
Этика Фихте о радикальном зле

© 2021 г. А.К. Судаков

*Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

Поступила 30.01.2021

Фихте строит общую часть своей ранней этики, как философии конкретной свободы, в форме истории морального самосознания, и в процессе этого построения обнаруживает нечто такое, что вслед за Кантом может назвать «радикальным злом в человеческой природе», а именно присущую этой природе силу «инертности к рефлексии и к деятельности согласно этой рефлексии». Шеллинг и некоторые современные авторы видят в фихтевском учении о зле как косности симптом возвращения к моральному натурализму Просвещения. Анализ движения моральной рефлексии Я по Фихте показывает, однако, что, как само Я принципиально есть для Фихте двуединство, субъект-объект, так и каждое положение в движении рефлексии Я о себе хотя и обусловлено, с одной стороны, духовной инерцией человеческой природы, однако сама инерция есть, с другой стороны, цепь, которой свобода сковывает сама себя, и потому для свободного Я, сознающего свое этическое предназначение, этой сдерживающей силы не существует, и пребывание в привычном (в неизменности сознания) есть «неупотребление свободы» и вина субъекта. Духовная инерция, как эмпирическое условие возможности дурного выбора, есть, тем не менее, у Фихте своеобразная духовная сила, действительная даже там, где (еще) не идет речи об этическом выборе в строгом смысле слова. Упрек Шеллинга приходится признать недействительным именно потому, что история самосознания в фихтевской этике есть не столько изложение реальной последовательности, сколько трансцендентальная рефлексия оснований.

Ключевые слова: этика, Фихте, Кант, зло, радикальное зло, дурно, косность, Я, рефлексия, влечение, чувство, природа, свобода, субъект-объект.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-153-164

Цитирование: Судаков А.К. Этика Фихте о радикальном зле // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 153–164.

Fichte's Ethics on Radical Evil

© 2021 Andrey K. Sudakov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

Email: asudakow2015@yandex.ru

Received 30.01.2021

Fichte constructs the general part of his early ethics as a philosophy of concrete freedom in the shape of a history of moral self-consciousness, and in the course of this construction he discovers something what he, in Kantian stile, may call a “radical evil in human nature”, that is, a force of “inertness to reflection and to activity in accordance with such reflection” inherent to human nature. Schelling and some contemporary authors recognize in Fichte’s doctrine of evil a symptom of his return to the ethical naturalism of the Enlightenment. An analysis of the dynamics of moral reflection in the I according to Fichte shows, however, that, exactly as the I itself is for Fichte essentially a duality, a subject-object, so is each particular position in the movement of the self-reflection of the I, on the one hand, conditioned by this spiritual inertness of human nature, but that same inertness is, on the other hand, a chain with which human freedom retains itself, and therefore actually inexistent as a restraining force for a free I, conscious of his own ethical vocation, so that its dwelling within the limits of the customary (in the invariability of consciousness) is the subject’s own fault as “non-use of freedom”. The spiritual inertness, as an empirical condition of possibility of a bad choice, is nevertheless in Fichte a spiritual force of a specific kind, active even there where ethical choice in the strict sense of the term is not (yet) at issue. Schelling’s reproof must therefore be acknowledged as invalid, exactly because the history of self-consciousness is, in Fichte’s ethics, not so much an exposition of a real sequence, as a transcendental reflection of grounds.

Keywords: ethics, Fichte, Kant, evil, radical evil, malignity, inertness, I, reflection, drive, feeling, nature, freedom, subject-object.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-153-164

Citation: Sudakov Andrey K. (2021) “Fichte’s Ethics on Radical Evil”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2021), pp. 153–164.

В противоположность традиционной онтологически обоснованной этике Кант выдвинул в качестве основания морали свободу разумного существа и всеобщий закон, который это существо способно дать самому себе в качестве правила деятельности. Тем самым он положил начало системе трансцендентальной этики свободы. Добрая максима есть в контексте такой философии правило, сознательно согласующееся с законом как всеобщим правилом воли и признающее этот закон единственным мотивом поступков. Злая максима присуща человеку, который «сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него» [Кант 1980, 102]. При этом Кант полагал, что в человеке есть «естественная склонность» к принятию «противных закону максим произвола» [там же, 103], субъективно необходимая «в каждом, даже самом лучшем человеке» [там же], а потому назвал эту склонность «изначальным (radikales), прирожденным (и тем не менее нами самими нажитым) злом в человеческой природе» [там же] (курсив Канта. – А.С.). Причина злого поступка

связана с поступком по закону свободы, а потому искать его «основания во времени» [Кант 1980, 110] будет противоречиво. Поэтому естественной склонности человека ко злу Кант давал объяснение не в терминах истории, но путем трансцендентальной дедукции.

Фихте с самого начала своего знакомства с кантовской философией разделяет принципы трансцендентальной этики свободы и вместе с Кантом говорит также о «радикальном зле в человеческой природе». Однако бросается в глаза, что он рассуждает «о причине зла в конечном разумном существе» именно из перспективы истории самосознания. Парадоксальным образом именно такой подход был для него совершенно закономерен и необходим. Ибо именно для трансцендентальной философии абсолютной свободы исходная теоретическая ситуация кантовской метафизики нравов, ситуация ясного сознания всеобщего закона нравов и альтернативы «принятия» и «непринятия» закона на максимум, не является изначальной, а постольку и кантовское «радикальное зло», если можно так сказать, само по себе еще недостаточно радикально.

В данной статье мы намерены рассмотреть на материале «Системы учения о нравах» 1798 г. подход Фихте к проблематике «радикального зла» и обозначить особенности фихтевского видения этого этического сюжета.

Прав ли Шеллинг? Две тенденции в литературе вопроса

Первая влиятельная трактовка фихтевского учения о зле, которая сама до наших дней вызывает полемику среди историков философии, – это оценка его Шеллингом в трактате о свободе. Позиция Шеллинга сводится к следующему: если Кант в области спекуляции не поднялся до признания трансцендентального деяния, определяющего все человеческие действия, а в этике утверждал такой изначальный акт свободы, то теоретическая философия Фихте, напротив, признает трансцендентальный акт свободы, тогда как в этике Фихте «вновь подчинился господствующему филантропизму и объяснял предшествующее всякому эмпирическому действию зло лишь косностью человеческой природы» [Шеллинг 1989, 134]. Справедливо ли критическое замечание Шеллинга? Если да, то зло, по Фихте, *сводится* к косности разумного существа и его неведению о своей истинной природе, а роли свободы в генезисе морального зла этот философ не признает. Таково мнение К. Пише¹. Он утверждает поэтому, что «преобладание дурной максимы у Фихте может быть приписываемо *отсутствию* свободы» [Pichet 1999, 211]. Кантово решение антиномии свободы и необходимости, согласно Пише, осталось чуждым Фихте [ibid., 212], а потому Пише считает возможным говорить о радикальном «споре между Фихте и Кантом» [ibid., 211] по проблеме зла, и не только об оправданности шеллинговского упрека в «филантропизме», но даже о «картезианской» или «лейбницианской» стилистике фихтевской трактовки истории морального самосознания [ibid., 217–218]. Другие авторы настаивают на единстве трансцендентальной философии свободы Канта и Фихте, для которой «человек есть прежде всего и в первую очередь свободное разумное существо, реализующее разум своим свободным актом» [Ivaldo 1991, 164], и основа возможности зла также заключена в свободе человека, а именно в максиме вменяемой воли, дающей осознанный ответ на требование нравственного закона [ibid., 159]. «Зло есть противонравственное, возникающее из свободного и противозаконного решения» [ibid., 156]. Учение же о косности воли объясняет в таком случае только то, «как мы приходим к действительному злему решению» [ibid., 162]. Косность стимулирует моральное зло, служит средством для него, однако к сущности зла не относится². В таком случае можно признать доказанным, что учение Фихте о моральном зле предполагает трансцендентальную свободу, и потому *теоретический* упрек Шеллинга утрачивает силу, – однако, в зависимости от того, *сколь радикально* оно предполагает эту свободу, может остаться и даже заостриться *исторический* упрек (в «филантропизме»). Кроме того, остается фактом: ничто иное, кроме косности (инерции), сам Фихте в «Учении о нравах» радикальным злом не называет.

Разумное Я и его влечения: двуединый исток моральной истории

Этическое построение Фихте исходит из интуиции изначального Я как органического целого, один из необходимых элементов которого составляет сознание. Разумное Я во времени также есть субъект сознания, и «нечто есть в нем лишь постольку, поскольку оно с сознанием полагается актом его собственной самодеятельности» [Fichte 1971, 178]. Сознательно полагать в себе нечто – значит осознавать его в себе как элемент своей природы, *рефлектировать* о себе. Нравственный закон требует, чтобы разумное Я во времени стало «точным отпечатком изначального Я» [ibid.], поэтому разумное Я во времени должно осуществить, то есть сознательно положить в себе все необходимые элементы изначального Я. Разумное Я во времени сознательно рефлектирует о себе как о том, в качестве чего оно (в данный момент времени) находит себя. Каждая такая рефлексия в отдельности неизбежно ограничена, а потому совокупность этих актов самосознания не может быть осуществлена непосредственно, но предполагает некоторый «последовательный временной ряд» [ibid.]; эта совокупность есть *последовательность*, «история эмпирического разумного существа» [ibid.].

Этот «последовательный временной ряд» начинается у Фихте там, где человек сознает себя как природное влечение и действует согласно с требованием природного влечения; он сознает себя как естественную необходимость страсти. Человек действует здесь с формальной свободой, однако не сознает своей свободы. Если бы на этой позиции он мог быть чем-то для себя, он был бы для себя только животным [ibid.].

Коль скоро Я находит себя «изначально объективно», его определенность для себя есть влечение. Хотя сущность Я для Фихте есть «абсолютная деятельность» [ibid., 105], но «деятельность, понимаемая объективно, есть *влечение*» [ibid.] (курсив Фихте. – А.С.). Я всегда есть субъект-объект и никогда не бывает сугубо объективно, оно всегда определено и в аспекте бытия, и в аспекте мышления как «проявления интеллигенции» [ibid., 106]. Там, где интеллигенция проявляется без содействия свободы, это проявление есть *чувство* [ibid.]. Поэтому, если Я изначально находит себя с неким влечением как объективным определением, то оно необходимо полагается также с чувством этого влечения. Это чувство влечения есть «необходимое и непосредственное сознание», с которого начинается «ряд всего остального сознания» [ibid.]. Я *есмы* – и потому я *чувствую себя*. Чувство влечения есть поначалу томление (Sehnen), «неопределенное ... ощущение потребности» [ibid.].

Субъект влечения и смутного чувства влечения всецело зависим и гетерономен. Неразумное существо природы неспособно отвлечься от факта влечения; влечение требует удовлетворения, иначе само бытие существа подвергается опасности. Однако как Я полагается только то, что свободно с сознанием свободы; поэтому субъект влечения и чувства как таковой не относится к Я, но противопоставляется ему. Влечение и чувство влечения не есть «продукт свободы», и свобода не имеет власти над его объективным составом. И если природа есть то, «что установлено и определено независимо от свободы» [ibid., 109], то само Я есть в известном отношении природа; эта природа Я есть природное влечение [ibid.]. Разумное существо, то есть существо, «действующее с интеллигенцией», «абсолютно свободно и зависит только от своего самоопределения» [ibid., 125]. Поэтому в разумном существе природы также и его природа, то есть то, что с необходимостью причисляется к составу его Я, должна зависеть только от его самоопределения. Однако разумное существо есть «субъект сознания», поэтому *его* природа есть только «непосредственный объект сознания» [ibid., 125]. Первый такой объект есть природное влечение; поэтому природное влечение Я с необходимостью становится для него объектом рефлексии. В Я происходит рефлексия природного влечения; влечение без сознания становится «влечением с сознанием»; это сознательное влечение и его удовлетворение находятся во власти свободного Я; именно в момент первой рефлексии влечения, собственно, возникает само свободное Я. Именно рефлексия, проявляющаяся на первых порах в форме чувства влечения и даже в форме неопределенного томления, образует «переход разумного существа к самостоятельности» [ibid., 126].

Рефлексия «не есть продукт природы, и не может им быть» [Fichte 1971, 125]; по своей форме она «происходит с абсолютной спонтанностью» [ibid.]. «Эффектом природы» является только объект рефлексии и «необходимость обратить внимание на этот объект» [ibid.]. Иными словами, природное влечение как объект есть объективная данность, и столь же объективно то, что разумное Я должно «обратить внимание» на этот объект. Однако никакая природная необходимость *не принуждает* разумное Я рефлектировать об этом объекте: рефлексия совершается через свободу. Никакая природная необходимость также и *не препятствует* рефлексии как самосознанию Я: отсутствия природы могут только деформировать эту рефлексию.

Я рефлектирует на свое влечение, и тем самым возвышает до отчетливого сознания то, что прежде было только смутным ощущением. Отчетливость чувства томления есть определенность его в отношении его объекта и более или менее отчетливое сознание объекта влечения. Определенное своим предметом томление есть *желание* (Begehren) [ibid., 126]. Акт желания в разумном существе уже обнаруживает его свободу: здесь «не в моей власти ощущать или не ощущать определенное влечение; однако в моей власти – удовлетворять его или нет» [ibid., 126]. Человек, в отличие от неразумного существа природы, не увлекается природным влечением как стихией; он может «определяться вопреки ему» [ibid., 108].

Однако, при всей дистанции от природного влечения, человек с необходимостью следует ему. В нем есть самоцельное на первых порах влечение к вещам природы, ставящее вещи в определенное отношение с нашей природой. «Удовлетворение ради удовлетворения называют простым *наслаждением*» [ibid., 128]. Наслаждение есть «простая спокойная преданность природе» [ibid., 131]. Если субъект природного влечения рефлектирует о себе, то его удовлетворение также свободно; во власти свободного Я – поддаваться или не поддаваться «влечению к простому наслаждению вообще» [ibid., 130]. Разумное Я, как зависимое от природного влечения, необходимо есть субъект-объект этого влечения. Поэтому, поскольку человек стремится к наслаждению предметами, он зависит от чувственной данности (от наличности объектов влечения), не бывает самодостаточен, и достижение его сознательно поставленной цели зависит также и от природы. Поскольку же человек вообще рефлектирует, становясь субъектом сознания, «он становится Я, и в нем проявляется тенденция разума определяться *исключительно самим собою*, как субъект сознания» [ibid.].

Природа и свобода в основе движения самости

Первым шагом «истории самосознания» человек осознает себя как природное влечение, направленное на наслаждение и мотивируемое удовольствием, и действует так, как требует такое влечение; коль скоро же он объективно *есть* здесь это влечение (система влечений плоти), согласно условиям одной лишь природы его максима (верховное правило самоопределения к действию) может быть только такова: «Что обещает наибольшее по протяженности и напряженности удовольствие, то и следует избирать» [ibid., 180]. Фихте отождествляет ее здесь с кантовским принципом «собственного блаженства».

На данной точке нравственной истории субъективности максима *может* быть только принципом наибольшего собственного блаженства. Более того, Фихте утверждает: максима существа на данной точке зрения *должна* быть именно такой. В самом деле, мы можем знать (теоретически обосновать), что максима может быть только такова; но это означает, что она может быть выведена согласно закону теоретического разума. А это значит: *согласно условиям одной лишь природы*, у человека на данной ступени рефлексии не может быть более высокой максимы. *Среди условий природного существования человека* нет ничего, что бы обосновывало такую более высокую максиму и заставляло человека двигаться далее в своем самосознании. В то же время максима становится максимой только через акт свободы субъекта, и постольку «определяется абсолютной спонтанностью эмпирического субъекта» [ibid., 181]. Получается,

что одна и та же максима всецело дедуцируется из условий природы – и безусловно зависит от абсолютной свободы. Как мы увидим, именно на сочетании и на взаимной напряженности двух этих тезисов Фихте строит свое учение о моральном зле; оно конститутивно также для его этики в целом.

Актом рефлексии человек отделяется от точки бытия, на которой он себя находит (от позиции бессознательного гедонизма), возвышается над ней, принимает как максимум принцип собственного блаженства, и отныне его деятельность руководится этим принципом как законом. Таков *первый* шаг моральной истории субъективности: это шаг от бессознательного гедонизма к сознательному преследованию целей блаженства. Вероятнее всего, философ был убежден, что разумное существо природы не может не делать этого шага: коль скоро путь самосознания начинается с обнаружения себя как природного влечения, это влечение составляет объективность человеческого существования, так что Фихте-моралист утверждает удовлетворение природного влечения как нравственный долг человека³. Итак, первый шаг саморефлексии не обременен никакими ограничениями, и ему не приходится преодолевать какого-либо сопротивления: здесь дело только в том, чтобы *констатировать установленное положение дел*.

Теперь Фихте обращается к анализу *дальнейшего* шага. Если человек *стоит* на точке рефлексии, достигнутой первым шагом самосознания, для него невозможно иное правило деятельности, кроме максимы собственного блаженства. При условии, что человек *стоит* на данной точке рефлексии, максима блаженства есть закономерное следствие условий его существования; при данном характере и максиме и при определенном ими образе мысли «человек решительно не мог бы действовать иначе, чем как он действовал» [Fichte 1971, 181]. Однако само это *условие* – совершенно проблематическое. При *данном* условии, максима и поступки следуют как бы по закону природы; и тем не менее они не являются фатально предопределенными, поскольку максима и характер индивида зависят от свободы. Поэтому, хотя человек на данной позиции мировоззрения совершенно не может *действовать* иначе, отсюда не следует, будто он не мог бы иметь *иного характера* (правила действий): хотя на данной точке самосознания природа Я такова, однако это не вся его природа. Человек нравственно обязан к дальнейшей работе самосознания, к разумной рефлексии над своим положением (рационально одаренного животного), и соответственно – нравственно обязан возвыситься силой этой рефлексии над своей максимой и достичь другой, более соответствующей его предназначению. «Я должен это сделать в отношении к своему изначальному характеру» [ibid., 182], и хотя, «пока я еще не стою на более высокой точке рефлексии, она вовсе не существует для меня» [ibid., 181], и я не могу иметь ни малейшего понятия о том, каковы мои обязанности на этой более высокой точке [ibid.], дальнейшее движение по рефлексивному пути нравственно необходимо «в отношении ко мне самому, если я некогда буду знать эту точку» [ibid., 182]. Иными словами, необходимость дальнейшего движения – не природная, а морально-практическая необходимость. Как теперешний характер и образ мысли индивида, а значит, и его теперешняя максима (блаженства), так и характер и образ мысли индивида на высшей точке рефлексии, рассматриваются в фихтевском наукоучении не как фатум, а как нравственная заслуга/вина индивида, – точно так же, как и воздержание от дальнейшей рефлексии и возвышения над своей фактичностью. Невзирая на все тормозящие нравственное самосознание обстоятельства и доктрины, «человек должен, тем не менее, подняться над ними, и может сделать это; а если он этого не делает, это всегда будет его собственной виной» [ibid., 184–185].

Если разумное Я *стоит* на данной точке рефлексии, отсюда с естественной необходимостью проистекает определенное воззрение на себя и на мир; однако, согласно нравственному закону, это разумное Я обязано двигаться далее, и поэтому, хотя каждая точка остановки в нравственном прогрессе порождает несовершенные этические воззрения, подлинная действительность разумного Я есть его движение вперед (в мысли и действии) от одной точки рефлексии к другой, которое совершается силой свободы. Жизнь свободы делает возможным движение и прогресс, но на каждой точке

траектории этого движения появляются мотивы для того, чтобы остановиться и замереть в необходимом (на этой точке) воззрении на себя и мир. Движение самосознания свободы и разумной деятельности на его основе имеет в этике Фихте как бы две стороны: если жизнь и движение рефлексии и действительности есть *динамический* момент, постоянно акцентируемый философом и потому преимущественно заметный читателю в его конструкции, то условия и силы, сдерживающие свободное существо на ныне им занимаемой позиции мировоззрения и в ныне присущем ему характере, суть *статический* момент в движении рефлексии и действительности.

Однако здесь стоит обратить внимание на одно обстоятельство, принципиальное для оценки соотношения кантовского и фихтевского понятий о моральном зле: второй шаг рефлексии, о котором до сих пор шла речь и на котором начинает действовать эта примечательная нравственно-практическая «энергетика», еще не ведет к морали как полному сознанию нравственного закона, и тем более к сознательному исполнению этого закона ради него самого. Если человек останется предоставлен самому себе, то «следует ожидать, что он поднимется выше» [Fichte 1971, 184], и это, как и всякая рефлексия Я, будет происходить «особым актом спонтанности» [ibid.]. Поднимется выше – к чему? К жизни, движимой слепым «влечением к самостоятельности» [ibid., 185], где нет максимы, но решает только слепое влечение, – но где для стороннего наблюдателя активность субъекта объяснима только максимой «неограниченного и беззаконного верховного владычества надо всем вне нас» [ibid., 186]. Подчиняясь «слепому и беззаконному влечению к абсолютной самостоятельности», человек на этой точке рефлексии «действует так, как если бы имел намерение подчинить все вне его абсолютному господству его воли» [ibid.], желал «безусловной и беззаконной» причинности своей воли, «свободы и самостоятельности» [ibid.]. Выражая это в школьных категориях: объект его воли «абсолютно определен волей» [ibid., 187], что по форме совершенно совпадает с подлинно «моральным образом мысли» [ibid.]. Этот образ мысли, главная ценность которого – «независимость ото всего вне нас», «пребывание на самом себе» [ibid., 190], Фихте называет «героическим» и хотя признает весьма распространенным в мировой истории, однако считает его принцип «неразумным» [ibid., 189] и уж во всяком случае не отождествляет с полной моральностью. Тем не менее на переходе к нему (где нет даже и сознания формы нравственного закона), как мы видели, уже вступает в действие энергетика нравственной воли, статический момент в которой выяснится далее как радикальное зло в человечности. Получается, что это зло или дурно в самом деле более радикально, чем кантовское, ибо вступает в свои права даже там, где субъект еще не сознает ограничений, налагаемых законом.

Материально зло или формально?

Именно теперь философ вспоминает о кантовской идее радикального зла. Зло, говорит Кант, прирождено человеческой природе. В самом деле, рассуждая в категориях природы, опираясь на опыт наблюдения за людьми, «который, вероятно, один и тот же во все эпохи», мы можем заранее предсказать, что человек надолго останется на низших точках рефлексии, ибо «не существует решительно ничего, что бы *побуждало* его двигаться дальше» [ibid., 182] (курсив Фихте. – А.С.). Поэтому человек, рассматриваемый только как существо природы, закономерно склонен оставаться на низшей позиции мировоззрения, с присущими ей нравственным характером и максимой действий. В терминах Канта это и означает, что зло прирождено человеку⁴. Так проведенная аналогия допускает возможность, что зло есть сама низшая позиция мировоззрения, присущий ей характер и образ мысли; это равносильно предположению, что зло существует в статическом измерении жизни Я, в его объективной данности, что зло есть некий *объект и содержание*.

Однако, коль скоро человек есть свободное существо, для него отнюдь не необходимо оставаться на низшей позиции мировоззрения, «поскольку не существует также ничего, что его бы на ней *удерживало*» [ibid.] (курсив Фихте. – А.С.). Для него возможно

подняться на более высокую позицию мировоззрения. Это возвышение совершается силой свободы человека; поэтому, если оно *не* совершается, причина этого в «неупотреблении своей свободы»; а для того, чтобы оно совершилось, деятель должен быть «предоставлен самому себе». Поэтому Кант прав также и во второй своей констатации: в том, что зло в человеке «имеет основание в свободе» [Fichte 1971, 183]⁵. Здесь становится ясно, что материальное понимание зла для Фихте неприемлемо: как вина, так и нравственное зло имеет основанием «неупотребление своей свободы», свободный отказ от рефлексии и движения самосознания, *добровольное торможение самодетельности*. При таком взгляде, для которого зло есть существенным образом бездеятельность, неупотребление свободы, характер и максима злы не по содержанию, но по форме, то есть поскольку они делают возможным такую радикальную пассивность Я, поскольку они выражают собой торможение движения и умерщвление нравственной самости. Принцип собственного блаженства как верховная максима не является злом, если он не сочетается с максимой, запрещающей дальнейшее движение рефлексии за пределы этого принципа, иными словами – с максимой догматического мышления, с нетерпимостью к свободной мысли. А это соображение показывает нам, что существенно злой в смысле Фихте может быть названа именно верховная максима самосознания, противоположная максиме последовательной и добросовестной рефлексии всякого принципа, то есть смелой и искренней максиме подлинного просвещения в смысле Канта. Зло присутствует в Я «со стороны его формы», и постольку злой может быть без оговорок названа *только верховная максима воли*.

Косность к рефлексии как подлинное зло

Каждый человек должен прийти к осознанию себя самого; для этого нужно только осознать «свободу в выборе своих действий» [ibid., 198]. Такое сознание свободы появляется благодаря привычке к выбору способа удовлетворения природного влечения. При этом человек будет сначала смутно, а затем со все большей отчетливостью «действовать по максиме своекорыстия» [ibid.]. На этой ступени человек легко может задержаться надолго, если не навсегда, «поскольку ничто не побуждает его двигаться дальше» [ibid.]. «Следует ожидать, что он остановится на этом» [ibid., 199]. Фихте отмечает, что подобная констатация – намного более притязательное утверждение, чем допущение, что человек просто *может* остановиться на данной точке рефлексии, *если захочет*. Это последнее утверждение сугубо условно и потому проблематическое суждение⁶. Здесь, так сказать, возможны варианты: субъект (с одинаковой степенью вероятности) может рефлексировать, а может и не рефлексировать. Но тезис Фихте иной: природной необходимости здесь вовсе нет, однако *следует ожидать*, что субъект остановится на данной точке рефлексии, то есть воздержится от продолжения рефлексии. Это, как считает философ, означает предположение «изначальной инертности к рефлексии и... к деятельности согласно этой рефлексии» [ibid.]. Причем Фихте полагает и этот момент выраженным в высшей этике Канта и задается любопытным вопросом: что дает философу право на подобное предположение? По мнению Канта, основанием для него может быть только опыт (наблюдений за человеком)⁷. Однако, по учению самого же Канта, будь в основании этого предположения только опыт, то есть будь оно сугубо эмпирическим суждением, оно не могло бы претендовать на универсальность, а только на некоторую общность⁸. Следовательно, это утверждение должно иметь не только эмпирическое, но и «разумное основание» [ibid.]⁹. Однако именно в свете кантовских суждений по этой теме это весьма своеобразное разумное основание. Будучи априорным, оно, однако, не может порождать строгой необходимости (принуждения по закону природы): такая необходимость уничтожила бы свободу разумного деятеля. Разумное основание должно только делать рационально понятной эмпирическую всеобщность соответствующей констатации.

Изначально присущая человеку как родовому существу «инертность к рефлексии» означает, в другом выражении, что человек по природе своей есть существо инертное,

косное или, иначе говоря, свободное, однако *изначально ленивое* существо. Именно это и есть тогда подлинное *радикальное зло в человеческой природе*, причем зло положительное, а не просто отрицательное, заключающееся, по старинному взгляду богословов, в отсутствии добра.

Воспринимаемая действенность разумного существа находится во временном ряду, а потому мыслится как сдерживаемая объектами. Человек как разумное существо природы – часть природы в целом, и постольку его природа «имеет только покой, только бытие... есть то, что она есть» [Fichte 1971, 199]. Чтобы пребывать тем, что она есть, природа человека должна обладать некоторым количеством «силы *оставаться* тем, что она есть» [ibid., 200]. Иначе природа была бы лишена устойчивых очертаний, непрерывно менялась бы, а значит, не существовала бы как нечто постоянное. Если на природу будет воздействовать противоположная ей сила (мотивация к действительности), природа «необходимо будет сопротивляться всей той силой, которая есть у нее для того, чтобы оставаться тем, что она есть» [ibid.]; через отношение к этой иной деятельности то в природе, что было только инерцией, само станет деятельностью силы. Постольку вообще можно говорить о *силе инерции* (*vis inertiae*)¹⁰.

Человек и общество есть на этой точке зрения только природа. Силы человека суть только природные силы; направление этих сил в точности таково же, какое приняла бы и природа, будь она всецело предоставлена самой себе. Поэтому человеку, пока он есть существо природы, должно быть присуще общее качество всех существ природы: «Сопротивление выходу из своего состояния, тенденция оставаться в привычной коле» [ibid.]. Наклонность к покою и установленному распорядку жизни есть общее свойство всей человеческой деятельности, и потому далеко не очевидно, что в основании ее лежит привычка и волокита (Schlendrian), и что это свойство человеческой жизни есть нечто такое, с чем каждому человеку, «даже самому сильному и деятельному», следует всю свою жизнь бороться, – что это есть *проявление радикального зла*. Напротив, размеренная правильность жизненного уклада, подобный ходу часового механизма порядок режима дня кажутся обычному человеку скорее достижением, чем проявлением рутины, которое надлежит преодолеть, чтобы жить по-настоящему. «Вырваться из рутины всегда стоит труда» [ibid.], и как только человек перестает «бодрствовать над собою», он весьма скоро возвращается к привычной косности [ibid., 200–201]. Пока же он «бодрствует», он продолжает работу рефлексии о себе и о правиле своей жизни. Инертность к рефлексии противостоит его «бодрствованию», не как сугубо гипотетическая противоположность его воле (в подобном случае эта воля не имела бы перед собой действительной задачи, ибо не имела бы определенного объекта приложения своих сил), но как реальная положительная центростремительная сила. Однако стоит признать эту силу не продуктом духовного синтеза деятельностей в Я, но самостоятельной (*безусловно положительной*) силой, придется признать также, что свободное Я не имеет шансов преодолеть ее сопротивление, а потому признать *бесполезным* и его «бодрствование», и его сопротивление. Фихте в своем учении о моральном зле старается, следом за Кантом, избежать обеих этих крайностей: и моралистического оптимизма, и объективистского нигилизма.

Тем не менее рутина подлежит преодолению, ибо человек как существо свободное и постольку независимое от сил природы «нравственно обязан вырваться из этого состояния» [ibid., 201]. Поскольку человек рассматривается как свободное существо, он не только *должен*, но и *может* преодолеть инерцию привычного. Однако, чтобы вырваться из наезженной колеи силой собственной свободы, человек должен обрести, то есть *осознать* эту силу свободной действенности, что возможно только, если он станет продолжать самоосмысление (работу рефлексии). Человек обязан решиться сделать шаг дальнейшего самосознания как разумной свободы; и он действительно «имеет... силу до бесконечности придавать себе столько веса, сколько требуется, чтобы перевесить свою инертность» [ibid.]; эту силу он «во всякое мгновение может извлечь из себя» «одной лишь собственной волей» как «давлением на самого себя» [ibid.]. Однако в состоянии естественного человека, где господствует привычка, установленный

распорядок, нет предпосылок для возникновения самой этой нравственной воли, нет того, что могло бы осознать себя как способное оказать давление на природное существо; или, наконец, нравственная личность, свободная Яйность, существует, но не имеет должной действенности, так что все «давление на самого себя» исчерпывается сугубо внутренней жизнью и благими намерениями, не превращающимися в действенность. В человеке, рассматриваемом исключительно по законам природы (в руссоистском «человеке природы и истины») возникает не это давление, а именно сила инерции, действующая в противоположном направлении, сковывающая сознательную самостоятельность Я. Действовать должна свобода, однако инерция установившейся привычки сковывает свободу цепью, так что «сила, посредством которой он должен пособить себе, действует против него» [Fichte 1971, 201]. Силу разумной самостоятельности в данном состоянии создать нечем, негде и некому. В этом состоянии человек, *если рассматривать его сугубо естественным образом, то есть только по законам природы*, должен двигаться дальше собственной силой, должен пособить себе сам; однако именно сам себе он здесь пособить совершенно неспособен. Итак, человек, *рассматриваемый в категориях одной лишь природы*, здесь решительно не может исправить свое состояние. Значит, спасение может последовать только от чего-то *сверхъестественного*, то есть превышающего логику природы и ее законов. Другое дело, что трансцендентальная философия морали категорически воспрещает рассматривать человека только по законам природы, выдвигая идеал абсолютной автономии свободного деятеля и общины таковых. Поэтому сверхъестественное событие, на которое она возлагает надежду, – это преодоление косности человеческой природы силой свободы хотя бы в отдельных людях, наделенных «гением к добродетели» [ibid., 185] и становящихся потому образцами и воспитателями для остальных. Спасти человека может здесь только чудо; однако это чудо должно быть совершено им же самим. Естественный человек от природы инертен, то есть ленив, и преодолеть эту его инерцию может только сверхъестественное воздействие «высшей силы» [ibid., 201]. Для Фихте такое воздействие сказывается в каждой победе сознательной свободы над косностью, привычкой и ленью человека. «Следовательно, косность, до бесконечности воспроизводящая сама себя вследствие долгой привычки и становящаяся вскоре совершенной неспособностью к добру, есть истинное, прирожденное, заключенное в самой человеческой природе радикальное дурно (Übel)... Человек от природы *ленив*, говорит Кант весьма верно» [ibid., 202].

Таким образом, косность как «сила инертности к рефлексии и к деятельности согласно этой рефлексии», есть в этике Фихте прирожденное свойство человеческой природы во времени, обусловленное ее принципиальной ограниченностью воздействующими на нее объектами и заслуживающее названия «радикального дурно». Фихтевское свободное Я впервые «находит себя» отнюдь не как субъект закона, но как субъект смутного чувства потребности, который еще только должен достичь конкретного самосознания и стать Я путем методической рефлексии. Косность природы есть статический момент в жизни этой рефлексии. Эта косность есть *эмпирическое условие возможности* (добраго или злого) сознательного выбора, а потому *разумное основание объяснения эмпирической всеобщности* известной нравственной практики; тем не менее как момент жизни Я она не содержит в себе строгой природной необходимости, сама по себе не принуждает человека к определенному выбору или действию; она *может* быть (потому что *должна* быть) преодолена действием свободы. Иными словами, она может помочь понять, почему люди *фактически* поступают так-то, но не может *этически оправдать* такое поведение. Поэтому она, хотя и радикальна, есть именно «дурно», но не «зло». Противоположность *добра и зла* существует только в соотнесении (поступка, максимы, характера) со *свободой*, со стремлением разумного Я «определяться *исключительно* самим собою» [ibid., 130], а значит, в терминах Фихте, – с моральным влечением Я, с его этическим предназначением. Между тем у Фихте это «радикальное дурно» вступает в действие на той точке саморефлексии, где ситуация злой воли как сознательно отказывающейся «принимать моральный закон

в свою максиму», и более того – конкретное сознание морального закона, еще совершенно не существует (для субъекта). А потому приходится заключить, что в общем контексте «Системы учения о нравах» фихтевское «радикальное дурно», хотя и мыслится «всего лишь» как момент природы, есть нечто трансцендентально более глубокое, а потому этически более радикальное, чем кантовское «радикальное зло в человеческой природе».

Примечания

¹ Б.П. Вышеславцев также полагал, что косность есть в этике Фихте «источник зла и его сущность» [Вышеславцев 2010, 346]; его монография, первый фундаментальный русский труд о философии Фихте, практически обходит молчанием проблематику морального зла, хотя тематика «природы и свободы» именно в контексте кантовской антиномии чрезвычайно его интересует.

² Глубинную сущность морального зла Ивальдо определяет как «беззаконную фокусированность субъекта на себе» [Ivaldo 1991, 165].

³ По Фихте, нравственный разум возлагает на человека в том числе обязанность «питать плоть, всячески способствовать ее здоровью и благосостоянию», чтобы она могла «жить и быть пригодным орудием для содействия цели разума» [Fichte 1971, 268].

⁴ Предпочтение к избранию злой верховной максимы, как «интеллигибельное действие», говорит Кант, называется природным, «так как оно не может быть искоренено» [Кант 1980, 102]. Зло «переплелось с человеческой природой» [там же, 100].

⁵ «Здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще, которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами... Но само это субъективное основание всегда должно, в свою очередь, быть актом свободы» [Кант 1980, 91]. Моральное зло «возможно только как определение свободного произвола» [там же, 99]. Зло «возможно по законам свободы» [там же, 106], оно «должно возникать из свободы» [там же, 101].

⁶ «Проблематическими называются те суждения, в которых утверждение или отрицание принимается только как возможное (произвольное)» [Кант 1998, 116] (B100).

⁷ Утверждение, что в человеке укоренилась склонность к принятию злых максим, не нуждается, по Канту, в каком-либо формальном доказательстве «ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам в *действиях* людей» [Кант 1980, 103]. Наличие склонности ко злу в человеческой природе может быть доказано «на опыте» случаями действительно противозаконного произволения людей во времени [там же, 106], прежде всего в истории.

⁸ Здесь философ опирается на суждения Канта об эмпирической всеобщности во Введении к «Критике чистого разума». Опыт, говорит там Кант, «никогда не дает своим суждениям истинной... всеобщности, он сообщает им только предполагаемую и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что, собственно, приходится выражаться следующим образом: насколько мы до сих пор воспринимали, исключений из этого правила не встречается» (B3-4) [Кант 1998, 54].

⁹ Эта мысль предвосхищена у Канта, когда он отмечает, что эмпирическое доказательство склонности ко злу не дает знания подлинного характера человеческого произволения, ибо характер «касается отношения свободного произвола... к моральному закону как мотиву» [Кант 1980, 106], но то и другое суть «чисто интеллектуальное понятие», так что выявление характера возможно только «а priori из понятия о зле, поскольку зло возможно по законам свободы» [ibid.]; иными словами, высшая этика может аргументировать здесь не эмпирически, но только рационально.

¹⁰ В этом смысле сила инерции есть в этике Фихте инстанция *противодействия*, реакция на «противоположную силу», которая исходит из деятельного Я. И все же она есть не отсутствие, как и не безразличие нуля, но *положительная величина* – даже в случаях моральной нерешительности, когда действие равно противодействию.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Fichte, Johann Gottlieb (1971) "System der Sittenlehre", Von I.H. Fichte, hg., *Fichtes Werke*, Band IV: Zur Rechts- und Sittenlehre II, Walter de Gruyter & Co., Berlin, S. 1–365.

Кант 1980 – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278 (Кант, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Russian Translation).

Кант 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998 (Кант, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Шеллинг 1989 – Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. С. 86–158 (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Russian Translation).

Вышеславцев 2010 – Вышеславцев Б.П. Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. Изд. 2-е. М.: КРАСАНД, 2010 (Vysheslavzev, Boris P., *Fichte's Ethics*, in Russian).

References

Ivaldo, Marco (1991) “Das Problem des Bösen bei Fichte”, *Fichte-Studien*, Bd. 3: Sozialphilosophie, Rodopi, Amsterdam, S. 154–169.

Piché, Claude (1999) “Le mal radical chez Fichte entre Kant et Schelling”, *Symposium; Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 3, Iss. 2, pp. 209–231.

Сведения об авторе

СУДАКОВ Андрей Константинович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

Author's Information

SUDAKOV Andrey K. – DSc in Philosophy, Senior Researcher, Section of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.