an unconditional obligation, a Categorical Imperative” (Fichte, 1849, p. 137). Having thus been embedded in the law, man accepts the content of an unconditional law as binding, irrespective of what his immediate inclination, his aesthetical taste says about it, irrespective of the schematising, i. e. incar-

матизирующей, т.е. воплощающей и опредмечивающей, деятельности его способности воображения: ничего от склонности человека, но все только от святого закона (AA 04, S. 426; Кант, 1997, с. 159). «Человек закона» слышит в себе голос безусловного долженствования именем закона. Этот голос не делает скидок и не позволяет исключений в пользу какой бы то ни было, даже самой жизненно важной, склонности и потребности, но требует только одного — исполнить долг. Постольку аффект закона есть пафос беспристрастного следования чистому принципу долга. Закон самой безусловностью своей формы «совершенно отвергает всякую любовь и склонность к тому, что приказано» (Фихте, 1997, с. 99), равно как и нерасположение, как возможные мотивы деятельности. Ты должен не потому, что ты этого хочешь, и вопреки всякому действительному хотению; если бы ты хотел этого, в долженствовании не было бы рационального смысла, и тебе нет надобности хотеть: ты категорически должен. «Химический» эксперимент моралиста Канта, выделяющего в приводимых им четырех примерах категорического императива собственно моральный момент долженствования путем исключения патологической мотивации склонностью и потребностью, и именно такие химически чистые случаи исполнения долга, признающего имеющими «настоящую моральную ценность» (AA 04, S. 398; Кант, 1997, с. 75) и «моральное содержание» максимы (AA 04, S. 397; Кант, 1997, с. 73), удостоверяют, в какой мере основное устремление его этики императива есть культура такого аффекта закона. Но для Фихте именно после «возгонки» безусловного долженствования в этике закона начинаются подлинные проблемы.

### **Моральный и фактический аффект: парадокс кантианского беспристрастия**

Человек постольку есть здесь аффект закона, поскольку его самосознание и самочувствие подчинены категорическому долженствованию и постольку у него в норме (*этически*) не должно быть и не может быть иных мотивов деятельности и выбора, кроме соответствия безусловно требовательному закону правоты. Соответствующее закону — правильно, законно, должно, *нормально*; не соответствующее — неправильно, незаконно, *ненормально*. Человек на рассматриваемой позиции весь сводится в корне его духовного бытия к *совершенно незаинтересованному* суждению о том, соответствует ли (его собственное или чье бы то ни было) действие или бездействие моральному закону или не соот-

наты и objectifying activity of his imagination: nothing from the man's inclination, but everything only from the holy law. "The man of law" hears in himself the voice of unconditional "ought" in the name of the law. This voice makes no allowances and exceptions in favour of any, even the most vital inclination or need, demanding only one thing, the performance of duty. Thus the affection of law means impartial compliance with the pure principle of duty. The law, "on account of this very categorical nature of its form, wholly rejects all love or inclination towards the thing commanded" (Fichte, 1849, p. 137), as well as dislike, as possible motives of activity. You ought not because you want it, but contrary to any real volition; if you wanted it, there would be no rational meaning to "ought" and you would have no need to want: you categorically must. The "chemical" experiment of the moral teacher Kant who separates the moral element of duty in his four examples of categorical imperative by excluding the pathological motivation by inclination or need, and recognises just and only such chemically pure cases of duty fulfilment as having "actual moral worth" (GMS, AA 04, p. 398; Kant, 2011, p. 27) and "moral content" of the maxims (GMS, AA 04, p. 397; Kant, 2011, p. 25) attests to what extent the thrust of his ethics of imperative is the culture of such affection of law. But for Fichte the real problems in the ethics of law begin precisely after the sublimation of unconditional "ought".

### **The Moral and Factual Affection: the Paradox of Kantian Impartiality**

Man here is an affection of law as far as his self-consciousness and self-perception are subordinate to the categorical ought and because normally (*ethically*) there cannot be and must not be any motives of activity and choice other than compliance with the rigorous law of legality. What corresponds to the law is right, legal, ought to be and is *normal*; what does not correspond to the law is wrong, illegal and *abnormal*. Man from this standpoint is reduced at the root of his being to a *totally disinterested* judgment on whether or not his (or anyone's) action or inaction corresponds to the moral law. Total disinterestedness of the moral judgment means its total

ветствует. Совершенная незаинтересованность морального суждения означает его совершенную независимость от личного участия, от симпатий и антипатий, идеальное хладнокровие и *apatию* во всякой самооценке и оценке других. Иными словами, человек любит себя и удовлетворен самим собой здесь настолько, насколько он исполняет чистый закон нравов; любит себя как законосообразного субъекта и доволен самим собою только в этом качестве.

Там, где человек совершенно исчезает и растворяется всей своей жизнью в этом самосознании безусловного долга, преодолевающего всякую чувственную мотивацию — положительную или отрицательную, все кончается «этим холодным и строгим долженствованием» (Фихте, 1997, с. 99) и чистым незаинтересованным приговором о соответствии или несоответствии действия закону. Так что, если только познание закона будет у данного человека достаточно чистым и верным, весьма *возможно*, что человек, рассматривая свое действие «с точки зрения воли, совершенно согласной с разумом» (AA 04, S. 424; Кант, 1997, с. 155), беспристрастно признает свое собственное, как и чужое действие не соответствующим закону и будет равно беспристрастен как к себе и своим близким, так и к совершенно чужим для его жизни и его эпохи людям и положениям. Такое беспристрастие предполагает, однако, преодоление или по меньшей мере нейтрализацию «интереса к себе самому и своей личности» (Фихте, 1997, с. 99); но дело в том, что *в действительности* этот последний интерес, «как правило», соединяется с аффектом безусловного закона и, соединяясь с ним, видоизменяется, уподобляясь по характеру этому аффекту. Самовосприятие сводится к простому приговору о соответствии действия закону, но этот приговор утрачивает должную беспристрастность. Если мы действуем вопреки закону или бездействуем там, где закон требует деятельности, мы должны презирать себя как морально недостойных деятелей; если же наше действие либо бездействие соответствует требованию закона, мы освобождаемся от этого презрения к себе, мы вправе не презирать самих себя. Но мы гораздо больше хотим чувствовать и сознавать свою сообразность закону, чем свое несоответствие ему, мы *хотим* любить и уважать себя как моральных деятелей, совершенно безотносительно к тому, есть ли у нас достаточные основания для этого, т.е. можем ли мы в самом деле в должной мере исполнить безусловный закон нравов, а это, конечно, нарушает требование беспристрастия в моральной оценке.

independence of personal involvement sympathies and antipathies, ideal equanimity and *apathy* in any assessment of oneself and others. In other words, man loves himself and is pleased with himself inasmuch as he complies with the pure moral law, loves himself as a law-abiding subject and is pleased with himself only in this capacity.

Where man totally disappears and is dissolved with his entire life in this self-consciousness of unconditional duty which overcomes any sensual motivation — positive or negative — everything ends up in “this cold and rigid commandment” (Fichte, 1849, p. 138) and in a pure and disinterested verdict on whether or not the action corresponds to the law. Thus, if a person’s cognition of the law is sufficiently pure and accurate, it is highly *probable* that a person considering his action “from the point of view of a will that entirely conforms with reason” (GMS, AA 04, p. 424; Kant, 1849, p. 77), would impartially recognise his own or another’s action as inconsistent with the law and would be equally dispassionate towards himself as towards people and situations that are totally alien to him and his time. Such impartiality, however, implies overcoming or at least neutralising “an interest for ourselves and our own personality” (Fichte, 1849, p. 138); and yet the point is that *in reality* this latter interest, “as a rule”, blends with the affection of the unconditional law and, in blending with it, is modified, becoming similar in essence to this affection. Self-perception is reduced to the bare verdict on the action’s compliance with the law, but the verdict loses its due impartiality. If we act contrary to the law or fail to act where the law demands action, we ought to despise ourselves as morally unworthy actors; if our action or inaction corresponds to the provisions of the law we are relieved of self-loathing and we have the right not to despise ourselves. But we want far more to feel and be conscious of compliance with the law than of non-compliance, we *want to* love and respect ourselves as moral actors irrespective of whether we have sufficient grounds for this, i. e. whether we have indeed been able properly to comply with the unconditional moral law, and this, of course, infringes upon the requirement of impartial moral assessment.

The drama of the situation lies in the fact that this violation does not happen due to a judgment

Драматизм положения в том, что это нарушение происходит не от суждения, выносимого «с точки зрения воли, аффицированной склонностью» (AA 04, S. 424; Кант, 1997, с. 155), и, следовательно, не от некоторого маргинального и несущественного «противления склонности предписанию разума» (Там же), как полагал Кант, но от суждения, определяемого именно волей, аффицированной моральностью, и постольку от аффекта чистого закона, которого, по условиям этической задачи, практическому Я изначально иметь не позволено, и которого оно, однако, не может не иметь, ибо оно — человек и ничто человеческое ему не чуждо. Субъект моральной оценки должен сохранять безусловную апатию, должен быть безусловно непредвзятым при суждении как о себе, так и о других; но по самим условиям морально-практической задачи он именно и не может сохранить в действительности эту апатию, остаться непредвзятым в самооценке. Нормативно должное суждение (практического разума) определяется как безусловно незаинтересованное; однако фактическое суждение оказывается неизбежно практически заинтересованным и поэтому нарушает требование полной беспристрастности. По существу, Фихте находит противоречивым ключевое для стандартной формулировки кантианской этики понятие «практического интереса» в такой моральной доктрине, которая декларирует намерение абстрагироваться при суждении о должном от всякого интереса<sup>4</sup>; однако этим его критические замечания в адрес кантианства не ограничиваются.

### Возможно ли положительное самоуважение?

Человек должен презирать себя как морально недостойного, если совесть указывает ему на несоответствие его действия или бездействия безусловному практическому закону; поэтому «человек закона» оправданно стремится возможно более полно соответствовать требованиям безусловного практического закона, чтобы не быть вынужденным «презирать себя самого перед лицом закона» (Фихте, 1997, с. 99). Между тем это все, чего последовательно и законно может желать «человек закона»: весь его идеал может сводиться лишь к тому, чтобы иметь возможность не презирать себя за недостойность; а постольку возможный для него моральный иде-

delivered “from the point of view of a will affected by inclination” (GMS, AA 04, p. 424; Kant, 2011, p. 77), and therefore not as a result of some marginal and unessential “resistance of inclination to the prescription of reason” (*ibid.*), as Kant believed, but from a judgment determined by the will affected by *morality* and therefore by the affection of pure law, which, under the terms of the ethical task, the practical Self is not permitted to have and yet which it cannot help having because it is human and nothing human is alien to it. The subject of moral assessment *must* preserve unconditional apathy, must be unconditionally unprejudiced in judging himself and others; but due to the terms of the moral-practical task he *cannot* retain apathy *in reality* and remain impartial in self-assessment. The normal judgment (of practical reason) is defined as unconditionally disinterested; however, the actual judgment ends up inevitably being practically interested and thus violates the requirement of total impartiality. In effect, Fichte finds a contradiction in the concept of “practical interest” which is crucial to the standard formulation of the Kantian ethics, in a moral doctrine which is committed to abstracting itself *from any interest*<sup>5</sup> in judging what ought to be; however, his critical remarks addressed to Kantianism do not end there.

### Is Positive Self-Respect Possible?

Man should despise himself as morally unworthy if his conscience points to the non-compliance of his action or inaction with the unconditional practical law; therefore “the man of the Law” rightly seeks to comply as much as possible with the requirement of unconditional practical law in order “not to be constrained to despise himself before the tribunal of the Law” (Fichte, 1849, p. 138). And yet this is all a “man of the Law” can consistently and legally desire; his entire ideal is summed up in *having an opportunity not to despise oneself for unworthiness*; and therefore his moral ideal can only be thoroughly *negative*. Kant, however, insists on the need for *positive respect for oneself* (and the moral law) as the criterion of moral motivation of action. Kantian respect

<sup>4</sup> Недоумение Фихте по этому поводу не лишено оснований; о понятии «интереса» в контексте этики автономии см.: (Судаков, 1998, с. 136–139).

<sup>5</sup> Fichte’s questioning of this is not ungrounded; on the concept of “interest” in the context of ethics of autonomy see further (Sudakov, 1998, pp. 136-139).



ал сугубо *отрицателен*. Кант, однако, настаивает на необходимости *положительного уважения к самому себе* (и к моральному закону) как критерия моральной мотивации действия. Кантовское уважение позитивно как «представление о ценности, которая заставляет меня поступаться себялюбием» (AA 04, S. 401 Anm.; Кант, 1997, с. 83 сн.), позитивно как внутреннее отношение к «достоинству, т.е. безусловной, несравнимой ценности» (AA 04, S. 435; Кант, 1997, с. 191) и позитивно как исход из «презрения и внутреннего отвращения к самому себе» (AA 04, S. 426; Кант, 1997, с. 159), на которое, по Канту, «человек склонности» обречен столь же безысходно, как и нарушивший заповедь «человек закона».

И вот Фихте оспаривает правомерность такого требования: согласно ему, «человек закона» «не может хотеть положительно уважать себя» (Фихте, 1997, с. 99). На началах этики закона как категорического императива для сообщества свободных существ речь может идти именно и только об *отсутствии презрения к себе*. Суждение о соответствии действия или бездействия безусловному закону свободы основано лишь на законе; посторонние закону соображения при этом совершенно устранены из поля зрения судящего разума. Поэтому Кант временами затрудняется признать нравственную личность самобытным предметом уважения: «Все уважение к лицу есть, в сущности, только уважение к закону» (AA 04, S. 402 Anm.; Кант, 1997, с. 85 сн.); но поскольку он признает «возвышенность и *достоинство*» (AA 04, S. 440; Кант, 1997, с. 203) присущими не только закону, но и исполняющему его лицу, он закономерно говорит не вообще о законе нравов, но о системе нравственных законов. Все максимы имеют форму (всеобщность правила) и материю (практическую цель действия), так что материя полноценно определена этой формой закона (AA 04, S. 436; Кант, 1997, с. 191). Все практические максимы, субъективные принципы действия, неизбежно конкретны, моральные же законы, принципы долга, кантианская этика формулирует на основе универсализации максим воли, и потому исполнение долга конкретизируется в «лице, которое исполняет все свои обязанности» (AA 04, S. 439–440; Кант, 1997, с. 203).

А потому вопрос о возможности нравственного уважения к лицу, а не только к закону определяется возможностью для лица исполнить эту систему материально определенных норм нравственности. Но закон, служащий здесь основанием, «совершенно определен» (Фихте, 1997, с. 100); это не есть чистая форма мысли, которую мы могли бы заполнять за-

is positive as “the representation of a worth that infringes on my self-love” (GMS, AA 04, p. 401n; Kant, 2001, p. 31n), as an inner attitude to “dignity, i. e. unconditional, incomparable worth” (GMS, AA 04, p. 435; Kant, 2011, p. 101), and as an escape from “self-contempt and inner loathing” (GMS, AA 04, p. 426; Kant, 2011, p. 81) to which, according to Kant, the “man of inclination” is doomed as inevitably as “the man of Law” who has violated a commandment.

Fichte challenges the validity of this requirement: he argues that “the man of Law” “by no means [is] able to respect himself, – positively” (Fichte, 1849, p. 138). According to the principles of an ethics of law as the categorical imperative for a community of free beings only a *lack of self-contempt* could be the case. The judgment on the compliance of action or inaction with the unconditional law of freedom is based solely on the law; considerations extraneous to the law are completely removed from the view of the judging reason. That is why Kant at times is at a loss to recognise the moral personality as an object of respect in its own right: “All respect for a person is actually only respect for the law” (GMS, AA 04, p. 402n; Kant, 2001, p. 31n); but as far as he grants “sublimity and *dignity*” (GMS, AA 04, p. 440; Kant, 2001, p. 109) not only to the law but also to the person that complies with the law, he speaks quite appropriately not of the moral law in general, but of a system of moral laws. All the maxims have the form (the universality of a rule) and matter (the practical aim of an action), so that matter is fully defined by this form of law (GMS, AA 04, p. 436; Kant, 2001, p. 101). All the practical maxims, subjective principles of action, are inevitably concrete, while the moral laws, the principles of duty are formulated by Kantian ethics through universalisation of the maxims of will, and therefore fulfilment of duty is made concrete “in the person who fulfills all his duties” (GMS, AA 04, pp. 439-440; Kant, 2001, p. 109).

Therefore the question of the possibility of moral respect for a person and not only for the law depends on the person being able to comply with the

тем по собственному произволу порождениями нашего воображения или плодами нашей склонности; это именно необходимое правило разума, относящееся к *определенной материи нашей воли*. В противном случае, т.е. будь закон практического разума сугубо формальным принципом, каковы правила формальной логики, мы могли бы надеяться найти на путях этической казуистики и пристального анализа обстоятельств места и образа действия основания для исключений из этого (согласно изначальной претензии, безусловного и категорически-всеобщего) закона, некую «слепую зону» для императива, находясь в которой, субъект мог бы рассчитывать на возможность положительно уважать себя, будучи здесь освобожден от предписания. Понимание безусловного императива для свободы как сугубо формального принципа, подобного принципу логики, открывает путь к претендующей на нормативное значение этической казуистике, смысл которой в поиске ситуативных этических оправданий для *отступления* от этического правила.

Напротив, конкретная этика, удерживающая специфически этический смысл формальности основоположения, позволяет сопровождать формулировку конкретного императива такой казуистикой, смысл которой может законно ограничиться поиском *возможностей применения* вполне определенного закона нравов к жизненной ситуации, представляющей, по первому впечатлению, скандал и проблему именно для так определенного закона нравов,— то есть, поиском путей не к уклонению от закона, но к соответствию ему. И кроме того, безусловный закон нравов, служащий основанием категорического императива, безусловного долженствования, именно как *полностью определенный* нравственный закон требует «всего человека», т.е. должен быть исполнен во всех сферах практической и духовной жизни человека. И многообразие принципов, через посредство которых такой закон применяется к этому многообразию сфер жизни личности и сообщества свободных лиц, дает систему конкретной этики, ориентирующуюся на полное и всестороннее определение в мысли и действительности этого безусловного правила нравов, т.е. на органическую систему практических законов.

Этой системе, как и каждому отдельному предписанию практического разума, можно или не со-

system of materially determined moral norms. But the law which is “completely determined” (Fichte, 1849, p. 139) is not a pure form of thought which we would then be able to fill at our discretion with the products of our imagination or the fruits of our inclination; it is precisely the necessary rule of reason that pertains to the *definite matter of our will*. Otherwise, if the law of practical reason were a strictly formal principle, like the rules of formal logic, we could hope, through ethical casuistry and a close analysis of the place and mode of action, to find grounds for exceptions from this purportedly unconditional and categorically universal law, a kind of “blind zone” for the imperative within which the subject could count on the possibility of respecting himself, being relieved of prescriptions. The concept of the unconditional imperative for freedom as a strictly formal principle similar to the principle of logic paves the way for ethical casuistry aimed at finding situational ethical justifications for a *departure* from the ethical rule.

By contrast, concrete ethics which retains the specifically ethical meaning of the formality of its basic principle makes it possible to accompany the formulation of a concrete imperative with a kind of casuistry whose meaning can be legitimately limited to the search for *possibilities of applying* a definite moral law to a life situation, which at first glance appears to be a scandal and a problem for the moral law thus defined, i. e. the search for ways not to evade the law, but to comply with it. Besides, the unconditional moral law which underpins the categorical imperative, the unconditional “ought,” demands, exactly as a *completely determined* moral law, “the whole man”, i. e. must be observed in all the spheres of human practical and spiritual activity. The diversity of principles through which such a law is applied to the diverse spheres of life of a person and of a community of free persons provides a system of concrete ethics oriented towards complete and comprehensive determination of this unconditional moral law in thought and in reality, i. e. an organic system of practical laws.

With that system, like with every single prescription of practical reason, we may either com-

ответствовать, или соответствовать<sup>5</sup>. В первом случае мы обречены презирать самих себя, во втором мы только не можем упрекнуть себя ни в каком упущении или нарушении и вправе не презирать себя. Но чтобы претендовать на нечто большее в этом отношении, чем простое отсутствие упреков совести в свой адрес и вследствие этого моральное право не презирать самих себя, моральный деятель должен превзойти своим действием требование закона, сделать больше, чем предписано. Между тем, как замечает здесь же Фихте, такое стремление означает по существу стремление исполнить предписанное и сверх того еще нечто, законом не предписанное. Но сделанное без предписания закона есть незаконное деяние. За совершение же незаконного «мы никак не можем положительно уважать и чтить себя как нечто превосходное» (Фихте, 1997, с. 100). С этой стороны поэтому также оказывается, что ключевое для кантианской моральной философии понятие морального уважения добродетельного человека к самому себе (и закону), по мнению Фихте, может быть в этой моральной философии, согласно ее же собственным предпосылкам, лишь сугубо отрицательным, и постольку не может выступать без видимого противоречия аксиомам моральной доктрины этого рода источником *положительных* предписаний. Даже когда разумные существа признают осуществленной всю систему органической нравственности, они могут сказать о себе только: «...мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17:10).

### Автономная этика и (не)философская теология

Таким образом, положительное моральное самоуважение Фихте признает недостижимым для конечного морального разума. Между тем при допущении, что во всякой этике безусловного закона как категорического принципа долженствования сама категорическая форма этого долженствования делает презрение к самому себе за безнравственность максимы, радикальные упреки совести за несоответствие закону тем суровее и неустрашимее, чем

<sup>5</sup> Однако уже в своей ранней системе этики Фихте обнаружил, что требование целостного соответствия всей системе практических принципов, резюмируемой в идее нравственного предназначения человека (и человечества), подразумевает требование соответствовать бесконечности, а потому нечто фактически неосуществимое: «Если положение выражают так: исполняй вообще твое определение, то в нем сразу содержится и бесконечность заданной конечной цели, ибо исполнение всего нашего определения невозможно ни в какое время» (Фихте, 2006, с. 168).

ply — or not comply.<sup>6</sup> In the former case we are doomed to despising ourselves, in the latter case we cannot accuse ourselves of any omissions or violations and have the right not to despise ourselves. However, to claim in this respect something more than mere absence of any reproaches of conscience and thus the moral right not to loathe ourselves, the moral actor must surpass by his action the requirement of the law and do more than is prescribed. Meanwhile, as Fichte hastens to note, such a wish amounts to the wish to fulfil the prescription and then something over and above it which is not prescribed by the law. But what has been done without the prescription of the law is an unlawful deed. Having performed what is unlawful, “he can never positively respect himself, nor honour himself as something excellent” (Fichte, 1849, p. 139). So, from that point of view it also turns out that the concept of the moral respect of a virtuous man for himself (and the law), which is crucial for Kantian moral philosophy, can be, in Fichte’s opinion and in accordance with its own prerequisites, only totally negative and cannot be the source of *positive prescriptions* without a visible contradiction to the axioms of this kind of moral doctrine. Even when intelligent beings claim that they have complied with the whole system of organic morality, all they can say about themselves is “We are unprofitable servants: we have done that which was our duty to do” (The Holy Bible, Luke. 17:10).

### Autonomous Ethics and (Non-)Philosophical Theology

Thus, Fichte proclaims that positive moral self-respect is unattainable for finite moral reason. Meanwhile, once assuming that in every ethic of unconditional law as the categorical principle of “ought” the categorical form of the “ought” itself makes self-loathing for immorality of the maxim,

<sup>6</sup> However, even in his early ethics system Fichte found that the requirement of total compliance with the whole system of practical principles summed up in the idea of a moral vocation of man (and of mankind), implies a requirement to comply with infinity and is therefore practically unrealisable: “If one expresses this proposition as follows, ‘fulfill your vocation *in general*,’ then the infinity of the final end that is imposed is already included in the proposition, since the fulfillment of our entire vocation is not possible in any time” (Fichte, 2005, p. 143).

с большей страстью человек привержен «аффекту закона», возникает систематически небезразличный вопрос: если для конечного практического разума признается недостижимым положительное моральное самоуважение, то что же должно произойти в «корне жизни», чтобы стало возможно, по меньшей мере, положительное моральное законодательство, коль скоро вследствие вышесказанного законодательство в форме категорических императивов само оказывается лишь некоей формой предварительной или низшей нравственности, приготовлением к живой и полной идее добродетели?

Произойти здесь должно то самое, что этическое кантианство, подразумеваемое Фихте в качестве основного адресата при обсуждении второй позиции мировоззрения, называет «переворотом в умонастроении»: преодоление аффектом закона (категорическим долженствованием) господствующего на низших позициях мировоззрения аффекта к собственной свободе и самостоятельности, устранение интереса к сохранению собственной практической самости, возвышение моральной мотивации существа над уровнем сугубо формального закона нравов, превращение этого закона из субстанции морального мира в средство и орудие его разумной организации. И выясняется это в ходе развертывания еще одного критического довода Фихте в адрес кантианства — на этот раз против понятия моральной автономии воли.

Приверженный «аффекту закона» человек устраняет в себе всякий интерес к самому себе, потому что категорический императив разума «уничтожает всякую склонность, всякую любовь и всякую потребность» (Фихте, 1997, с. 100). Человеку нужно и желательно лишь одно: возможность не презирать самого себя в моральном отношении. Ничего более он не желает, ничто больше ему не требуется. А поскольку абсолютный закон, аффект которого стал всецело господствующим в душе человека, «необходимо утверждает его совершенную свободу» (Там же), в удовлетворении этой своей единственной моральной потребности человек, будучи самозакондательным (автономным), зависит только от себя самого. Человек возвышается над всякой чувственной потребностью, нуждой и склонностью, над всем чувственным и зависимым в самом себе, а потому, утверждаясь в так понимаемом безусловном законе, человек встает выше всякого несчастья и бедствия, ибо несчастье возникает от неудовлетворенной потребности, а для нашего «человека закона» частное удовлетворение и совокупность всех таких удовлет-

radical reproaches of conscience for non-compliance with the law all the more severe and relentless, in proportion to one's passionate adherence to "the affection of the law". This throws up a systematical-ly essential question: If positive moral self-respect is recognised as unattainable for the finite practical reason, what should happen in "the root of life" to make positive moral legislation at least possible, since, in consequence of what has been said before, the legislation in the form of categorical imperatives is itself but a form of tentative or lower morality, a preparation for a real and complete idea of virtue?

What should happen is what ethical Kantianism, seen here by Fichte as the main target in discussing the second standpoint of worldview, refers to as "overturn in the state of mind": the affection of law (categorical imperative) must overcome the affection of one's own freedom and independence prevailing at the lower standpoints of worldview, eliminate the interest in preserving one's own practical self and raise a being's moral motivation above the level of the purely formal moral law, turning this law from the substance of the moral world into a means and an instrument for its reasonable organisation. This becomes clear when Fichte deploys another critical argument against Kantianism which this time targets the concept of moral autonomy of the will.

A person adhering to the "affection of law" removes in himself any interest in his self because the categorical imperative of reason "destroys all inclination, all love, and all desire" (Fichte, 1849, p. 139). Man needs and desires only one thing: the possibility not to despise himself morally. He wishes nothing more and needs nothing more. And inasmuch as an absolute law, whose affection has come to totally dominate the man's soul, "must necessarily represent him as entirely free" (*ibid.*), in meeting this one and only moral need man, being a lawgiver to himself (autonomous), depends solely on himself. Man rises above any sensual need, desire and inclination, above everything that is sensible and dependent within himself, and thus, establishing himself in the unconditional law thus understood, he rises above any misfortune and calamity, because misfortune arises from unsatisfied need and for our "man of the Law" personal satisfaction and the totality of all such satisfactions cease to be the foundation of

ворений перестает представляться опорой жизни и самочувствия. Если не нуждаться ни в чем, чего бы человек не мог обеспечить себе сам, т.е. ни в чем таком, что не стоит в необходимой связи с моральной безукоризненностью личности перед лицом абсолютного закона, то не будешь нуждаться ни в чем вне себя, и в том числе не будешь нуждаться для чувственного благоденствия в Боге, будучи сам себе «Богом, спасителем и избавителем» (Там же).

Перед нами моральное мировоззрение, в котором опорой, субстанцией и существом нравственного мира признается абсолютный закон свободы как автономии, а постольку и сама автономия как моральная самодостаточность — безукоризненно послушной всеобщему закону личности. Автономное Я в мировоззрении такого рода само становится моральной субстанцией и поэтому не нуждается уже в Боге «для своего сердца» (Фихте, 1997, с. 101): источник спасения, оправдания перед лицом святого закона нравов видится только в самой же моральной личности. Если «человек закона» бывает теоретически последовательным, продолжает Фихте, он может нуждаться в Боге для удовлетворения своей теоретической потребности (объяснения системы природы), но никак не для своей практической потребности, интереса своего сердца. Последовательный в развитии своих философских начал «человек закона» не испытывает потребности в Богопочтении. Однако на низших позициях мировоззрения человек и живет, и любит, и философствует в конечном счете как «чувственный, нуждающийся в объективном наслаждении человек» (Фихте, 1997, с. 115), а потому здесь он может как признать, так затем и отвергнуть только одно понятие о Боге: представление о нем как о справедливом, однако произвольно-своенравном распределителе совокупного чувственного удовлетворения под именем блаженства / счастья<sup>6</sup>. И если на первой позиции мировоззрения чувственное благоденствие признается в этом отношении самодостаточной целью, то на второй его

<sup>6</sup> Эта мысль Фихте заслуживает внимания: человек на «второй позиции мировоззрения» — «человек закона», — поскольку он *внутренне последователен*, может как признать, так и отвергнуть *только такого Бога* — произвольного распределителя чувственного удовлетворения. Поэтому, с позиции Фихте, кантовская этико-теология, выглядящая скандалом и парадоксом по меркам кантианской же чистой этики закона свободы (см. об этом: Судаков, 2018), есть как раз проявление стоической последовательности: ибо как стоик, так и кантианец есть, по взгляду позднего Фихте, собственно, не более, чем морализирующий «чувственный человек»; себялюбие «чувственного человека» преодолевается только на ступени «высшей и настоящей моральности» (Фихте, 1997, с. 119).

life and well-being. If you do not need anything you cannot provide yourself with, i. e. anything that is not necessarily linked with being morally impeccable in the face of the absolute law, you would not need anything outside yourself, and you would not need God to experience sensual well-being as you would be your own God, Salvation, and Redeemer (cf. Fichte, 1849, p. 139). This is a moral worldview in which the bedrock, the substance and essence of the moral world is the absolute law of freedom as autonomy, and thus autonomy itself as moral self-sufficiency scrupulously complies with the universal law of the personality.

This kind of worldview itself becomes a moral substance and does not need God “for its own heart” (Fichte, 1849, p. 141): the moral personality is the source of redemption and justification in the face of the sacred law of morals. If “a man of the Law,” Fichte goes on, is theoretically consistent, he may be wanting God to meet his theoretical need (to explain the system of nature), but not to meet any practical need or the need of his heart. “A man of the Law” who adheres to his philosophical principles consistently has no need to worship God. However, at the lower stages of worldview man lives, loves and philosophises, ultimately, as a “sensuous man who requires an objective enjoyment” (Fichte, 1849, p. 161), which is why he may both recognise and then reject only one concept of God: the idea of God as a fair yet wilful and arbitrary distributor of the total sensuous pleasure referred to as bliss/happiness.<sup>7</sup> While in accordance with the first worldview sensuous well-being is seen as an end in itself, in accordance with the second it is found appropriate to conditionate it by the morality of our *mode of action* (virtuous state of mind and/or life) as a criterion of being *worthy of happiness*.

In this case moral behaviour, i. e. inner compliance with the law, turns out to be a *means* of earn-

<sup>7</sup> This idea of Fichte deserves attention: man “in the second worldview position”, “man of the Law”, as far as he is *inwardly consistent*, may accept or reject *only such a God*, an arbitrary dispenser of sensuous pleasure. Thus, in Fichte’s frame of reference the Kantian ethical theology, which looks scandalous and paradoxical by the standards of Kantian pure ethics of the law of freedom itself (cf. Sudaков, 2018) is actually a manifestation of Stoical consistency because both the Stoic and the Kantian, according to the later Fichte, is nothing more than a moralising “sensuous man”; whose self-love is overcome only at the stage of “higher morality” (Fichte, 1849, p. 167).

считают нужным обусловить моральным образом действия (добродетелью умонастроения и / или жизни) как критерием *достоинства счастья*.

Моральный образ действия, т.е. внутренне соответствующее закону поведение оказывается в этом случае *средством* приобретения Божьего благоволения, но *целью*, как ни парадоксально и как бы это ни противоречило общему пафосу «человека закона» как моралиста, остается все же *совокупное чувственное* (мирское) *удовлетворение*, даже если при этом его благообразно переименовывают или переносят исключительно в потусторонний мир. Мировоззрение «человека закона», которое Фихте признает здесь тождественным миропониманию стоицизма, но под именем которого он метит в значительно большей степени в современную ему кантианскую мораль, отвергает, таким образом, не истинного Бога, но сверхчувственного слугу явных и тайных эвдемонистов, и сознает себя не нуждающимся в этой (именно *этой*) гипотезе. Это мировоззрение отвергает именем своего абсолютного закона, аффект которого полагает себя вправе отождествить с истинно моральным умонастроением, не подлинное учение о религии, а только теологический эвдемонизм: христианскую по видимости систему, согласно фантазии которой «христианство освятило чувственное вожделение, возложило на Бога его удовлетворение» и открыло секрет, как служить Богу, ставя конечной целью своего служения совокупное материальное удовлетворение (Фихте, 1997, с. 102).

Подобные философско-теологические построения устремлены к гарантиям «счастья, которого ищет чувственный человек» (Там же), а не блаженства, непосредственно даруемого истинной религией. Поэтому «человек закона» низвергает лишь мнимого бога чувственного человека, и в этом он прав, ибо этот предмет поклонения — отнюдь не Бог. Когда «человек закона» дополняет свое умственное деяние опровержением рассудочных «доказательств бытия Божия» в области теоретического знания, он только последователен в своем стремлении отучить разум от поиска естественных аргументов в доказательство истинной религии. Когда же он в заключение считает долгом предложить моральный аргумент в пользу истинной религии в категориях «достоинства блаженства», он, по существу, возвращается к воззрению чувственного человека, которое, казалось бы, ставил целью устранить и преодолеть «аффектом закона», культурой морали как системы заповедей: ибо цель морального устремления оказывается в этом доказательстве той же, что и у чувственного человека.

ing God's benevolence but, however paradoxical it may be and however it may contrast with the overall pathos of "the man of Law" as a moralist, *the goal* still remains the *integral sensuous* (worldly) *gratification*, even if it is piously renamed or transferred to the other world. The worldview of the "man of Law", which Fichte identifies with the worldview of Stoicism but actually targets the Kantian morality which is much closer to him in time, rejects therefore not the real God, but the supersensible servant of overt and covert eudaemonists and is conscious of not needing this (precisely *this*) hypothesis. This worldview rejects, in the name of its absolute law, whose affection it claims to be identical with a genuinely moral state of mind, not the true teaching of religion, but only theological eudaemonism i. e. a system purporting to be Christian whereby, in accordance with its fantasy, "sensual desire is sanctified by means of Christianity, and the satisfaction of this desire entrusted to a God"; a system that has discovered the secret of how to serve God, setting as the final goal of this service our general material well-being (Fichte, 1849, p. 141).

Such philosophical-theological constructions seek to guarantee "the happiness which the sensuous man seeks" (Fichte, 1849, p. 142) and not the blessing directly bestowed by true religion. Therefore "the man of the Law" dismantles only this imagined god of the sensuous man, and is right in so doing, because this object of worship is not God. When "the man of the Law" complements his mental deed with refutation of intellect-born "proofs of God's existence" in the field of theoretical knowledge, he is merely consistent in his desire to turn reason away from the search for natural arguments to prove genuine religion. And when in conclusion he finds himself obliged to propose a moral argument in favour of genuine religion in terms of "worthiness of beatitude", he essentially falls back to that same worldview of the sensuous man, which he had seemingly aimed to eliminate and overcome through the "affection of the law", the culture of morality as a system of commandments; for the purpose of the moral endeavour in this proof turns out to be the same as that of the sensuous man.

Fichte believes that a "sensuous man" consistent in his thoughts and actions would rely only on himself in meeting his need for objective plea-

Последовательный в мысли и действии «чувственный человек», как думает Фихте, будет полагаться в удовлетворении своей потребности в объективном наслаждении только на самого себя: приложит все свои силы для получения искомого предмета, насладится тем, что в его власти, и воздержится от того, что препятствует его целям (Фихте, 1997, с. 115–116). Конструкции же в духе теологического эвдемонизма, по его оценке, суть плод ребяческой непоследовательности и суеверия. Таков, например, миф о том, будто объекты наслаждения находятся в распоряжении бога, и будто за услугу предоставления этих объектов в пользование «чувственному человеку» бог в свою очередь потребует от него некой ответной услуги согласно договору, документальным выражением которого являются якобы книги Писания (Фихте, 1997, с. 116). Подлинной целью «чувственного человека» остается материально определенное наслаждение, послушание же воле Божией есть для него лишь средство. Он желает чувственного удовлетворения, потому что оно определено именно так и потому что от этой его определенности он ожидает себе «благополучия». Он полагает также, что без исполнения воли Божией не сможет достичь собственного объекта своей воли — чувственного удовлетворения. Воля к чувственному удовлетворению обязывает человека иметь волю к послушанию Богу. Следовательно, подлинная и окончательная воля есть здесь воля к счастью, а воля Божия является только средством и орудием исполнения этой воли и постольку лишь «между прочим». Фихте обнаруживает в том построении, которое лежит, в частности, в основе кантовской дедукции постулата бытия Божия, фактическую гетерономию нравственной воли, фактически случайный и служебный характер богословских аргументов и выводов: если человек действительно желает добра, или воли Божией как субстанциального добра, ради него самого, эта воля должна уничтожить в нем волю к чувственному удовлетворению (Фихте, 1997, с. 116).

Преодолеть точку зрения чувственного человека, по Фихте, возможно только, если критерием подлинной нравственности признать отсутствие аффекта к собственной самостоятельности, любви к ней и веры в нее (Фихте, 1997, с. 110). Этот критерий, как пропасть, отделяет низшие две позиции возможного духовного мировоззрения, на которых этот аффект и эта любовь признаются и культивируются, от высших позиций, где они угащаются «подчинением святому закону» (Фихте, 1997, с. 102). Подходя к этой пропасти, или к этому теоретическому рубе-

sure; he would bend every effort to obtain the object sought, enjoy what is in his power and refrain from what impedes the achievement of his goals (Fichte, 1849, p. 161). He assesses constructions in the spirit of theological eudaemonism as the fruits of childish inconsistency and prejudice. A case in point is the myth that the objects of pleasure are at the disposal of God and that for making these objects available for the use of the “sensuous man” God will in turn demand a reciprocal service under the covenant whose documentary form is the Scripture. The true goal of the “sensuous man” remains materially determined pleasure, while abidance by God’s will is merely a means to that goal. He desires sensuous pleasure because it is determined in that particular way and because he expects “well-being” from that same determinate object. He also believes that without submitting to God’s will he will not be able to achieve the object of his will, i. e. sensuous pleasure. The will to sensuous pleasure obliges man to have the will to obey God. Consequently, the genuine and final will is here the will to happiness, and God’s will is merely the means and instrument of fulfilling this will and is therefore “apropos”. Fichte finds in this reasoning, which, incidentally, underpins the Kantian deduction of the postulate of God’s existence, an actual heteronomy of the moral will, an accidental and instrumental character of the theological arguments and conclusions; if man really wishes the good or God’s will as a substantial good for its own sake, this will should destroy his will for sensuous gratification (Fichte, 1849, p. 162).

The viewpoint of the sensuous man can, Fichte believes, only be overcome if the criterion of genuine morality is proclaimed to be the absence of the affection of one’s own self-dependence, love of it and faith in it (Fichte, 1849, pp. 153-154). This criterion is the abyss that separates the two lower positions of a possible spiritual worldview, where this affection and this love are recognized and cultivated, from the higher positions where they are extinguished by “subjection to a sacred Law” (Fichte, 1849, p. 142). In approaching this abyss or this theoretical frontier, the presentation of the five worldview positions is confronted with great difficulties and cannot avoid paradoxes. Only the first of these difficulties is due to the fact that the matter about to be presented is unknown to the majority of peo-

жу, изложение пятерницы позиций мировоззрения сталкивается с большими трудностями и не может избежать парадоксов. Только первое из этих затруднений обусловлено тем, что подлежащая здесь изложению материя неизвестна большинству людей третьей эпохи мирового времени «ни по собственному духовному опыту, ни понаслышке» (Фихте, 1997, с. 103). Главное возможное здесь недоразумение — не психологического, а содержательного характера: оно возникает у читателей Фихте, по представлению которых преодоление *аффекта* собственной самостоятельности, *веры* в нее и *любви* к ней предполагает преодоление и угашение *самой по себе* автономии и самостоятельности, субстанциальной свободы Я, которая была для Фихте в ранние его годы содержанием нравственного принципа, смыслом и целью нравственной деятельности, а потому и всемирной истории. И если это в самом деле так, то как относиться ко всему написанному философом до 1800 г.? А если не так, то как возможно удержать самостоятельное Я от аффекта собственной самостоятельности? Чтобы избежать в данной «кульминационной точке» столь значительных недоразумений, Фихте именно здесь обращается к выяснению метафизического статуса свободы и самостоятельности.

#### **Свобода самоистолкования, полагаемая самим Абсолютом**

Абсолютное божественное бытие в своей внутренней сущности, поскольку оно существует, дробится на пять позиций мировоззрения, но эти пять позиций взаимно исключают друг друга как господствующие в известном моменте времени, а потому эта пятерница в целом, поскольку она мыслится как наполняющая собою дрящущееся время, мыслится отнюдь не как действительная, но лишь как возможная (Там же). В отношении каждой из форм мировоззрения бытие лишь *может* быть понято таким образом, но вовсе не обязательно *должно быть* понято так. Само же единое бытие неопределенно в отношении к данному способу его понимания; реальность бытия есть в этом отношении *только возможность* (Фихте, 1997, с. 108). Самим своим существованием божественное бытие полагает, следовательно, «свободу и самостоятельность его понимания или способа, каким рефлектируют о нем» (Там же), и полагает как независимую от бытия и его внутренней сущности. Бытие *собственной своей силой* полагает *вне себя самого* свободу и самостоятельность рефлексии о себе, или истолкования себя. Абсолютное

ple of the third age of world time “either by its own spiritual experience, or even by hearsay” (Fichte, 1849, p. 145). The main possible misunderstanding is not psychological, but substantive; it arises among those readers of Fichte who believe that overcoming the *affection* of one’s own self-dependence, *faith* in and *love* of it presuppose the overcoming and extinguishing of the autonomy and independence themselves, of that substantial freedom of the I which was for Fichte in his early years the content of the moral principle, the meaning and goal of moral activity and therefore of universal history. If this is really so, what is one to make of what the philosopher wrote before 1800? And if this is not so, how can one possibly restrain a self-dependent I from the affection of its own self-dependence? To avoid such important misunderstanding at this crucial point Fichte chooses this place to address the issue of the metaphysical status of freedom and self-dependence.

#### **Freedom of Self-Interpretation Posited by the Absolute**

The Absolute existence of God is inherently divisible, inasmuch as it exists, into five worldview positions, but these five positions are mutually exclusive as they predominate at a certain point in time, so that the five positions as a whole, because they are thought of as filling the progressing time, are not contemplated as real, but as merely possible positions (*cf.* Fichte, 1849, p. 145). Being, within each particular form of worldview, just *may* be understood in this particular way, but does not necessarily *have to be* so understood. The single being itself is uncertain with respect to this method of understanding it; the reality of being is thus *only a possibility* (Fichte, 1849, p. 151). The divine being posits therefore, by its very existence, “the existence of a Freedom and Independence in the mode of its acceptance, or in the way in which it is reflected” (*ibid.*), and posits it as being independent from being and from its inner essence. Being *by its own force* posits *outside itself* freedom and independence of reflection on itself or interpretation of itself. The Absolute Being “regards itself as this Absolute Freedom and Independence in the mode of its own acceptance” (*ibid.*), as independence from its own inner being. Being posits itself as such outside itself and independently from itself. It posits itself as such,



бытие «поставляет само себя... как эту абсолютную свободу и самостоятельность понимать себя» (Там же), как независимость от своего же собственного внутреннего бытия. Бытие полагает себя как такое вне себя самого и в независимости от себя самого. Оно полагает себя как таковое, но это не значит, что оно творит нечто прежде не бывшее: оно само в известной части своей обусловленной его явлением формы и есть эта «своя собственная свобода вне себя самого» (Там же). Бытие полагает себя как свободу и самостоятельность рефлексии, значит, оно отделяет себя в бытии от себя в проявлении и существовании и, являясь и открываясь, изымает себя из себя самого и постольку умирает для себя самого, но лишь для того, чтобы возвратиться в себя, прийти к себе и воскреснуть для жизни (Там же). Свет, который есть всеобщее определение существования или сознания, обращается на самого себя, отражается или рефлектируется. Форма же рефлексии есть Я.

Таким образом, божественное бытие необходимо полагает «самостоятельное и свободное Я» как часть формы своего явления или откровения, «абсолютной формы», и это не какая-то малозначительная, пусть даже и неотъемлемая часть этой формальной определенности явления Божества, но самостоятельное и свободное Я есть «подлинная точка органического единства абсолютной формы абсолютной сущности» (Там же). Если справедливо, что «сам Бог... не может устранить... абсолютного слияния сущности с формой» (Фихте, 1997, с. 106), то и всё, что с необходимостью следует из внутренней сущности божественного бытия, не может быть угашено, упразднено и уничтожено даже самим Богом, но должно быть признано существующим «по воле Бога самого». Вывод: «Свобода достоверно и поистине существует, и она сама есть корень всякого существования»; однако, будучи *достоверной* реальностью, она не имеет *непосредственной* реальности: «реальность достигает в ней лишь возможности» (Фихте, 1997, с. 108). Итак, первый парадокс Фихте о свободе гласит: свобода есть, но она не есть предельная и непосредственная реальность, а только неотъемлемое *условие возможности реальности*.

Итак, самостоятельность и свобода Я есть неотъемлемый момент его бытия, поскольку это бытие является, т.е. существует, а в непосредственном сознании всякого бытия необходимо присутствует любовь или аффект этого бытия; поэтому, поскольку имеется непосредственное сознание самостоятельности и свободы Я как возможности его проявления во времени, постольку необходимо имеет-

but this does not mean that it creates something that was not before: "It is itself, in this portion of Form, its own Freedom external to itself" (*ibid.*). Being posits itself as freedom and independence of reflection, hence it separates itself in being from itself in manifestation and existence and, appearing and opening up, extracts itself from itself and to that extent dies for itself, but only to return into itself, come to itself and resurrect itself. Light, which is a universal definition of existence or consciousness, turns upon itself and is reflected. The form of reflection is the I.

Thus, the divine being presupposes "a free and independent I" as part of the form of its appearance or revelation, "the Absolute Form", and this is not some insignificant, even though inalienable part of this formal definiteness of the appearance of the Deity, but the free and independent I is "the peculiar organic central-point of the Absolute Form of Absolute Being" (*ibid.*). If it is true that "God himself [...] cannot throw off this absolute blending of Essence with Form" (Fichte, 1849, p. 148), then everything that necessarily follows from the inner essence of the divine being cannot be extinguished, abolished and destroyed even by God Himself, but must be recognised to be existing "by the will of God Himself." Conclusion: "Freedom does certainly and truly exist, and is itself the very root of Existence," but, being an *authentic* reality, it does not have *immediate reality*: "in it Reality proceeds only the length of Possibility" (Fichte, 1849, pp. 151-152). Thus, Fichte's first paradox on freedom reads: Freedom exists, but it is not the ultimate and immediate reality, but merely an inalienable *condition of the possibility of reality*.

Thus the self-dependence and freedom of the I is an inalienable element of its being because this being appears, i. e. exists, and the immediate consciousness of any being must include love or affection of this being; thus, inasmuch as there is an immediate consciousness of the self-dependence and freedom of the I as the possibility of its manifestation in time, there is also of necessity the affection of its self-dependence, faith in it and love for it (*cf.* Fichte, 1849, p. 152). However, *manifestation in time* is of crucial importance because manifestation is a transition from possibility to reality, actualisation, self-realisation, in other words fulfilment (Vollendung) of a possibility. Freedom of the I is merely the possibility of worldview positions, and there are only five such positions; therefore if

ся также и аффект к этой самостоятельности, вера в нее и любовь к ней (Фихте, 1997, с. 109). *Проявление во времени* есть, между тем, принципиально важный момент: ибо проявление есть переход от возможности к действительности, реализация, самоосуществление, иными словами — совершение (*Vollendung*) возможности. Свобода Я есть только возможность позиций миропонимания, а их только пять; поэтому тот, кто совершит восхождение по этой пятеричной «схеме», *совершит возможность*, переведя ее в действительность, исчерпает свою способность самореализации, «меру своей свободы» (Там же), и поэтому для него уже не остается существенной, коренной и изначальной свободы. Его «особенное Я» перестает быть субстанцией и средоточием его нравственного мира, потому что он осуществляет не свое особенное, но идеальное бытие, относительно которого его собственное существование и его собственная свобода предстают отныне как простое орудие. Нравственная деятельность на этой ступени уже не есть реализация лишь материальной свободы самости или формальной автономии субъекта морального закона — как деятельность во времени, она поднимается теперь выше той области, где это время получает наполнение от «особенного Я» или сообщества таких Я, или где конечное Я воображает себя не нуждающимся в материальном законодательстве и законодателе: поэтому свободы как возможности, к которой особенное Я могло бы испытывать аффект, «по ту сторону этого пятеричного дробления» (там же) нет. Таков второй парадокс фихтевской трактовки свободы Я: свобода как возможность самореализации есть только в отношении к пяти позициям духовной жизни в целом, но ее нет по ту сторону этой пятеричности, как и на каждой отдельной позиции мировоззрения, сторонник которой нравственно обязан быть абсолютно последователен в раскрытии ее содержания.

#### **Аффективный «корень жизни» эвдемониста и стоика / кантианца**

Конечное живое существо воспринимает себя поначалу как определенным образом оформленное, или, точнее, оформляемое рефлексией существование. Поэтому чувственный человек питает любовь к этому своему органическому существованию и верит в него как в последнюю реальность. Этой точке зрения свободы присуща определенная форма себялюбия, а именно аффект и пристрастие к своей сугубо «материальной» свободе и самосто-

anyone has completed the ascent according to this fivefold “scheme”, he has at the same time *completed the round of Possibility* and transformed it into Reality, exhausted his capacity for self-realisation, “he has exhausted his estate of Freedom” (Fichte, 1849, p. 153), and therefore for him there is no substantial, radical and primal freedom left. His “particular I” ceases to be the substance and focus of his moral world because he implements not his particular but an ideal being, with respect to which his own existence and his own freedom are now mere tools. Moral activity at this stage is no longer only a realisation of material freedom of selfhood or formal autonomy of the subject of the moral law — as activity in time it rises now above the areas where time is filled by a “particular I” or a community of such I’s, or where the finite I imagines that it has no need for any material legislation or law-maker; therefore “beyond that five-fold division” (Fichte, 1849, p. 152) there is no freedom as possibility, for which the particular I could feel an affection. Such is the second paradox of Fichte’s treatment of freedom of the I: freedom as the possibility of self-realisation exists only with regard to the five positions of spiritual life as a whole, but it does not exist beyond this five-fold division or at every specific position of worldview whose adherent has a moral obligation to be absolutely consistent in revealing its contents.

#### **The Affective “Root of Life” of the Eudaemonist and of the Stoic/Kantian**

A finite living being initially perceives itself as existence formed or rather being formed by reflection. Therefore the sensuous man experiences love for its organic existence and believes in it as the ultimate reality. This view of freedom is marked by a certain form of self-love, viz. affection and attachment to its strictly “material” freedom and self-dependence. A finite intelligent being who makes this worldview his own feels the need to maintain his existence formed in the above way. The being feels pleasure inasmuch as this need is met, which consolidates his “need of a certain and determinate Form of our Life” and accordingly the desire to meet it is “in determinate, and by means of determinate objects” (Fichte, 1849, p. 154). Because the idea of reality stops at and is consolidated on the concept of a materially self-dependent I as the subject of sen-

тельности. Конечное разумное существо, принявшее данную точку миропонимания за свою, испытывает потребность в поддержании своего, именно так оформленного, существования. Поскольку эта потребность удовлетворяется, существо испытывает наслаждение (Фихте, 1997, с. 110), и это закрепляет в нем «потребность в известном и определенном облике нашей жизни» и, соответственно, влечение к ее удовлетворению «в определенных объектах и с помощью определенных объектов» (Фихте, 1997, с. 111). Поскольку же представление о реальности останавливается и утверждается здесь на понятии о материально самостоятельном Я как субъекте чувственного удовлетворения, постольку этим же, вполне эмпирическим по характеру, понятием определяется здесь и объективное содержание этого влечения к счастью / блаженству, т.е. состав объектов, его доставляющих. А поскольку само Я понимается как чувственный субъект, оно в течение жизни постоянно изменяется, а с ним закономерно меняется также и понятие этого субъекта о счастье / блаженстве, и наконец чувственный человек убеждается, что достоверно установить, какой объект приносит надежное удовлетворение, невозможно, и вместо положительного идеала совокупного чувственного удовлетворения утверждается на идеале максимально возможного устранения чувственной боли и страдания при удовлетворении всех вообще практически достижимых потребностей. Этот идеал, впрочем, оказывается совершенно пустым и неопределенным, формальным и отвлеченным, вследствие чего, как показала история греческой этики, учитель счастья может с легкостью и без противоречий оказаться «учителем смерти».

Конечное живое существо может воспринимать себя и любить себя также и как субъект морального закона, т.е. не как чувственное органическое единство, движимое материальным себялюбием, но как всеобщую свободу и самостоятельность, способную отвлечься от этого себялюбия и действительную лишь в меру того, насколько она не стремится ни к какой цели материального удовлетворения. В таком случае оно избирает «точку зрения законосообразности», которая есть также позиция античного стоицизма и кантианства. Поскольку эта формальная свобода разума<sup>7</sup> усматривает свое достоинство в способности повиновения закону, а не в чувственной склонности, постольку это формальное

<sup>7</sup> О смысле и месте формальной свободы в ранней этической концепции Фихте см.: (Fonnesu, 1999, p. 259 – 262).

suous satisfaction the same patently empirical concept determines the objective content of the desire for happiness / bliss, i. e. the range of objects that deliver happiness. As far as the I is understood as a sensible object, it constantly changes over the course of its life, and with it changes quite naturally also the subject's notion of what constitutes happiness / bliss, so that the sensuous man eventually comes to the conclusion that it is impossible to determine which object brings durable happiness, and settles instead of a positive ideal of integral sensuous satisfaction for the ideal of maximum possible elimination of sensuous pain and suffering in meeting all his practically achievable needs. This ideal, however, turns out to be completely hollow and indeterminate, formal and abstract, in consequence of which, as the history of ancient Greek ethics has shown, the teacher of happiness can easily and seamlessly turn into "a teacher of death."

A finite living being can also perceive himself and love himself as a subject of moral law, i. e. not as a sensuous organic entity driven by material self-love, but as general freedom and self-dependence that can renounce this self-love and is valid only to the extent to which it does not seek any kind of material satisfaction. In this case it chooses the "viewpoint of conformity to the law," which is also the position of ancient Stoicism and modern Kantianism. As far as this formal freedom of the reason<sup>8</sup> sees its virtue in the ability to abide by the law and not by sensuous inclination, this formal self-consciousness of freedom and self-dependence is a sign of the "renunciation of the Sensual Will" (Fichte, 1849, p. 158) and insofar some higher form of moral consciousness. At the same time this renunciation of the sensual will rules out any moral right of the Stoic to seek happiness/bliss and achieve it and – if only this "standpoint of legality" is vivid enough within him the very need for sensuously determined happiness/bliss (Fichte, 1849, p. 156). The Stoic's freedom is formal because it does not rely on inclination; but for that same reason it is also "empty and without aim" (*ibid.*). The Stoic has to define, and in fact, to tie up, to inhibit and to tame his formal freedom; but the reason why he has to tie and tame it is precisely because, according to his own premise, his

<sup>8</sup> On the sense and significance of formal freedom in Fichte's early ethical doctrine cf. Fonnesu (1999, pp. 259-262).

самосознание свободы и самостоятельности служит признаком «отречения от воли чувственной» (Фихте, 1997, с. 113), и постольку оно есть более высокая форма нравственного сознания. Однако в то же время это отвлечение от чувственно аффицированной воли исключает для стоика всякое моральное право стремиться к счастью / блаженству и достигать его, а при достаточной живости «точки зрения правоты» — и самую потребность в чувственно определенном счастье / блаженстве (Фихте, 1997, с. 112). Свобода стоика формальна, поскольку лишена опоры на склонность; но поэтому же она «пуста и не имеет направления» (Там же). Стоик вынужден определить, а в сущности — связать, сковать и усмирить свою формальную свободу; но связывать и усмирять ее он принужден именно потому, что, по его собственной предпосылке, его нравственная свобода состоит в способности также и не повиноваться закону (иначе, как замечает сам Фихте, все кончилось бы холодным и беспристрастным приговором о законосообразности или противозаконности нашего образа действий; но стоик влюблен в свою формальную свободу и потому предпочитает быть сообразным закону, нежели законопреступником). Он хотел бы придать ей содержание и направление, но из сугубой формы закона это содержание почерпнуть невозможно, а кроме закона в моральном сознании стоического типа есть только субъективная максима, максима же эта есть порожденный чувственным себялюбием принцип: действовать в интересах утверждения «собственного бытия» субъекта закона (Там же). Поэтому «неизменно наличная воля» стоика не совпадает с «волей совершенного божественного существования» (Фихте, 1997, с. 112–113), она не совпадает даже — и не может совпасть — с практическими следствиями им самим торжественно утверждаемого аффекта закона.

Чувственное себялюбие «желает оформленной определенным образом жизни», ожидает своего удовлетворения и счастья / блаженства как совокупного удовлетворения от определенного объекта или объектов; поэтому стремление к определенной форме «собственного бытия» субъекта (будь то как чувственно-потребностного существа или же как практически-разумной личности вообще) как способности моральной деятельности, есть симптом этого чувственного себялюбия. Конечная цель чувственного человека — «его личное чувственное существование» (Фихте, 1997, с. 115), все же прочее — и в том числе формы, правила и законы, которые он готов признавать,— есть не более чем средство для

moral freedom consists in the ability not to obey the law (otherwise, as Fichte himself notes, everything would end up in a cold and impartial verdict on the legality or illegality of our mode of action; but the Stoic loves his formal freedom and prefers to be a follower rather than a breaker of the law). He would like to invest it with content and give it a direction, but the mere form of the law does not provide such content, and apart from the law the moral consciousness of the Stoic type has only the subjective maxim, which is the principle engendered by sensuous self-love: to act in order to assert the “individual Being” of the subject of law (Fichte, 1849, p. 157). Therefore the “actual will, ever present within” a Stoic, is by no means identical with the “Will of the perfect Divine Existence” (*ibid.*), it does not and even cannot coincide with the practical consequences of the affection of law which he solemnly proclaims.

Sensuous self-love “requires a Life fashioned in a particular way” (Fichte, 1849, pp. 160-161), expects satisfaction and happiness/bliss as the integral satisfaction from a certain object or objects; thus the desire of a certain form of the subject’s “individual Being,” be it as a sensuous need-driven creature or as a practically reasonable personality in general, is the ability to act morally, is a symptom of sensuous self-love. The ultimate aim of the sensuous man is “his personal sensual Existence” (Fichte, 1849, p. 160), all the rest — including the forms, rules and laws he is prepared to accept — is no more than a means of achieving this goal. The ultimate goal of the Stoic, “the man of law,” is fulfilment of the universal rational law of order and right and, while he conceives this law as strictly formal, he nevertheless thinks of himself as a rational personality in the sensible world. This view is necessary and true for him because it is contained in the necessary form. It remains even at the highest stages of spiritual life, even if love and affection toward oneself as such a personality diminish in the process of moral ascent. However, the Stoic is aware of being merely a means toward achieving a higher moral goal and to that extent partly overcomes his personal self-love: his love and affection are no longer focused on his moral personality as an autonomous subject.

The Stoic’s moral consciousness is a dramatic roadfork: he still preserves the sensibly determined

этой цели. Конечная цель стоика, «человека закона», есть исполнение всеобщего разумного закона порядка и права, и, признавая этот закон сугубо формальным, он признает в то же время самого себя самобытным разумным лицом в чувственном мире. Такое воззрение необходимо для него и истинно, ибо «заложено в необходимой форме» (Там же). Оно сохраняется и на высших ступенях духовной жизни, даже если любовь и аффект к себе как такому лицу угашается по мере духовного восхождения. Однако стоик признает себя все же только средством для достижения высшей нравственной цели и постольку отчасти преодолевает личное себялюбие: его любовь и аффект более не направлены на его нравственную личность как автономный субъект.

Нравственное сознание стоика представляет собой драматическую развилку: в нем продолжает существовать чувственно определенная воля (субъективный принцип воления), которая, как мы видели, радикально нетождественна «воле совершенного божественного существования» (Фихте 1997, с. 113), и моральный пафос стоика (и кантианца) есть безусловное долженствование привести фактическое воление в соответствие с нормативным (категорический императив). Привести же их в соответствие он может только неким особым актом воли (волевым решением); «естественным порядком» его фактическая воля не желает того, чего она должна требовать согласно закону императивной нравственности. Поэтому чувственно определенная воля самого стоика, признаваемая им лишь «низшей способностью желания», оказывается чуждой для него. С другой стороны, он устанавливает себе моральную волю как безусловный закон для фактической воли, которая испытывает естественную неохоту исполнять этот закон (Там же); поэтому ему приходится «морализировать», т.е. по существу пересоздать, преобразить эту фактическую волю, что равносильно признанию, что и способности к практическому воплощению требований императивной морали у него «естественным порядком» нет.

Наконец, стоик может утвердить над собою как закон только свою же субъективную максиму, коль скоро из всеобщей формы законосообразности самой по себе невозможно вывести материальные практические нормы. Для Фихте это, в сущности, означает, что, коль скоро все такие максимы чувственно определены, стоик с присущим ему аффектом формальной и всеобщей свободы и самостоятельности хотя уже не желает самоцельного счастья / блаженства от определенного рода объектов, но желает всё же

will (the subjective principle of volition) which, as we have seen, is emphatically not the same as “Will of the perfect Divine Existence” (Fichte, 1849, p. 157), and the moral pathos of the Stoic (and Kantian) is an unconditional duty to bring the factual volition in line with the normative one (categorical imperative). The only way he can bring them thus in line is by a specific act of will (a decision of will); “in the natural order of things” his actual will does not want what it should demand in accordance with the law of imperative morality. Therefore the sensibly determined will of the Stoic which he considers to be but “the lower faculty of desire” turns out to be alien to him. On the other hand, he sets the moral will as an unconditional law for the actual will which is naturally reluctant to obey this law (cf. Fichte, 1849, p. 157); therefore he has to “moralise”, i. e. essentially re-create and transform the factual will, which is tantamount to admitting that he has no ability to practically comply with the imperative morality “in the natural way.”

Finally, the Stoic may set only his own subjective maxim as the law for himself, as far as material practical norms cannot be derived from the general form of normality. For Fichte this means in fact that, inasmuch as all such maxims are sensibly determined, the Stoic, with his affection for formal and universal freedom and self-dependence, is, although no longer desirous of happiness/bliss as ends in themselves, does nevertheless desire certain kinds of objects and “a Life fashioned in a particular way” (Fichte, 1849, p. 161). In Stoic morality, as in the worldview of the sensuous man (though in a different form), the I as the subject of law must still “labour, by its own original self-activity, in moulding itself to the perfect Form of Reality” (Fichte, 1849, p. 153), so he still preserves the affection of his own self-dependence, the affection of the “particular I” as a worthy subject of the law of freedom, faith in and love for such a subject. An impulse towards self-dependence and the self-consciousness of freedom remain in a Stoic, and at his stage of ascent this consciousness does not deceive him, it is the truth. The Stoic suppresses his sensuous inclinations and motive, his love of the sensuous Self and his faith in its reality, but he cannot after that remain *without any affection and without any love*.

определенного рода объектов и постольку «оформленной определенным образом жизни» (Фихте, 1997, с. 115). В стоической морали, как и в миросозерцании чувственного человека (пусть и в ином облике), Я как субъект закона всё еще «должно с изначальной самодеятельностью трудиться над самосотворением себя к совершенной форме реальности» (Фихте, 1997, с. 109–110), а потому в нем всё еще сохраняется аффект собственной самостоятельности, аффект «особенного Я» как достойного субъекта закона свободы, вера в такой субъект и любовь к нему. Влечение к самостоятельности и самосознание свободы сохраняется в стойке, и на присущей ему позиции такое самосознание не обманывает его, это самосознание есть истина. Стоик подавляет в себе чувственные склонности и мотивы, любовь к чувственной самости и веру в нее как реальность, однако он не может остаться после этого без всякого аффекта и без всякой любви.

С усовершенствованием Я как свободы для него становится возможен «высший акт свободы»<sup>8</sup> (Фихте, 1997, с. 114): низшие аффект, любовь и вера исчезают<sup>9</sup>, субъект свободы перестает быть «особенным Я» в отвлеченном от божественного и абсолютного бытия существовании, т.е. перестает быть проявлением лишь своей собственной сущности, становясь чистой теофанией, а потому исчезает и сознание как материальной, так и сугубо формальной свободы и самостоятельности Я. Если бы это сознание здесь сохранялось, оно было бы теперь иллюзией и види-

<sup>8</sup> О связи этого высшего акта свободы с ключевой для Фихте идеей «назначения человека» см.: (Судаков 1997, с. 381–382).

<sup>9</sup> Здесь важно, что исчезает и преодолевается именно и только низшая любовь, но никак не низшая ступень практики как таковая. Поэтому Ивалдо, говоря о фихтевском различении второй и третьей позиций мировоззрения, подчеркивает, что как элементарная, или «низшая», нравственность, так и нравственность высшая и подлинная суть «различные формы реализации моральной практики». Соблюдение «элементарной морали» и норм права «гарантирует незаменимые предпосылки intersubъективного отношения как такового», действие же в духе закона «высшей этичности» способствует воплощению моральной идеи в ее полноте, внутренне обогащая реальность intersubъективного отношения (Ivaldo, 2002, S. 101–102). Восхождение на ступень «высшей нравственности» означает изменение «позиции мировоззрения», перемену в само- и мироистолковании, но не упразднение какого-либо момента практического духа, даже если этот момент, взятый сам по себе, служит основанием некоей вполне относительной «позиции». При таком понимании отношение второй и третьей позиции у Фихте оказывается вполне аналогичным отношению двух рубрик практических норм у Канта, а именно норм, основанных на немыслимости и нежелательности их практической противоположности соответственно («совершенных» и «несовершенных») обязанностей в терминологии XVIII в.; об этом соотношении у Канта см.: Судаков, 1998, с. 75–79).

“The highest crowning act of Freedom”<sup>9</sup> (Fichte, 1849, p. 158) becomes achievable to him as he perfects his I as freedom; the lower affection, love and faith disappear,<sup>10</sup> the subject of freedom ceases to be a “particular I” in an existence distracted from divine and absolute being, i. e. ceases to be a mere manifestation of one’s own essence, becoming a pure theophany causing the disappearance of the consciousness of both the material and the strictly formal freedom and independence of the I. If this consciousness remained, it would have been an illusion and appearance, and yet it disappears only in order to make room for higher consciousness, metaphysically genuine affection, higher love and faith. By practically eliminating his selfhood as genuine *nihil* and negation, the subject of freedom, which has thus overcome, in a genuine practical abstraction, the power of more or less refined sensuous self-love, attains “the Third standpoint in the view of the World” – the Higher Morality (Fichte, 1849, p. 159).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> On the connection between this higher act of freedom and Fichte’s crucial idea of the “destination of man” cf. Sudakov (1997, pp. 381-382).

<sup>10</sup> It is important to note that what disappears and is overcome is only the lower *love*, but not the lower stage of *practice* as such. Thus Ivaldo, speaking about Fichte’s division between the second and third worldview positions, underlines that both the elementary, or “lower” morality and the higher and genuine morality are “different forms of realisation of moral practice.” Compliance with “elementary morality” and legal norms “guarantees indispensable prerequisites of inter-subject relationship as such,” action in the spirit of the law of “higher ethics” helps to implement the moral idea completely, internally enriching the reality of inter-subject relationships (Ivaldo, 2002, pp. 101-102). The ascent to the stage of “higher morality” marks the change of the “worldview position,” the change of interpretation of the self and the world, but it does not abolish any part of the practical spirit even if that part taken by itself is a basis for a certain quite relative “position.” In this interpretation the relationship between the second and third positions in Fichte turns out to be quite analogous to the two rubrics of practical norms in Kant, that is, of norms based on an impossibility to think and to will their practical opposition respectively (“perfect” and “imperfect” duties in eighteenth-century terminology). On this relationship in Kant see Sudakov (1998, pp. 75-79).

<sup>11</sup> The prevailing opinion among researchers is that Fichte reflects on this improvement of freedom, which makes the ascent from the second to the third position possible, under considerable influence of F.H. Jacobi. The relationship between the two thinkers was of course controversial (see, for example, Giovanni, 1997, pp. 257-258, 270); However, F. Fabbianelli who studied the influence of Jacobi on the basis of his “Woldemar” formulates quite rightly: “It is precisely because the moral law does not indeed present for Jacobi the prime foundation of the entire ethical system, but turns out to be something relatively secondary, that Jacobi is capable of giving a lease of life to the highest type of morality for which the law, to use Fichte’s words, is not only an ordering, but also a creative law” (Fabbianelli, 2000, p. 191).

мостью, но лишь для того, чтобы дать место высшему сознанию, метафизически подлинному аффекту, высшей любви и вере. Практически уничтожив свою самость как подлинное *nihil* и отрицание, субъект свободы, преодолевший, таким образом, в подлинной практической абстракции власть более или менее рафинированного чувственного себялюбия, усваивает себе «третью позицию мировоззрения» — позицию высшей нравственности (Там же)<sup>10</sup>.

### Резюме

Таким образом, раскрытие смысла и содержания «второй позиции мировоззрения», «точки зрения правоты», в самом деле оказывается у Фихте в его «Наставлении к блаженной жизни» преимущественно метафизически подкрепленной полемикой с этической теорией стоического и кантианского типа. По существу, выдвигаемые философом полемические доводы служат опорами для ключевого (хотя эксплицитно и не проводимого Фихте) рассуждения о том, почему моральная теория, плененная «аффектом закона», не является и не может быть выражением подлинной и высшей нравственности, «третьей позиции мировоззрения»: невозможность в ней подлинного беспристрастия морально-практического суждения; невозможность положительного уважения субъекта безусловного закона к себе и к закону как подлинного морально-практического мотива; эмпирическая ограниченность понятия этики закона о Боге как законодателя, воля которого на пути дальнейшего духовного восхождения признается основой и истоком подлинно нравственно-ценных содержаний, и в связи с этим — неизбежное эвдемонистическое перетолкование истинной религии; в конечном же счете — сохранение в глубине и «корне жизни» стоика и кантианца рафинированного себялюбия эмпирической самости, якобы всегда и радикально способной к неповиновению верховному чистому закону, а потому в сущности неспособной открыться «воле божественного существования» и соединиться с нею в тайнике своего существования.

<sup>10</sup> Это усвершенствование свободы, делающее возможным восхождение со второй позиции на третью, Фихте, по преобладающему мнению исследователей, продумывает под немалым влиянием Ф.Г. Якоби. Отношение двух мыслителей, конечно, было весьма неоднозначно (см., напр.: Giovanni, 1997, p. 257–258, 270); тем не менее Ф. Фаббианелли, исследующий влияние Якоби на материале его «Вольдемара», справедливо утверждает: «Именно потому, что моральный закон в самом деле не представляет собою для Якоби первого основания всей этической системы, но оказывается чем-то сравнительно вторичным, Якоби способен дать жизнь морали высшего типа, для которой закон, говоря словами Фихте, есть не только употребляющийся, но творческий закон» (Fabbianelli, 2000, p. 191).

### Conclusion

Thus the explication of the “second worldview position,” “the standpoint of legality” provided in Fichte’s *The Way towards the Blessed Life* turns out to be largely a metaphysically backed polemic against the Stoical and Kantian ethical theory. The polemical conclusions put forward by Fichte provide the basis for Fichte’s (implicit but systematically crucial) reflections about why the moral theory in thrall to “the affection of law” is not and cannot express genuine and higher morality, “the third worldview position”; it cannot provide a genuinely impartial moral-practical judgment; for the subject of an unconditional law a positive respect towards himself and towards the law is as impossible as a genuine moral-practical motive; the ethics of law has only an empirically limited notion of God as lawgiver, whose will should be the basis and source of genuine morals and values on the path of human spiritual ascent, and this prompts an inevitable eudemonistic reinterpretation of true religion; and ultimately — deep down in the “root of life” — the Stoic and the Kantian preserve a refined self-love towards the empirical selfhood thought to be always and radically capable of disobeying the supreme pure law and therefore incapable of genuinely opening up to the “Will of the Divine Existence” and blending with it in the secret of its existence.

All these things combined testify, according to Fichte at that stage of his philosophical evolution, that the moral theory of the Kantian type, as seen from his philosophical and spiritual position then and there achieved, could be judged to be only a presentation of some preliminary morality, some prolegomena to pure ethics. Although it speaks about an “overturn in the state of mind” as the key and “highest crowning act of Freedom”, the real “overturn in the state of mind” lies from Fichte’s point of view outside the ethics of the pure law of freedom, because it presupposes a more radical *departure from interest* than what its adherents can demand from themselves and from others. “The Higher Morality”, according to Fichte, does not merely order and distribute the existing moral being, but creates a new world of beauty and perfection in the sensible world. For that same reason the natural gift of creating the new trumps the intel-

Все эти моменты вместе взятые свидетельствуют для Фихте на этом этапе его философского развития, что моральная теория кантианского типа с достигнутой им теперь философской и духовной позиции может быть признана лишь изложением некоей предварительной нравственности, пролегоменами к чистой этике. Хотя она и говорит о «перевороте в умонастроении» как ключевом и опорном «высшем акте свободы», однако, с точки зрения Фихте, подлинный «переворот в умонастроении» находится вне пределов этики чистого закона свободы, потому что предполагает более радикальное *отвлечение от интереса*, нежели то, какого ее приверженцы могут потребовать от себя и от других. «Высшая моральность», по Фихте, не просто упорядочивает и распределяет наличное нравственное бытие, но творит в чувственном мире новый мир красоты и совершенства. Поэтому уже естественный дар творчества нового оказывается превосходящим разумение и возможности стоика / кантианца (Фихте, 1997, с. 123) и бывает подлинно возвышенным и возвышающим дарованием лишь постольку, поскольку радость творческой деятельности отделяется от «желания внешнего продукта этой деятельности» (Фихте, 1997, с. 124), и только это отделение, по мысли Фихте, приводит человека на «точку зрения подлинной религиозности» (Фихте, 1997, с. 125). Так, только в девятом чтении «Наставления» кажущийся поначалу несущественным эпизод разговор о кантианской морали получает свой настоящий смысл в дискурсе о «блаженной жизни» в исполнении своего морально-религиозного предназначения: «Желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь,— это основной закон как высшей моральности, так и блаженной жизни» (Фихте, 1997, с. 128). И мораль стоического и кантианского типа оказывается в этом дискурсе лишь предварительной ступенью именно потому, что для того, чтобы этот собственно существенный разговор начался, собеседники должны перейти от рассуждения о законе свободы и порядка в сообществе чувственно мотивированных лиц к рассуждению о творческом законе свободы в «духовном мире разумных индивидов», стремление к воплощению которого в этом мире выражается в молитве и уповании: «Да приидет Царствие Твое» (Лк. 11:2; Фихте, 1997, с. 131).

### Список литературы

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39—275.

Судаков А. К. Абсолютная нравственность. Этика автономии и безусловный закон. М. : Эдиториал УРСС, 1998.

Судаков А. К. Иоганн Готлиб Фихте. Жизнь и философское учение // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни / пер. с нем., послесл. и примеч. А. К. Судакова. М. : Канон+, 1997. С. 324—389.

ligence and potential of the Stoic / Kantian (Fichte, 1849, p. 172) and is a genuinely lofty and ennobling gift only inasmuch as the joy of creative activity is separated from the “desires regarding the outward product of the deed” (Fichte, 1849, p. 174). Only such separation, according to Fichte, leads man to the “standpoint of True Religion” (*ibid.*). Thus, it is only in Lecture Nine of *The Way* that the discourse on Kantian morality which at first seems to be an episode of no consequence takes on its genuine meaning in the discourse about “the Blessed Life” in fulfilling one’s moral and religious vocation: “Will to be what thou oughtst to be, what thou canst be, and what therefore thou wilt be: — this is the fundamental Law, as well of the Higher Morality as of the Blessed Life” (Fichte, 1849, p. 179). The Stoical and Kantian morality is but a preliminary step in this discourse precisely because for this substantive conversation to begin the interlocutors must pass from reasoning about the law of freedom and order in a community of sensually motivated persons to the conversation about the creative law of freedom in “the Spiritual World of reasonable Individuals” (Fichte, 1849, p. 182), the quest for the embodiment of which in this world is expressed in the prayer and supplication, “Thy kingdom come” (The Holy Bible, Luke.11:2; Fichte, 1849, p. 183).

### References

The Holy Bible, 21<sup>st</sup> Century King James Version (KJ21): 1994. Gary: Deuel Enterprises.

Fabbianelli, F., 2000. Fichte e il Jacobi dello “Allwill” e del “Woldemar”. In: F. Fabbianelli, 2000. *Antropologia trascendentale e la visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*. Milano: Guerini, pp. 183-207.

Fichte, J. G., 2005. *The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Translated and edited by D. Breazeale, G. Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, J. G., 1849. *The Way towards the Blessed Life, or The Doctrine of Religion*. Translated from the German by W. Smith. London: Chapman.

Fonnesu, L., 1999. *Metamorphosen der Freiheit in Fichtes “Sittenlehre”*. *Fichte-Studien, Volume 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*. Edited by H. Girndt, J. Navarro-Peréz, M. Ivaldo, H. S. Villacañas. Amsterdam & Atlanta: Rodopi, pp. 255-272.

Giovanni, G. di, 1997. *The Early Fichte as Disciple of Jacobi*. *Fichte-Studien. Volume 9: Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre*. Edited by W.H. Schrader. Amsterdam & Atlanta: Rodopi, pp. 257-273.



Судаков А. К. Кант на пути к доказательству бытия Бога, или Один несчастный постулат // Этическая мысль. 2018. Т. 18, № 1. С. 57–65.

Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни / пер. с нем., послесл. и примеч. А.К. Судакова. М.: Канон+, 1997. С. 5-166.

Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. / пер. с нем., вступит. ст. В. В. Мурского. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 43–346.

Fabbianelli F. Fichte e il Jacobi dello «Allwill» e del «Wolde-mar» // Fabbianelli F. Antropologia trascendentale e la visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto. Milano: Guerini, 2000. P. 183–207.

Fonnesu L. Metamorphosen der Freiheit in Fichtes «Sittenlehre» // Fichte-Studien. Bd. 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo / hrsg. von H. Girndt, J. Navarro-Peréz unter Mitwirkung von M. Ivaldo, H.S. Villacañas. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1999. S. 255–272.

Giovanni G. di. The Early Fichte as Disciple of Jacobi // Fichte-Studien. Bd. 9: Anfänge und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre / hrsg. von W.H. Schrader. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1997. P. 257–273.

Ivaldo M. Libertá e ragione. L'etica di Fichte. Milano: Mursia, 1992.

Ivaldo M. Ethik der Inkarnation in J.G. Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812 // Rozum jest wolny, wolność – rozumna: Philosophische Untersuchungen über die Gegenwärtigkeit einiger Traditionen. Marek Siemek zum 60. Geburtstag. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2002. S. 101–116.

Ivaldo M. Il «concetto» morale come invito rivolto all'Io // Acta philosophica. Rivista internazionale di filosofia. 2007. Vol. 16, fasc. 2. P. 361–365.

Kosch M. Formal Freedom in Fichte's System of Ethics // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. 2011. Vol. 9: Freiheit / Freedom / ed. by J. Stolzenberg, F. Rush. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. P. 150–168.

Metzger W. Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes. Heidelberg: Winter, 1912.

Rametta G. Fichte. Roma: Carocci, 2013.

Valentini T. La filosofia trascendentale come «scienza della libertá»: la prospettiva di Fichte nella Dottrina della scienza nova methodo (1796–1799) // «Fogli di Filosofia» [Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia – Università di Roma «Tor Vergata»]. 2015. № 7. P. 23–59.

Wood A.W. Fichte's Ethical Thought. Oxford: Oxford University Press, 2016.

### Об авторе

Андрей Константинович Судаков, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор философии религии, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

### Для цитирования:

Судаков А. К. Аффект закона: Фихте о месте и границах чистой этики императива // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 3. С. 56–80. doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-3

Ivaldo, M., 1992. *Libertá e ragione. L'etica di Fichte*. Milano: Mursia.

Ivaldo, M., 2002. Ethik der Inkarnation in J.G. Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812. In: R. Mars-Zalka, I. Nowac-Juchacz, eds. 2002. *Rozum jest wolny, wolność – rozumna: Philosophische Untersuchungen über die Gegenwärtigkeit einiger Traditionen*. Marek Siemek zum 60. Geburtstag. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, pp. 101-116.

Ivaldo, M., 2007. Il «concetto» morale come invito rivolto all'Io. *Acta philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, 16 (2), pp. 361-365.

Kant, I., 2011. *Groundwork for the Metaphysics of Morals. A German-English edition*. Edited and translated by M. Gregor, J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Kosch, M., 2013. Formal Freedom in Fichte's System of Ethics. In: J. Stolzenberg, F. Rush, eds. 2013. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 2011. Volume 9: Freiheit / Freedom*. Berlin; Boston: De Gruyter, pp. 150-168.

Metzger, W., 1912. *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes*. Heidelberg: Winter.

Rametta, G., 2013. *Fichte*. Roma: Carocci.

Sudakov, A.K., 1997. Johann Gottlieb Fichte. Life and Philosophy. In: J.G. Fichte, 1997. *Nastavlenie k blazhennoi zhizni [The Way towards the Blessed Life]*. Translated from the German [into Russian] with Afterword and Notes by A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+, pp. 324-389. (In Rus.)

Sudakov, A. K., 1998. *Absolutnaya нравственность'. Etika avtonomii i bezuslovnyi zakon [Absolute Morality. Ethics of Autonomy and Unconditional Law]*. Moscow: Editorial URSS. (In Rus.)

Sudakov, A.K., 2018. Kant on His Way towards a Demonstration of God's Existence, or One Unfortunate Postulate. *Ethical Thought*, 18(1), pp. 57-65. (In Rus.)

Valentini, T., 2015. La filosofia trascendentale come «scienza della libertá»: la prospettiva di Fichte nella Dottrina della scienza nova methodo (1796-1799). «Fogli di Filosofia» [Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia – Università di Roma «Tor Vergata»], 7, pp. 23-59.

Wood, A.W., 2016. *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

### The author

Prof. Dr Andrey K. Sudakov, distinguished research fellow, Department of the Philosophy of Religion, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

### To cite this article:

Sudakov, A.K., 2019. Affection of Law: Fichte on the Place and Boundaries of Pure Ethics of the Imperative. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 56-80. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-3>