

ИММАНУИЛ 
КАНТ

КРИТИКА
ПРАКТИЧЕСКОГО • РАЗУМА

ЗВЕЗДНОЕ • НЕБО
НАДО • МНОЙ
И • МОРАЛЬНЫЙ
ЗАКОН • ВО • МНЕ

В Е Л И К И Е И Д Е И



ИММАНУИЛ
КАНТ

КРИТИКА
ПРАКТИЧЕСКОГО • РАЗУМА



ЭКСМО
МОСКВА
2015

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)
К19

Оригинал-макет подготовлен издательским центром «НОУФАН»
nofunpublishing.com; valery@nofunpublishing.com
+7 (903) 215-68-69

Кант, Иммануил.

К19 Критика практического разума : [перевод с немецкого] / Иммануил Кант. –
Москва : Эксмо, 2015. – 224 с. – (Великие идеи).

«Критика практического разума» — главный этический трактат Иммануила Канта, развивающий идеи его «Критики чистого разума» и подробно исследующий понятие категорического императива — высшего принципа нравственности. По утверждению философа, человек может быть по-настоящему счастливым, только если осознаёт, что достоин счастья. А этого можно достичь, лишь выполняя долг, то есть следуя нравственному закону. По Канту, поступающий так человек, независимо от внешних обстоятельств, чувственных потребностей и других побуждений, становится по-настоящему свободным.

Одним из ведущих переводчиков Канта на русский язык был поэт, литературовед и философ Николай Матвеевич Соколов (1860—1908). Переведа основные трактаты Канта, позже он представил российским читателям и другие его произведения. Переводы Соколова считаются точными и полными, они неоднократно переиздавались в советское время.

Как и другие книги серии «Великие идеи», книга будет просто незаменима в библиотеке студентов гуманитарных специальностей, а также для желающих познакомиться с ключевыми произведениями и идеями мировой философии и культуры.

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

Издание для досуга
ВЕЛИКИЕ ИДЕИ

Иммануил Кант

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Директор редакции *Е. Капьев*. Ответственный редактор *М. Терешина*
Художественный редактор *Е. Гузнякова*. Дизайн *Е. Баршевская*
Верстка *Н. Зенков*. Корректор *С. Ярошевич*

ООО «Издательство «Эксмо»
123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел. 8 (495) 411-68-86, 8 (495) 956-39-21.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru

Өндiрушi: «ЭКМО» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Ресей, Зорге көшесi, 1 үй.
Тел. 8 (495) 411-68-86, 8 (495) 956-39-21
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru.

Тауар белгiсi: «Эксмо»
Қазақстан Республикасында дистрибутор және өнім бойынша
арыз-талпаттарды қабылдаушының
өкiлi «РДЦ-Алматы» ЖШС, Алматы қ., Домбаровский көш., 3-а», литер Б, офис 1.
Тел.: 8 (727) 2 51 59 89.90.91.92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.
Сертификация туралы ақпарат сайты: www.eksmo.ru/certification

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ
о техническом регулировании можно получить по адресу: <http://eksmo.ru/certification/>
Өндiрген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 21.01.2015. Формат 70х100¹/₃₂.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,07.

Тираж экз. Заказ



ISBN 978-5-699-78401-1



9 785699 784011 >

ISBN 978-5-699-78401-1

В электронном виде книги издательства Эксмо вы можете
купить на www.litres.ru

ЛитРес:
одно и то же, два места



© ИП Сирота, текст, 2015

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2015



| СОДЕРЖАНИЕ

Учитель нравственности.....	7
Об этой книге.....	8

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

<i>Пер. Н. М. Соколова</i>	9
----------------------------------	---

Предисловие	10
-------------------	----

Введение. Об идее критики практического разума	24
---	----

<i>ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. УЧЕНИЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА О НАЧАЛАХ</i>	27
--	----

КНИГА ПЕРВАЯ

Аналитика чистого практического разума.....	28
---	----

<i>Глава первая. Об основоположениях чистого практического разума</i>	28
---	----

§ 1. Заявление	28
----------------------	----

§ 2. Теорема I	31
----------------------	----

§ 3. Теорема II	32
-----------------------	----

§ 4. Теорема III	40
------------------------	----

§ 5. Задача I	42
---------------------	----

§ 6. Задача II	43
----------------------	----

§ 7. Основной закон чистого практического разума	45
---	----

§ 8. Теорема IV.....	49
----------------------	----

I. О дедукции основоположений чистого практического разума.....	61
--	----

II. О праве чистого разума в практическом применении на такое расширение, которое само по себе невозможно для него в спекулятивном применении.....	72
<i>Глава вторая.</i> О понятии предмета чистого практического разума	82
О типике чистой практической способности суждения.....	96
<i>Глава третья</i>	
О мотивах чистого практического разума.....	102
Критическое освещение аналитики чистого практического разума	126
КНИГА ВТОРАЯ	
Диалектика чистого практического разума	151
<i>Глава первая.</i> О диалектике чистого практического разума вообще	151
<i>Глава вторая.</i> О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе	156
I. Антиномия практического разума	160
II. Критическое снятие антиномии практического разума	161
III. О примате чистого практического разума в его связи со спекулятивным	168
IV. Бессмертие души как постулат чистого практического разума	171
V. Бытие Божье как постулат чистого практического разума.....	173
VI. О постулатах чистого практического разума вообще.....	183

VII. Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?.....	185
VIII. О признании истинности из потребности чистого разума	196
IX. О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей.....	201
 <i>ЧАСТЬ ВТОРАЯ</i> <i>УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ</i> <i>ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА.....</i>	
Заключение.....	220
ИЗБРАННЫЕ АФОРИЗМЫ	223



Иммануил Кант
1724–1804

| Учитель нравственности

Иммануил Кант — виднейший мыслитель, основатель классической немецкой философии. Уделял много внимания вопросам морали и свободы. Его воззрения повлияли на развитие философской мысли не только XVIII в., но и последующих столетий.

1724 — Иммануил Кант родился в прусском Кенигсберге, где и прожил всю свою жизнь. Сын простого ремесленника, благодаря выдающимся способностям он учился в престижной гимназии.

1740 — Поступил в Кенигсбергский университет, но не смог его закончить, т. к. после смерти отца работал домашним учителем, чтобы содержать семью.

1747—1755 — Разрабатывал космогоническую теорию о происхождении Солнечной системы из туманности.

1755 — Получил докторскую степень и начал преподавать в университете.

1770 — Получил должность профессора логики и метафизики Кенигсбергского университета. Этот год для Канта стал переломным: начался «критический» период в его творчестве.

1781 — Вышла в свет первая фундаментальная работа философа «Критика чистого разума», посвященная способности человеческого ума к познанию.

1788 — Опубликована «Критика практического разума», затрагивающая морально-этические проблемы.

1790 — Завершен труд «Критика способности суждения», в котором Кант рассуждает об эстетике.

1801 — Кант ушел из университета. Его здоровье было слабым, но благодаря собственной системе, включавшей строгий режим, он смог прожить долгую жизнь.

1804 — Иммануил Кант скончался и был похоронен в городском кафедральном соборе.

| Об этой книге

«Критика практического разума» — главный этический трактат Иммануила Канта, развивающий идеи его «Критики чистого разума» и подробно исследующий понятие категорического императива — высшего принципа нравственности. По утверждению философа, человек может быть по-настоящему счастливым, только если осознает, что достоин счастья. А этого можно достичь, лишь выполняя долг, то есть следуя нравственному закону. По Канту, поступающий так человек, независимо от внешних обстоятельств, чувственных потребностей и других побуждений, становится по-настоящему свободным.

Три исходных положения теории Канта: «должен — значит можешь», «должно существовать бессмертие души человека» и «Бог должен существовать». Человек имеет свободную независимую волю, при этом он сознательно следует добродетели. Награда ожидает его за пределами этого мира, а ее гарантом выступает Бог. Таким образом, Кант уравнивал религию и мораль, так как их содержание и цели совпадают.

Одним из ведущих переводчиков Канта на русский язык был поэт, литературовед и критик Николай Матвеевич Соколов (1860—1908). Учением Иммануила Канта он заинтересовался, будучи еще студентом духовной академии, и тогда же начал переводить первый крупный труд философа — «Критику чистого разума». Переведя основные трактаты Канта, позже он представил российским читателям и другие его произведения. Переводы Соколова считаются точными и полными, они неоднократно переиздавались в советское время.

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

1788

| Предисловие

В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не *чистого* практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось бы, больше подходило первое заглавие ввиду параллелизма между практическим и спекулятивным разумом. Это исследование должно доказать только то, что *чистый практический разум существует*, и с этой целью оно критикует всю его *практическую способность*. Если это ему удастся, то нет надобности критиковать *самую чистую способность*, чтобы узнать, не *выходит* ли здесь разум с этой способностью как одной лишь претензией за свои границы (как это случается со спекулятивным разумом). В самом деле, если он как чистый разум действительно есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование против возможности для него быть таковым.

С допущением этой способности твердое основание приобретает и трансцендентальная *свобода*, и именно в том ее абсолютном значении, в каком нуждался спекулятивный разум при применении понятия причинности, чтобы спастись от антиномии, в которую он неизбежно попадает, когда в ряду причинной связи хочет мыслить себе *безусловное*; но там он мог установить это понятие только как проблематическое, как не невозможное, не будучи в состоянии подтвердить объективную реальность его, и лишь с той целью, чтобы из-за мнимой невозможности того, что он должен признать по крайней мере мыслимым, не быть оспариваемым и не быть ввергнутым в бездну скептицизма.

Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим (т. е. непроверяемым). — *Ред.*) законом практического разума, составляет

ключевой, замковый камень свода всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присоединяются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. возможность их доказываемости тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой мы не постигаем, но знаем а priori, так как она есть условие¹ морального закона, который мы знаем. Идеи же о Боге и бессмертии не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем этих утверждать, что познаем и усматриваем возможность двух идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они есть условия применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей а priori (высшему благу). Следовательно, можно и должно допустить их возможность в этом практическом отношении, хотя мы и не можем теоретически познать и усмотреть ее. Для последнего требования в практическом отношении достаточно того, что они не заключают в себе внутренней невозможности (противоречия). Здесь есть одно (в сравнении со спекулятивным разумом только субъективное) основание убеждения, которое, впрочем, для столь же чистого, но практического разума

¹ Для того чтобы не усмотрели непоследовательности в том, что теперь я называю свободой условием морального закона, а потом — в самом исследовании — утверждаю, что моральный закон есть условие, единственно при котором мы можем осознать свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, ratio essendi морального закона, а моральный закон есть ratio cognoscendi свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме раньше, то мы не считали бы себя вправе допустить нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если не было бы свободы, то не было бы в нас и морального закона.

объективно значимо и которое посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их, хотя этим разум в своем теоретическом познании еще не расширяется, а только дается возможность, которая прежде была *проблемой*, а здесь становится *утверждением*, и таким образом практическое применение разума связывается с элементами его теоретического применения. И эта потребность не есть какая-то гипотетическая потребность, проистекающая из *произвольного* намерения спекуляции, согласно которому необходимо нечто допустить, если *хотят* дойти до завершения применения разума в спекуляции; это *законная* потребность допустить что-то, без чего не может иметь место и то, что мы неукоснительно *должны* полагать для целей нашего поведения.

Конечно, нашему спекулятивному разуму было бы более угодно решать эти задачи самому не таким окольным путем и сохранить их как воззрения, необходимые для практического применения. Но с нашей способностью спекуляции дело обстоит не так уж хорошо. Те, кто хвастаются столь возвышенным познанием, должны не скрывать его, а представить для публичной проверки и высокой оценки. Они хотят *доказать* — прекрасно! Так пусть они докажут это, и тогда критика положит к ногам победителей все свое оружие. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis*². — А так как они на самом деле не хотят [доказать это], по всей вероятности, потому, что не могут, то мы снова должны взяться за оружие, чтобы понятия о *Боге, свободе и бессмертии*, для которых спекуляция не находит достаточного доказательства их *возможности*, поискать в моральном применении разума и основать их на этом применении.

² «Что же вы стали? Нет, не хотят! А ведь счастье желанное он им дозволил» (лат.) — строка из Сатиры первой Квинта Горация Флакка (пер. М. Дмитриева). — *Прим. ред.*

Только здесь и разгадывается загадка критики, как можно *отрицать* объективную *реальность* сверхчувственного *применения категорий* в спекуляции и тем не менее *признавать* за ними эту *реальность* по отношению к объектам чистого практического разума. Это неизбежно должно казаться *непоследовательным*, до тех пор пока такое практическое применение знают только по названию. Но как только на основании полного анализа последнего убеждаются, что мыслимая здесь реальность вовсе не сводится к теоретическому *определению категорий* и расширению познания до сверхчувственного, а этим только имеют в виду, что в практическом отношении им всегда присущ *какой-то объект*, так как они или а priori содержатся в необходимом определении воли, или неразрывно связаны с его предметом, — то эта непоследовательность исчезает, так как применение этих понятий не такое, в каком нуждается спекулятивный разум. Но здесь обнаруживается почти неожиданное и удовлетворяющее [нас] подтверждение *последовательного образа мыслей* спекулятивной критики; а именно, ввиду того, что она предметы опыта как таковые, в том числе и наш собственный субъект, признает только *явлениями* и тем не менее в основу их полагает вещи сами по себе, следовательно, внушает, чтобы не считали всё сверхчувственное вымыслом и понятие его — лишенным содержания, практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно *свободе*, реальность (хотя только как практическому понятию и только для практического понимания), следовательно, на деле подтверждает то, что там можно было только *мыслить*. И в то же время странное, хотя и бесспорное, положение спекулятивной критики, что даже *мыслящий субъект для себя самого во внутреннем созерцании есть только явление*, в критике практического разума находит свое столь полное подтверждение, что необходимо

« Если не было бы свободы, то не было бы в нас и морального закона »

было бы додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения³.

Благодаря этому я понимаю, почему самые серьезные возражения против критики, которые мне до сих пор встречались, вертятся главным образом вокруг этих двух пунктов, а именно: с одной стороны, в теоретическом познании отрицаемая, а в практическом утверждаемая объективная реальность применяемых к ноуменам категорий, а с другой — парадоксальное требование считать себя как субъекта свободы ноуменом и вместе с тем — в своем собственном эмпирическом сознании — феноменом по отношению к природе. В самом деле, до тех пор, пока нет еще определенного понятия о нравственности и свободе, нельзя и угадать, что, с одной стороны, хотят полагать как ноумен в основу мнимого явления, а с другой — возможно ли вообще составить себе о нем понятие, если прежде все понятия чистого рассудка в теоретическом применении посвящались исключительно лишь явлениям. Только обстоятельная критика практического разума может устранить все эти превратные толкования и осветить ярким светом тот последовательный образ мышления, который и составляет ее величайшее преимущество.

Этого достаточно для оправдания того, почему в нашем сочинении понятия и основоположения чистого спекулятивного разума, которые уже были предметом особой критики, кое-где еще раз подвергаются исследованию, что вообще не очень-то подобает систематическому развитию воздвигаемой науки (так как на уже рассмотренные вещи следует ссылаться, однако не надо их снова исследовать),

³ Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая — в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представить себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй — явлением, в первом случае в *чистом*, а во втором в *эмпирическом* сознании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно. — *Прим. авт.*

но что *здесь* было дозволительно и даже необходимо; дело в том, что разум вместе с этими понятиями рассматривается здесь в момент, когда он переходит к совершенно другому применению, чем то, которое они имели у него *там*. Но такой переход делает необходимым сравнение прежнего применения с новым, чтобы точно отличить новый путь от старого и в то же время указать их связь между собой. Поэтому на такого рода рассуждения, в том числе и на те, которые еще раз имеют своим предметом понятие свободы, но в практическом применении чистого разума, нельзя смотреть как на вставки, которые служат только для того, чтобы восполнять пробелы критической системы спекулятивного разума (ведь по своему замыслу эта система в своей сфере полная) и, как это часто бывает при спешной стройке, сзади подставлять еще стойки и подпорки. Нет, они, как настоящие звенья, которые делают заметной связность системы, служат для того, чтобы реально показать те понятия, которые там могли быть представлены только как проблематические. Это напоминание касается главным образом понятия свободы, о котором необходимо с удивлением заметить, что еще очень многие хвастаются тем, что они его очень хорошо понимают и могут объяснить его возможность, между тем как они рассматривают его только в психологическом отношении; но если бы они до этого точно исследовали его в трансцендентальном отношении, они признали бы и его *необходимость* как проблематического понятия в законченном применении спекулятивного разума, и полную *недостижимость* его; если бы они затем перешли с ним к практическому применению, они сами собой должны были бы прийти именно до указанного определения этого применения к его основоположениям, до которого они вообще-то никак не хотят снизить. Понятие свободы — это камень преткновения для всех *эмпириков* и в то же время ключ к самым возвышенным практическим основоположениям для *критических* моралистов, которые видят благодаря ему, что они необходимо должны поступать *рационально*. Ввиду этого я прошу читателя внимательно

просмотреть то, что говорится об этом понятии в заключительной части аналитики.

Пусть знатоки подобного рода работ сами судят о том, сколько усилий стоило такой системе чистого практического разума, какая развивается здесь из его критики, прийти прежде всего к истинной точке зрения, с которой можно верно указать ее целое. Правда, она предполагает уже «Основоположения метафизики нравов», но лишь постольку, поскольку эти «Основоположения» предварительно знакомят нас с принципом долга и дают и обосновывают определенную формулу долга⁴; в остальном же она обходится без посторонней помощи (*besteht es durch sich selbst*). То, что здесь *деление* всех практических наук не доведено до *завершения* так, как это сделала критика спекулятивного разума, кроется в природе этой способности практического разума. В самом деле, если мы хотим классифицировать обязанности как обязанности человека, то частное их определение возможно только тогда, когда мы до этого познаем субъект этого определения (человека), исходя из его действительной природы, хотя бы лишь постольку, поскольку это необходимо по отношению к обязанности вообще; но это уже не относится к критике практического разума вообще, которая должна только показать принципы его возможности, объема и границ полностью без особого отношения к человеческой природе. Это деление относится, следовательно, к системе науки, а не к системе критики.

Во второй главе аналитики я, надеюсь, дал удовлетворительный ответ одному правдивому и резкому, но достой-

⁴ Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается *новая формула*. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что значит для математика *формула*, которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем-то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще. — *Прим. авт.*

ному уважения рецензенту указанных «Основположений метафизики нравов» на его упрек относительно того, *что понятие блага не установлено там до морального принципа*⁵ (как это было бы, по его мнению, необходимо); в ней приняты во внимание и некоторые другие возражения, которые дошли до меня от людей, доказывающих, что им дороги поиски истины (ведь те, кто видит только свою старую систему и уже заранее решил, что должно быть одобрено или не одобрено, не желают никакого обсуждения, которое

⁵ Мне можно сделать еще один упрек, а именно: почему я заранее не дал дефиниции понятия *способности желания или чувства удовольствия* хотя этот упрек был бы несправедлив, так как такую дефиницию по всей справедливости можно уже предполагать как данную в психологии. Но, конечно, дефиниция могла бы быть построена и так, что чувство удовольствия полагалось бы в основу определения способности желания (как это действительно обычно и делается); но тогда высший принцип практической философии по необходимости должен стать *эмпирическим*, что еще надо было бы доказать и что совершенно опровергается в настоящей критике. Поэтому свою дефиницию я хочу здесь дать такой, какой она и должна быть, чтобы этот спорный пункт, как и полагается, вначале оставить нерешенным. — *Жизнь* есть способность существа поступать по законам способности желания. *Способность желания* — это способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений. *Удовольствие* есть представление о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни, т. е. со способностью причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его). Большого мне и не надо для критики понятий, которые заимствованы из психологии; остальное сделает сама критика. Легко заметить, что при такой дефиниции остается нерешенным вопрос, всегда ли удовольствие должно быть положено в основу способности желания или же при известных условиях оно следует только за ее определением; ведь эта дефиниция составлена из одних только признаков чистого рассудка, т. е. из категорий, не содержащих ничего эмпирического. Такая осмотрительность очень желательна во всей философии, и тем не менее о ней часто забывают, а именно: на основе рискованной дефиниции высказывают свои суждения еще до полного анализа понятия, который часто достигается только весьма поздно. Во всей критике (как теоретического, так и практического разума) дан не один повод восполнить некоторые пробелы в старом догматическом развитии философии и исправить ошибки, которые можно заметить лишь тогда, когда мы делаем из понятий такое применение разума, которое направлено на разум как на целое. — *Прим. авт.*

могло бы быть препятствием для их частных целей); так я буду поступать и впредь.

Когда дело идет об определении особой способности человеческой души по ее источникам, содержанию и границам, то исходя из природы человеческого познания это, конечно, возможно только в том случае, если точное и (поскольку это возможно при нынешнем положении уже приобретенных нами элементов его) полное изложение его начинать с его *частей*. Но здесь надо обратить внимание еще на нечто другое, имеющее более философский и *архитектонический* характер, а именно на необходимость правильно постичь *идею целого* и из нее в чистой способности разума обратить пристальное внимание на все части в их отношении друг к другу, выводя их из понятия этого целого. Подобное исследование и подтверждение возможны только после самого близкого знакомства с системой, и те, кто был недоволен первым изысканием, следовательно, считал бесполезным приобрести это знакомство, не дойдут и до второй ступени, а именно до [общего] обзора, который представляет собой синтетическое возвращение к тому, что прежде было дано аналитически; и неудивительно, что они везде находят непоследовательность, хотя пробелы, которые они предполагают, имеются не в самой системе, а только в их собственном нелогичном мышлении.

В этом исследовании я не опасаясь упрека в том, что хочу вводить *новый язык*, так как способ познания здесь сам собой становится близким к популярности. С этим упреком не согласится никто и в отношении первой критики, если он не только перелистывал книгу, но и продумал ее. Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий, — это ребяческое стремление выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатами на старом платье. Если поэтому читатели указанной книги знают более популярные термины, которые столь же соответствуют мысли, как соответствовали, по моему мнению, употребляемые мною термины, или надеются доказать ничтожность самих этих мыслей, а значит, и каждого обозначающего их термина,

то в первом случае я буду им очень обязан: ведь я хочу только одного — быть понятым, а во втором они окажут услугу философии. Но пока те мысли еще существуют, я очень сомневаюсь, чтобы было возможно найти для них соответствующие и, однако, более употребительные термины⁶.

⁶ Больше (чем непонятности) я здесь иногда опасаясь превратного толкования некоторых терминов, которые я выбирал с величайшей тщательностью, чтобы правильно усвоили понятие, на которое они указывают. Так, в таблице категорий *практического* разума под рубрикой модальности *дозволенное* и *недозволенное* (практически объективно возможное и невозможное) в обычном словоупотреблении имеют почти тот же самый смысл, что и следующие категории *долга* и *противного долга*; но здесь *первое* должно обозначать то, что находится в соответствии или противоречии с только *возможным* практическим предписанием (как и при решении всех проблем геометрии и механики), а *второе* — то, что находится в таком же отношении к закону, *действительно* заключающемуся в разуме вообще; и это различие в значении не совсем чуждо и обычному словоупотреблению, хотя и несколько непривычно. Так, например, оратору как таковому недозволительно создавать новые слова и словосочетания; поэту же это до известной степени *позволительно*. Но ни в одном из этих случаев нет мысли о долге. В самом деле, тому, кто хочет обесславить оратора, никто в этом помешать не может. Здесь дело идет только о различии *императивов* при *проблематических*, *ассерторических* и *аподиктических* основаниях определения. Точно так же в примечании, где я сопоставляю моральные идеи практического совершенства в различных философских школах, я отличаю идею *мудрости* от идеи *святости*, хотя я объявил их в самой основе и объективно одним и тем же.

Но в данном месте я подразумеваю под этим только ту мудрость, которую приписывает себе человек (стоик), следовательно, *субъективно* как свойство, измышленное для человека (может быть, термин *добродетель*, которым стоики так щеголяли, лучше обозначает характерные черты их школы). Но термин *постулат* чистого практического разума может вызвать больше всего превратных толкований, если его путают с тем значением, которое имеют постулаты чистой математики и которое заключает в себе аподиктическую достоверность. Однако в математике постулируют *возможность действия*, предмет которого а priori теоретически стал заранее известен как *возможный* с полной достоверностью. А здесь постулируется возможность *предмета* (Бога или бессмертия души) из самих аподиктических *практических* законов, следовательно, только для практического разума; ведь эта достоверность постулируемой возможности не есть теоретическая, стало быть, и не аподиктическая необходимость, т. е. познанная в отношении объекта, а необходимое положение, стало быть, только необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов. Для этой субъективной, но все же истинной и безусловной необходимости разума я не сумел найти лучшего термина. — *Прим. авт.*

Так были бы теперь найдены априорные принципы двух способностей души — познавательной способности и способности желания — и определены по условиям, сфере и границам своего применения, а этим было бы положено прочное основание для систематической — и теоретической, и практической — философии как науки.

Самое худшее, с чем могли бы столкнуться все эти усилия, — это если бы кто-нибудь сделал неожиданное открытие, будто вообще нет и не может быть априорного познания. Но этого нечего опасаться. Это было бы равносильно тому, как если бы кто-нибудь при помощи

«*Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания*»

ума захотел доказать, что разума нет. В самом деле, мы говорим лишь, что мы нечто познаем разумом, когда сознаем, что могли бы знать

это и в том случае, если бы это даже не встречалось в опыте; стало быть, познание разумом и априорное познание суть одно и то же. Было бы явным противоречием пытаться выжать из основанного на опыте суждения необходимость (*ex nihilo aquam*⁷), а вместе с ней придать этому суждению истинную всеобщность (без которой нет умозаключения, стало быть, и вывода по аналогии, которая представляет собой по крайней мере предполагаемую всеобщность и объективную необходимость и, следовательно, всегда имеет их предпосылкой). А подменять субъективную необходимость, т. е. привычку, объективной, которая имеет место только в априорных суждениях, — значит отрицать способность разума судить о предмете, т. е. познавать этот предмет и то, что ему присуще; тогда о том, что бывает часто и всегда следует за определенным предшествующим состоянием, мы не могли бы сказать, что от этого состояния можно заключать к другому (ведь это означало бы уже объективную

⁷ «Из камня воду» (лат.)

необходимость и понятие об априорной связи); мы могли бы только ожидать таких случаев (наподобие животных), т. е. должны были бы отвергать понятие о причине по существу как ложное и как чистый обман мысли. Если бы мы попытались восполнить такое отсутствие объективной и вытекающей из нее всеобщей значимости тем, что мы не нашли бы никаких оснований приписывать другим разумным существам другой способ представления, и это было бы законным выводом, — то наше неведение принесло бы больше пользы расширению нашего познания, чем всякое размышление. В самом деле, только потому, что мы не знаем других разумных существ, кроме человека, мы имели бы право предполагать, что эти существа созданы такими, какими мы познаем себя, т. е. тогда мы их действительно знали бы. Я здесь уже не говорю о том, что не всеобщность признания (*des Fürwahrhaltens*) доказывает объективную значимость суждения (т. е. значимость его как познания); если бы эта всеобщность даже случайно имела место, то это суждение еще не могло бы дать доказательство соответствия с объектом; скорее, одна только объективная значимость и составляет основу необходимого всеобщего согласия.

Юм чувствовал бы себя очень хорошо при такой *системе всеобщего эмпиризма* в основоположениях; ведь он, как известно, требовал лишь, чтобы в понятии причины вместо всего объективного значения необходимости признавали только субъективное, а именно привычку, дабы отрицать право разума на какое бы то ни было суждение о Боге, свободе и бессмертии; и он прекрасно умел, если только признают его принципы, делать из них выводы со всей логической убедительностью. Но и сам Юм понимал эмпиризм не настолько общо, чтобы включать в него математику. Он считал положения математики аналитическими; если бы он в этом случае был прав, они действительно были бы апо-

диктическими, хотя отсюда нельзя было бы сделать никакого вывода о способности разума также и в философии строить аподиктические суждения, а именно такие, которые были бы синтетическими (как закон причинности). Но если бы допускали *всеобщий* эмпиризм принципов, то сюда бы была включена и математика.

Но если математика впадает в противоречие с разумом, который допускает только эмпирические основоположения, как это неизбежно в антиномии, так как математика неопровержимо доказывает бесконечную делимость пространства, чего эмпиризм допустить не может, — то величайшая возможная очевидность демонстрации оказывается в прямом противоречии с мнимыми выводами из эмпирических принципов; и тогда можно спросить, как спрашивает слепой Чеслдена⁸: что меня обманывает, зрение или чувство? (Ведь эмпиризм основывается на *чувствуемой*, а рационализм — на *усматриваемой* необходимости.) Таким образом, общий эмпиризм оказывается истинным *скептицизмом*, который в таком неограниченном значении ошибочно приписывали Юму⁹, так как он по крайней мере оставлял за математикой более надежный критерий опыта; скептицизм же безусловно не допускает никакого критерия опыта (такой критерий всегда может быть только в априорных принципах), хотя опыт состоит не только из чувств, но и из суждений.

⁸ Уильям Чеслден (1688—1752) — известный анатом, современник Канта. — *Прим. ред.*

⁹ Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно так, как если бы сказали: *Н идеалист*. В самом деле, хотя он не только обязательно допускает, но даже настаивает на том, что нашим представлениям о внешних вещах соответствуют действительные предметы внешних вещей, он все же утверждает, что форма созерцания их присуща не им, а только человеческой душе. — *Прим. авт.*

Но так как в наш философский и критический век вряд ли можно относиться к этому эмпиризму серьезно и он, надо полагать, выдвигается только ради упражнения в способности суждения и для того, чтобы через контраст показать более отчетливо необходимость рациональных априорных принципов, — то можно поблагодарить и тех, кто желает заниматься этой вообще-то малопоучительной работой.

« Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства »

ВВЕДЕНИЕ

Об идее критики практического разума

Теоретическое применение разума занималось предметами одной только познавательной способности, и критика разума в отношении этого применения касалась, собственно, только *чистой* познавательной способности, так как эта способность возбуждала подозрение, которое потом и подтверждалось, что она слишком легко теряется за своими пределами среди недостижимых предметов или же противоречащих друг другу понятий. Иначе обстоит дело с практическим применением разума. Здесь разум занимается определяющими основаниями воли, а воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточно физическая способность или нет), т. е. свою причинность. В самом деле, здесь разум может по крайней мере дойти до определения воли и всегда имеет объективную реальность постольку, поскольку это зависит от воления. Здесь, следовательно, первый вопрос таков: достаточно ли одного лишь чистого разума самого по себе для определения воли, или же он может быть определяющим основанием ее, только будучи эмпирически обусловленным? И вот появляется здесь понятие причинности, обосновываемое критикой чистого разума, хотя и не могущее быть показанным эмпирически, а именно понятие *свободы*; и если мы можем теперь найти основание для доказательства того, что это свойство действительно присуще человеческой воле (и таким обра-

зом также и воле всех разумных существ), то этим было бы доказано не только то, что чистый разум может быть практическим, но и то, что только он, а не эмпирически ограниченный разум есть безусловно практический разум. Следовательно, здесь мы будем иметь дело с критикой не *чистого практического*, а только *практического* разума вообще. В самом деле, чистый разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Он сам содержит в себе путеводную нить для критики всего своего применения. Следовательно, критика практического разума вообще имеет своей обязанностью удерживать эмпирически обусловленный разум от притязания, будто исключительно он один служит определяющим основанием воли. Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единовластие, трансцендентно и проявляется в требованиях и заповедях, которые совершенно выходят за пределы разума, а это прямо противоположно тому, что можно было сказать о чистом разуме в его спекулятивном применении.

« *Чистый разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Он сам содержит в себе путеводную нить для критики всего своего применения* »

Но так как все еще имеется чистый разум, познание которого лежит здесь в основе практического применения, то и деление критики практического разума, согласно общему плану, должно соответствовать делению критики спекулятивного разума. Следовательно, мы будем иметь в ней *учение о началах* и *учение о методе*, а в учении о началах будем иметь в качестве первой части *аналитику* как правило истины и *диалектику* как изложение и устранение видимости в суждениях

практического разума. Но порядок в подразделении аналитики будет уже обратным тому, который был принят в критике чистого спекулятивного разума. Дело в том, что в данной критике мы, начиная с *основоположений*, будем идти к *понятиям* и уже от них, где возможно, к чувствам; в критике же спекулятивного разума мы должны были начинать с чувств и заканчивать основоположениями. Основание этого в свою очередь лежит в том, что теперь мы имеем дело с волей и должны рассматривать разум не в отношении к предметам, а в отношении к воле и ее причинности, так как основоположения об эмпирически не обусловленной причинности должны составлять начало, сообразно с которым единственно и можно попытаться установить наши понятия об определяющем основании такой воли, о ее применении к предметам и, наконец, в отношении к субъекту и его чувственности. Закон причинности из свободы, т. е. какое-то чистое практическое основоположение, здесь неизбежно составляет начало и определяет предметы, к которым оно только и может иметь отношение.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

**УЧЕНИЕ ЧИСТОГО
ПРАКТИЧЕСКОГО
РАЗУМА О НАЧАЛАХ**

КНИГА ПЕРВАЯ

Аналитика чистого практического разума

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Об основоположениях чистого практического разума

§ 1. ЗАЯВЛЕНИЕ

Практические *основоположения* суть положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил. Они бывают субъективными, или *максимами*, если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли; но они будут объективными, или *практическими, законами*, если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа.

Примечание

Если допускают, что *чистый* разум может заключать в себе практическую основу, т. е. достаточную для определения воли, то имеются практические законы; а там, где этого нет, все практические основоположения будут только максимами. В воле разумного существа, на которую оказывается патологическое воздействие, может иметь место столкновение максим

с им же самим признанными практическими законами. Так, кто-нибудь может сделать своей максимой не оставлять неотомщенным ни одного оскорбления, и тем не менее он может понять, что это не практический закон, а только его максима; как правило же, для воли каждого разумного существа в одной и той же максиме это может не соответствовать самому себе. В познании природы принципы того, что происходит (например, принцип равенства действия и противодействия в передаче движения), суть вместе с тем и законы природы, так как там применение разума теоретическое и определяется характером объекта. В практическом познании, т. е. таком, которое имеет дело только с определяющими основаниями воли, основоположения, которые мы составляем себе, потому еще не законы, которым неизбежно подчиняются, что в сфере практического разум имеет дело с субъектом, а именно со способностью желания, с особым характером которой правило может многообразно сообразоваться. — Практическое правило есть всегда продукт разума, потому что оно предписывает поступок в качестве средства для [достижения] результата как цели. Но для существа, у которого разум не единственное определяющее основание воли, это правило есть *императив*, т. е. правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что, если бы разум полностью определил волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу. Императивы, следовательно, имеют объективную значимость и совершенно отличаются от максим как субъективных основоположений. Императивы определяют или условия причинности разумного существа как действующей причины только в отношении результата и достаточности для него, или же определяют только волю, [безразлично], будет ли она достаточной для результата или нет. Первые — это гипотетические императивы и содержат в себе толь-

ко предписания умения; вторые, напротив, будут категорическими и исключительно практическими законами. Максимы, следовательно, хотя и *основоположения*, но не *императивы*. А сами императивы, если они обусловлены, т. е. определяют волю не просто как волю, а только в отношении желаемого результата, т. е. если они гипотетические императивы, — они, правда, практические *предписания*, но не *законы*. Законы долж-

« Принцип „сделать счастье высшим, определяющим основанием произвольного выбора“ есть принцип себялюбия »

ны в достаточной мере определять волю как волю еще до того, как я спрошу себя, обладаю ли я способностью, необходимой для желаемого результата, или что мне надо делать, чтобы достичь его;

стало быть, законы должны быть категорическими, иначе они не законы, так как у них не будет необходимости, которая, если она должна быть практической, не должна зависеть от патологических, стало быть случайно приданных воле, условий. Если, например, кому-нибудь говорят, что в молодости надо работать и быть бережливым, дабы в старости не терпеть нужду, то это верное и вместе с тем важное практическое предписание воли. Но нетрудно видеть, что воля здесь будет обращена на нечто *другое*, о чем предполагается, что она этого желает; а это желание надо предоставить ему, самому субъекту действия, все равно, предвидит ли он также и другие вспомогательные источники, кроме им самим приобретенного состояния, или вообще не надеется дожить до старости, или думает, что в случае нужды ему едва ли удастся извернуться. Разум, из которого только и могут возникать все правила, кои должны содержать в себе необходимость, хотя и вкладывает в это свое предписание также и необходимость (ведь без этого оно не было бы императивом), но эта необходимость обусловлена лишь субъективно и ее нельзя предполагать во всех субъектах в равной степени. Но для законодательства разума требуется,

чтобы оно нуждалось лишь в одном: чтобы оно имело своей предпосылкой только *себя самого*, так как правило лишь тогда обладает объективной и всеобщей значимостью, когда оно имеет силу без случайных, субъективных условий, отличающих одно разумное существо от другого. Если кому-нибудь говорят, что он никогда не должен давать ложных обещаний, то это есть правило, касающееся только его воли, все равно, будут ли им достигнуты те цели, которые он может иметь, или нет; чистое воление есть то, что должно быть определено посредством указанного правила совершенно a priori. Если же окажется, что это правило практически верно, то оно закон, так как оно — категорический императив. Таким образом, практические законы относятся только к воле независимо от того, что создается ее причинностью, и от этой причинности (как относящейся к чувственно воспринимаемому миру) можно отвлечься, чтобы иметь эти законы как чистые законы.

§ 2. ТЕОРЕМА I

Все практические принципы, которые предполагают *объект* (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами.

Под материей способности желания я разумею предмет, действительности которого желают. Если желание обладать этим предметом предшествует практическому правилу и если оно служит условием для того, чтобы сделать это правило принципом, то я говорю (*во-первых*), что этот принцип в таком случае всегда эмпирический. В самом деле, тогда определяющее основание произвольного выбора (*Willkür*) есть представление об объекте и то отношение этого представления к субъекту, которым способность желания определяется к осуществлению этого объекта. А такое отношение к субъекту называется *удовольствием*, доставляемым действительностью предмета.

Следовательно, это удовольствие надо было бы предполагать как условие возможности определения произвольного выбора. Но ни об одном представлении о каком-нибудь предмете, каким бы оно ни было, нельзя а priori знать, связывается ли оно с *удовольствием* или *неудовольствием* или будет [к ним] безразличным. Следовательно, в таком случае определяющее основание произвольного выбора всегда должно быть эмпирическим, стало быть, и практический материальный принцип, который предполагает его как условие, должен быть таким же.

А так как (*во-вторых*) принцип, который основывается только на субъективном условии восприимчивости к удовольствию или неудовольствию (которое всегда познается только эмпирически и не может иметь одинаковой значимости для всех разумных существ), хотя и может служить для субъекта, который обладает ею, его *максимой*, но даже и для него (так как в этом принципе нет объективной необходимости, которую надо познавать а priori) не может служить *законом*, — то такой принцип никогда не может быть практическим законом.

§ 3. ТЕОРЕМА II

Все материальные практические принципы как таковые суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия или личного счастья.

Удовольствие, доставляемое представлением о существовании вещи, поскольку оно должно быть определяющим основанием желания обладать этой вещью, зиждется на *восприимчивости* субъекта, так как это удовольствие *зависит* от существования предмета; стало быть, оно относится к чувственности, а не к рассудку, который выражает отношение представления к *объекту* согласно понятиям, а не к субъекту согласно чувствам. Оно, следовательно, лишь постольку бывает практическим, поскольку ощущение приятного, кото-

рого субъект ожидает от действительности предмета, определяет способность желания. А сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть *счастье*, а принцип *сделать счастье высшим, определяющим основанием произвольного выбора* есть принцип себялюбия. Таким образом, все материальные принципы, которые определяющее основание произвольного выбора полагают в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета, совершенно *одинаковы* в том смысле, что все они относятся к принципу себялюбия или личного счастья.

Вывод

Все *материальные* практические правила полагают определяющее основание воли в *низшей способности желания*, и если бы не было *чисто формальных* законов ее, которые в достаточной мере определяли бы волю, то нельзя было бы допустить и *какую-либо высшую способность желания*.

Примечание I

Поразительно, как люди, вообще-то проникательные, полагают, будто различие между высшей и низшей способностью желания можно найти, если определить, имеют ли *представления*, связанные с чувством удовольствия, свое происхождение в *чувствах* или в *рассудке*. Когда речь идет об определяющих основаниях желания и усматривают их в приятном, откуда-то ожидаемом, вопрос вовсе не в том, откуда происходит *представление* об этом доставляющем удовольствие предмете, а только в том, насколько это представление *доставляет удовольствие*. Предположим, что представление имеет свое место и происхождение в рассудке; если оно может определять произвольный выбор только благодаря тому, что оно предполагает чувство удовольствия в субъекте, тогда

то обстоятельство, что оно служит определяющим основанием произвольного выбора, полностью зависит от того свойства внутреннего чувства, благодаря которому на это чувство может быть оказано приятное воздействие. Как бы ни были неоднородны представления о предметах — представления ли они рассудка или даже разума в противоположность представлениям чувств, все же чувство удовольствия, благодаря которому представления о предметах и составляют, собственно, определяющее основание воли (приятность, удовольствие, которого от этого ожидают и которое побуждает деятельность к осуществлению объекта), — одно и то же не только в том смысле, что оно всегда может быть познано лишь эмпирически, но и в том, что оно всегда воздействует на одну и ту же жизненную силу, которая проявляется в способности желания; и в этом отношении оно может отличаться от всякого другого определяющего основания только по степени. Иначе каким образом можно было бы сравнивать *величину* двух определяющих оснований, совершенно различных по способу представления, чтобы предпочесть ту, которая больше всего воздействует на способность желания? Один и тот же человек может поучительную для него книгу, которая как раз попала ему в руки, возвратить непрочитанной, чтобы не опоздать на охоту, может уйти, не дослушав прекрасной речи, чтобы не опоздать к обеду, может отказаться от интересной и разумной беседы, которую он обычно очень ценит, чтобы сесть за карточный стол, может даже отказать в милостыне нищему, благотворить которому для него доставляет удовольствие, так как у него теперь в кармане ровно столько, сколько нужно заплатить за вход в театр. Если определение воли основывается на чувстве приятного или неприятного, которое человек ожидает от той или другой причины, то ему совершенно безразлично, какой способ представления на него оказывает воздействие. Для его выбора имеет значение только то,

насколько сильна и продолжительна эта приятность, легко ли она достижима и может ли она повторяться часто. Тому, кому нужны деньги на расходы, совершенно безразлично, добыта ли их материя — золото — из недр гор или из речного песка, лишь бы цена ее была везде одинакова; точно так же ни один человек, если дело касается только удовольствия жизни, не спрашивает, какие это представления — рас­судка или чувств, а интересуется только тем, в какой

« *Величайшая обязанность философа — быть последовательным, но именно это встречается реже всего* »

*мере и какое удовольствие он может получить от них на максимально длительное время. Только те, кто хотел бы отрицать способность чистого разума определять волю без предположения какого-либо чувства, могут настолько отклоняться от своей собственной дефиниции, что то, что прежде они сводили к одному и тому же принципу, признают впоследствии совершенно неоднородным. Так, например, оказывается, что можно находить удовольствие в одном лишь приложении силы, в сознании силы своей души при преодолении препятствий, противостоящих нашим замыслам, в культуре умственных способностей и т. д., и мы вполне справедливо называем это *утонченными* радостями и удовольствиями, так как в наших силах не давать им в большей мере, чем другим, притупляться; скорее они усиливают чувство до еще большего наслаждения ими и, забавляя нас, вместе с тем и развивают. Но выдавать их поэтому за иной способ определения воли, чем определение [ее] лишь чувствами, в то время как уже для возможности указанного удовольствия они предполагают в нас рас­считанное на них чувство как первое условие этого удовольствия, — это то же самое, как если бы невежды, которые охотно занимались бы метафизикой, мыслили себе материяю такой сверхтонкой, что у них от этого голова пошла бы кругом, а затем предполагали, будто*

таким образом они придумали *духовную* и тем не менее протяженную сущность. Если мы вместе с Эпикуром¹⁰ сводим добродетель к одному лишь удовольствию, которое она обещает, дабы определить волю, то мы уже не можем его осуждать за то, что это удовольствие он считал совершенно одинаковым с удовольствиями самых грубых чувств; нет оснований навязывать ему ту мысль, что он приписывал только телесным чувствам те представления, посредством которых это чувство в нас возбуждается. Он, как можно догадываться, искал источник многих из них также в применении высшей познавательной способности; но это не мешало ему и не могло мешать по вышеуказанному принципу считать совершенно одинаковым [с другими удовольствиями] удовольствие, которое дают нам эти, во всяком случае интеллектуальные, представления и благодаря которому только эти представления и могут быть определяющими основаниями воли. Величайшая обязанность философа — быть *последовательным*, но именно это встречается реже всего. Древнегреческие школы дают нам больше примеров этого, чем их дает наш *синкретический* век, когда искусственно создается та или иная *коалиционная система* противоречивых основоположений, полная недобросовестности и мелочности, так как она больше по душе публике, которая довольна, если может знать обо всем кое-что, а в общем не знать ничего и притом чувствовать себя везде на месте. Принцип личного счастья, сколько бы при нем ни применялись рассудок и разум, не заключал бы в себе никаких других определяющих оснований воли, кроме тех, которые соответствуют *низшей* способности желания; тогда, следовательно, или совсем нет высшей способности желания, или *чистый разум* сам по себе должен быть практическим, т. е. без предположения какого-либо

¹⁰ Эпикур (342/341—271/270 гг. до н.э.) — древнегреческий философ. — *Прим. ред.*

чувства, стало быть, без представления о приятном и неприятном как материи способности желания, которая всегда служит эмпирическим условием принципов, должен быть в состоянии определять волю через одну лишь форму практического правила. И лишь тогда разум, поскольку он определяет волю сам для себя (не служит склонностям), есть истинная *высшая* способность желания, которой подчиняется патологически определяемая способность желания; и действительно, он даже *специфически* отличается от нее, так что даже малейшая примесь побуждений последней ослабляет его силы и наносит ущерб его превосходству, так же как малейший эмпирический элемент в качестве условия в математической демонстрации умаляет и уничтожает достоинство и убедительность демонстрации. В практическом законе разум определяет волю непосредственно, а не через посредство приводящего чувства удовольствия или неудовольствия, даже не [через посредство такого чувства, связанного] с этим законом, и только то, что он как чистый разум может быть практическим, дает ему возможность быть *законодательствующим* разумом.

Примечание II

Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания. В самом деле, удовлетворенность всем своим существованием есть не первоначальное достояние и блаженство, которое предполагало бы сознание его независимой самодостаточности, а проблема, навязанная ему самой его конечной природой, потому что он нуждается в этом и эта потребность касается материи его способности желания, т. е. чего-то такого, что относится к субъективному, лежащему в основе чувству удовольствия или неудовольствия, чем и определяется то, в чем он нуждается для удов-

летворенности своим состоянием. Но именно потому, что это материальное основание определения может быть познано субъектом только эмпирически, невозможно рассматривать эту проблему как закон, так как закон, будучи объективным, во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе *одно и то же определяющее основание* воли. Действительно, хотя понятие о счастье *везде* лежит в основе практического отношения *объектов* к способности желания, оно все же только общая рубрика субъективных оснований определения и ничего не определяет специфически, единственно о чем и идет речь в этой практической проблеме и без чего проблема не может быть разрешена. В чем именно каждый усматривает свое счастье — это зависит от особого чувства удовольствия или неудовольствия у него, и даже в одном и том же субъекте зависит от различия потребностей, которые меняются в соответствии с этим чувством; следовательно, *субъективно необходимый закон* (как закон природы) *объективно* есть еще очень *случайный* практический принцип, который в различных субъектах может и должен быть очень различным и, значит, никогда не может быть законом: когда желают счастья, важна не форма законосообразности, а исключительно материя, а именно могу ли я и сколько я могу ожидать удовольствия, если буду следовать закону. Правда, принципы себялюбия могут содержать в себе общие правила умения (находить средства для целей), но тогда они только теоретические принципы¹¹

¹¹ Положения, которые в математике или физике (Naturlehre) называются *практическими*, следовало бы, собственно, называть *техническими*. Ведь эти науки не имеют дела с определением воли; они только указывают на разнообразное [содержание] возможной деятельности, а этого достаточно для того, чтобы вызвать определенное действие; следовательно, эти положения суть такие же теоретические положения, как те, что выражают связь причины с некоторым действием. Кому нравится действие, тот должен мириться и с тем, что имеется причина. — *Прим. авт.*

(как, например, закон, гласящий, что, кто хочет есть хлеб, должен выдумать мельницу). Но практические предписания, которые на них основываются, никогда не могут быть общими, ведь определяющее основание способности желания покоится на чувстве удовольствия и неудовольствия, которое никогда нельзя считать направленным вообще на одни и те же предметы.

Но если предположить, что конечные разумные существа думают совершенно одинаково и в отношении того, что они признают объектами своих чувств удовольствия или страдания, и даже в отношении средств, которыми они должны пользоваться, чтобы добиться удовольствия и не допустить страдания, — то все же они никак не могли бы выдавать *принцип себялюбия* за *практический закон*, так как само это единодушие было бы только случайным. Определяющее основание всегда имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпирическим и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований; эту необходимость следовало бы выдавать не за практическую, а только за физическую, а именно, что наша склонность вынуждает нас совершить поступок так же неизбежно, как нас одолевает зевота, когда мы видим, что другие зевают. Вернее было бы утверждать, что вообще нет никаких практических законов, а имеются только *советы* в угоду нашим желаниям, чем возводить чисто субъективные принципы в степень практических законов, которые обладают совершенно объективной, а не только субъективной необходимостью и должны быть а priori познаны разумом, а не на опыте (каким бы эмпирически всеобщим этот опыт ни был). Даже правила согласных между собой явлений называются законами природы (например, механическими) только в том случае, если они или познаются действительно а priori, или же (как относительно химических законов) допускаяют, что они были бы познаны а priori

из объективных оснований, если бы наше знание было более глубоким. Но при чисто субъективных практических принципах определенно становится условием то, что в основе их должны лежать не объективные, а субъективные условия произвольного выбора, стало быть, что они всегда должны быть представлены только как максимы, а отнюдь не как практические законы. Это последнее замечание с первого взгляда кажется лишь буквоедством, но оно заключает в себе вербальное определение самого важного из различий, какие только могут быть рассмотрены в практических изысканиях.

§ 4. ТЕОРЕМА III

Если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материи, а только по форме.

Материя практического принципа — это предмет воли, а этот предмет — или определяющее основание воли, или нет. Если он определяющее основание воли,

« *Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа* »

то правило воли подчиняется эмпирическому условию (отношению определяющего представления к чувству удовольствия и неудовольствия)

и, следовательно, не есть практический закон. А от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, т. е. от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме формы всеобщего законодательства. Следовательно, разумное существо или не может *свои* субъективно-практические принципы, т. е. максимы, мыслить себе также и в качестве всеобщих законов, или оно должно признать, что одна лишь форма их, согласно которой максимы *подходят для всеобщего законодательства*, сама по себе делает их практическими законами.

Примечание

Даже самый обыденный рассудок без всякого указания может решить, какая форма максимы подходит для всеобщего законодательства и какая нет. Я, например, сделал себе максимой увеличить свое состояние всеми верными средствами. В данное время у меня имеется *депозит*, владелец которого умер и не оставил никакой расписки. Конечно, здесь подходящий случай применить мою максиму. Теперь я хочу только знать, может ли эта максима иметь силу и как всеобщий практический закон. Итак, я применяю ее к настоящему случаю и спрашиваю: может ли она принять форму закона, стало быть, могу ли я посредством своей максимы установить также и такой закон: каждый может отрицать, что он принял на хранение вклад, если этого никто доказать не может? И я тотчас же обнаруживаю, что такой принцип, будучи законом, уничтожил бы сам себя, так как это привело бы к тому, что вообще никто не будет отдавать деньги на хранение. Практический закон, признаваемый мной таковым, должен быть годен для всеобщего законодательства; это тождественное суждение, и, следовательно, оно само по себе ясно. Но если я говорю: моя воля подчинена практическому *закону*, то я не могу ссылаться на свою склонность (например, в настоящем случае на мою жадность) как на определяющее основание, подходящее для всеобщего практического закона; в самом деле, так как эта склонность слишком далека от того, чтобы быть пригодной для всеобщего законодательства, то в форме всеобщего закона она, скорее, должна уничтожить самое себя.

Поэтому удивительно, каким образом, поскольку желание счастья, а стало быть, и *максима*, в силу которой каждый превращает это желание в определяющее основание своей воли, имеют общий характер, разумным людям могло прийти на ум выдавать его на этом основании за всеобщий *практический закон*. В самом деле, так как обычно всеобщий закон при-

роды приводит все к согласию, то здесь, если хотят придать максиме всеобщность закона, возникла бы крайняя противоположность согласию, самое худшее противоречие и полное уничтожение самой максимы и ее целей. Действительно, воля всех имеет тогда не один и тот же объект, а каждый имеет свой объект (свое собственное благополучие), который, правда, может случайно уживаться с намерениями других, которые точно так же обращают их на самих себя, но этого еще далеко не достаточно для закона, так как исключения, которые мы при случае имеем право делать, бесконечны и не могут быть в определенной форме заключены в одном общем правиле. Таким образом создается гармония, подобная той, какую рисует известное сатирическое стихотворение по поводу сердечного согласия двух супругов, разоряющих друг друга: *О, удивительная гармония! Чего хочет он, того хочет и она*, и т. д., или же подобная тому, что рассказывают о короле Франце I, как он предлагал свои услуги императору Карлу V: *То, что хочет иметь брат мой Карл (Милан), хочу иметь и я*. Эмпирические основания определения не годятся для всеобщего внешнего законодательства, но и для внутреннего они так же мало пригодны, потому что один в основу своей склонности кладет свой субъект, а другой — другой субъект и в каждом субъекте преобладает влияние то одной, то другой склонности. И абсолютно невозможно найти закон, который правил бы всеми при таком условии, а именно при всеобщем согласии.

§ 5. ЗАДАЧА I

Предполагается, что одна лишь законодательная форма максимы есть достаточное определяющее основание воли; надо найти свойство той воли, которая определяема только этим основанием.

Так как чистая форма закона может быть представлена только разумом, стало быть, не есть предмет чувств и, следовательно, не относится к числу

явлений, то представление о ней как определяющем основании воли отличается от всех определяющих оснований событий в природе по закону причинности, так как в этом случае определяющие основания сами должны быть явлениями. Но если никакое другое определяющее основание воли не может служить для нее законом, кроме всеобщей законодательной формы, то такую волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется *свободой* в самом строгом, т. е. трансцендентальном, смысле. Следовательно, воля, законом для которой может служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля.

§ 6. ЗАДАЧА II

Предполагается, что воля свободна; надо найти закон, единственно который был бы пригоден для того, чтобы необходимо определять ее.

Так как материя практического закона, т. е. объект максимы, может быть дана только эмпирически, а свободная воля как независимая от эмпирических (т. е. относящихся к чувственно воспринимаемому миру) условий все же должна быть определяема, то свободная воля независимо от *материи* закона все же находит в законе определяющее основание. Но в законе кроме его материи содержится только законодательная форма. Следовательно, единственно лишь законодательная форма, поскольку она содержится в максиме, может составлять определяющее основание воли.

Примечание

Следовательно, свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга. Я здесь не спрашиваю, различны ли они также на самом деле и не есть ли, вернее, безусловный закон только самосознание

чистого практического разума и совершенно ли тождествен этот разум с положительным понятием свободы; я спрашиваю, откуда *начинается* наше *познание* безусловно-практического — со свободы или с практического закона. Со свободы оно не может начинаться: мы не можем ни непосредственно сознать ее, так как первое понятие ее негативно, ни заключать к ней от опыта, потому что опыт дает нам возможность познать только закон явлений, стало быть, механизм природы, [т. е.] прямую противоположность свободе. Следовательно, именно *моральный закон*, который мы сознаем непосредственно (как только мы намечаем себе максимы воли), предлагает себя нам *прежде всего*, и так как разум показывает его как определяющее основание, не преодолеваемое никакими чувственными условиями и даже совершенно независимое от них, то он прямо ведет к понятию свободы. Но как возможно сознание этого морального закона? Мы можем сознать чистые практические законы так же, как сознаем чистые теоретические основоположения, когда обращаем внимание на необходимость, с которой их предписывает нам разум, и на обособление всех эмпирических условий, на что он нам указывает. Понятие чистой воли возникает из чистых практических законов, так же как сознание чистого рассудка — из чистых теоретических основоположений. То, что это есть правильная субординация наших понятий, что нравственность сначала раскрывает нам понятие свободы и, стало быть, *практический разум* сначала ставит спекулятивному разуму самую неразрешимую проблему, связанную с этим понятием, дабы из-за этого понятия привести его в величайшее замешательство, — все это ясно уже из того, что, поскольку из понятия свободы ничего нельзя объяснить в явлениях (руководящую нить всегда должен здесь составлять механизм природы) и, кроме того, антиномия чистого разума, если она в ряду причин хочет подниматься к необусловленному, запутывается в непонятном и в том и в дру-

гом случае, тогда как последний (механизм) пригоден по крайней мере для объяснения явлений, мы никогда не пошли бы на рискованный шаг — вводить свободу в науку, если бы к этому не привел нас нравственный закон и вместе с ним практический разум и если бы не навязали нам этого понятия. Но и опыт подтверждает этот порядок понятий в нас. Предположим, что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности, будто она, если этому человеку встречается любимый предмет и подходящий случай для этого, совершенно непреодолима для него; но если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти, разве он

« *Воля, законом для которой может служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля* »

и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ. Но спросите его, если бы его государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание против честного человека, которого тот под вымышленными предложениями охотно погубил бы, считал бы он и тогда возможным, как бы ни была велика его любовь к жизни, преодолеть эту склонность? Сделал ли бы он это или нет, — этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. Следовательно, он судит о том, что он может сделать нечто, именно потому, что он сознает, что он должен это сделать; и он признает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной.

§ 7. ОСНОВНОЙ ЗАКОН ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства.

Примечание

Чистая геометрия имеет постулаты в качестве практических положений, которые не содержат в себе ничего, кроме предположения, что нечто *можно* сделать, если требуется, чтобы это было сделано; они единственные положения чистой геометрии, касающиеся существования. Следовательно, они практические правила, подчиненные проблематическому условию воли. Но здесь правило гласит: непременно следует поступать определенным образом. Практическое правило, следовательно, необусловлено, стало быть, представлено a priori как категорически практическое положение, которым воля безоговорочно и непосредственно (самим практическим правилом, которое здесь, следовательно, есть закон) определяется объективно. В самом деле, чистый, *сам по себе практический разум* здесь уже непосредственно законодательствующий. Воля мыслится как независимая от эмпирических условий, стало быть, как чистая воля, как определенная *одной лишь формой закона*; и это определяющее основание рассматривается как высшее условие всех максим. Такое положение вещей довольно странное и не имеет себе подобного во всем остальном практическом познании. Действительно, априорная мысль о возможном всеобщем законодательстве, которая, следовательно, есть лишь проблематическая мысль, безусловно предписывается как закон, ничего не заимствуя из опыта или какой-либо внешней воли. Но это и не такое предписание, согласно которому поступок должен быть совершен, благодаря чему возможен желаемый результат (ведь тогда правило было бы всегда обусловлено физически), а представляет собой правило, которое a priori определяет только волю в отношении формы ее максимы. И тогда закон, который служит только ради *субъективной* формы основоположения, можно по крайней мере мыслить как определяющее основание благодаря *объективной* форме закона вообще. Сознание та-

кого основного закона можно назвать фактом разума, так как этого нельзя измыслить из предшествующих данных разума, например из сознания свободы (ведь это сознание нам заранее не дано); оно само по себе навязывается нам как априорное синтетическое положение, которое не основывается ни на каком — ни на чистом, ни на эмпирическом — созерцании, хотя это положение должно быть аналитическим, если предполагают свободу воли, для которой, однако, как для положительного понятия, необходимо было бы интеллектуальное созерцание, которого здесь допустить нельзя. Но для того, чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как *данный*, надо заметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум (*sic volo, sic iubeo*).

Вывод

Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем *нравственным законом*.

Примечание

Вышеуказанный факт неоспорим. Для этого стоит только проанализировать суждение, которое люди имеют о законосообразности своих поступков; тогда увидим, что, к чему бы ни влекла склонность, все же их разум, неподкупный и принуждаемый самим собой, всегда при совершении поступка сравнивает максимы воли с чистой волей, т. е. с самим собой, рассматривая себя как а priori практический. А этот принцип нравственности именно в силу всеобщности законодательства, которую он делает высшим формальным основанием определения воли, независимо от всех субъективных различий ее, разум также провозглашает законом для всех разумных существ, поскольку они вообще имеют волю, т. е. способность опреде-

лять свою причинность представлением о правилах, стало быть, поскольку они способны совершать поступки, исходя из основоположений, следовательно, и из практических априорных принципов (ведь только эти принципы обладают той необходимостью, какой разум требует для основоположений). Таким образом, принцип нравственности не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, включая даже бесконечное существо как высшая интеллигенция (*Intelligens*). Но в первом случае закон имеет форму императива, так как у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать *святой* воли, т. е. такой, которая не была бы способна к максимам, противоречащим моральному закону. Моральный закон поэтому у них есть *императив*, который повелевает категорически, так как закон необусловлен; отношение такой воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом*, так как патологически побуждаемый (хотя этим еще и не определенный и, стало быть, всегда свободный) произвольный выбор (*Willkür*) заключает в себе желание, проистекающее из *субъективных* причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения, следовательно, нуждающееся как в моральном принуждении в противодействии практического разума, которое можно назвать внутренним, но интеллектуальным принуждением. Во вседвелеющей интеллигенции произвольный выбор с полным основанием представляется как неспособный ни к одной максиме, которая не могла бы также быть и объективным законом; и понятие *святости*, которое ему в силу этого присуще,

ставит его хотя не выше всех практических, но выше всех практически ограничивающих законов, стало быть, выше обязательности и долга. Эта святость воли есть все же практическая идея, которая необходимо должна служить *прообразом* (приближаться к этому прообразу до бесконечности — это единственное, что подобает всем конечным разумным существам) и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным; уверенность в бесконечном прогрессе своих максим и в неизменности их для постоянного движения вперед, т. е. добродетель, есть самое высшее, чего может достичь конечный практический разум, который сам в свою очередь, по крайней мере как естественно приобретенная способность, никогда не может быть завершенным, так как уверенность в таком случае никогда не становится аподиктической достоверностью и как убеждение очень опасна.

§ 8. ТЕОРЕМА IV

Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же *гетерономия* произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли. Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта) и вместе с тем в определении произвольного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой, к которой максима должна быть способна. Но эта *независимость* есть свобода в *негативном* смысле, а *собственное законодательство* чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в *положительном* смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим

практическим законом. Если поэтому материя воле-ния, которая не может быть не чем иным, как только объектом желания, связываемого с законом, входит в практический закон как *условие его возможности*, то возникает гетерономия произвольного выбора, а именно зависимость от закона природы, предписывающего следовать какому-нибудь побуждению или склонности; тогда воля не устанавливает себе

« *Уверенность в бесконечном прогрессе своих максим и в неизменности их для постоянного движения вперед, т. е. добродетель, есть самое высшее, чего может достичь конечный практический разум* »

закона, а дает себе только предписание для разумного следования патологическим законам; но максима, которая таким образом никогда не может содержать в себе всеобщее-законодательной формы, не только не устанавливает обязательности, а сама противостоит прин-

ципу *чистого* практического разума, а тем самым и нравственному образу мыслей, хотя бы поступок, вытекающий отсюда, и был законосообразным.

Примечание I

Никогда, следовательно, нельзя причислить к практическому закону практическое предписание, которое содержит в себе материальное (стало быть, эмпирическое) условие. В самом деле, закон чистой свободной воли полагает эту волю совершенно в другой сфере, чем эмпирическая сфера, и необходимость, которую он выражает, так как она не должна быть естественной необходимостью, может, следовательно, состоять только в формальных условиях возможности закона вообще. Всякая материя практических правил всегда основывается на субъективных условиях, которые не придают ей никакой всеобщности для разумных существ, кроме обусловленной (в случае если я *желаю* того или другого, как я должен тогда поступать, чтобы сделать это действительным), и во всех

этих правилах главное — принцип *личного счастья*. Бесспорно, конечно, что всякое воление должно иметь и предмет, стало быть материю; но эта материя не есть еще поэтому определяющее основание и условие максимы; если бы это было так, то максима не могла бы быть выражена во всеобщей законодательной форме, так как тогда определяющей причиной произвольного выбора было бы ожидание существования предмета и в основу воления следовало бы полагать зависимость способности желания от существования какой-нибудь вещи, а эту зависимость можно искать только в эмпирических условиях, и поэтому она никогда не может служить основанием для необходимого и всеобщего правила. Так, счастье чужих существ могло бы быть объектом воли разумного существа. Но если бы это счастье было определяющим основанием максимы, то следовало бы предположить, что в благополучии других мы находим не только естественное удовольствие, но и потребность, как к тому приводит у людей симпатия (*sympathetische Sinnesart*). Но такой потребности я не могу предполагать у каждого разумного существа (у Бога ее вовсе нет). Следовательно, хотя материя максимы и может оставаться, но она не должна быть ее условием, иначе такая максима не годится для закона. Следовательно, одна лишь форма закона, который ограничивает материю, вместе с тем должна быть и основой для того, чтобы присоединить эту материю к воле, но не предполагать ее. Материей, например, будет мое личное счастье. Если я счастье признаю за каждым (как это и на самом деле я могу сделать для конечного существа), оно тогда может стать *объективным* практическим законом, когда я включаю в него и счастье других. Следовательно, закон, предписывающий содействовать счастьем других, возникает не из предположения, что это есть объект для произвольного выбора каждого, а только из того, что форма всеобщности, которой требует разум как условия для того, чтобы максиме себялюбия придать объектив-

ную значимость закона, становится определяющим основанием воли; следовательно, объект (счастье других) не был определяющим основанием чистой воли; исключительно лишь формой закона я ограничиваю свою максиму, основанную на склонности, чтобы придать ей всеобщность закона и таким образом сообразовать ее с чистым практическим разумом; лишь из этого ограничения, а не из прибавления какой-либо внешней побудительной причины и могло возникнуть понятие *обязательности* — распространить максиму моего себялюбия и на счастье других.

Примечание II

Будет прямой противоположностью принципу нравственности, если определяющим основанием воли сделают принцип *личного* счастья, к которому, как я показал выше, надо причислить вообще все, что полагает определяющее основание, которое должно служить законом, в чем-нибудь ином, а не в законодательной форме максимы. Это противоречие, однако, не только логическое, в отличие от противоречия между эмпирически обусловленными правилами, которые кое-кто хотел возвести в степень необходимых принципов познания, но и практическое, и если бы голос разума по отношению к воле не был столь четким, столь незаглушимым и столь внятным даже для самого простого человека, оно могло бы совершенно погубить нравственность; так что оно может сохраняться только в сбивающих с толку спекуляциях школ, которые достаточно дерзки, чтобы не внимать этому небесному голосу, лишь бы сохранить теорию, над которой не надо ломать себе голову.

Если вообще любимый тобой близкий друг вздумает оправдываться перед тобой по поводу данного им ложного показания, ссылаясь прежде всего на священный, по его словам, долг личного счастья, а затем перечислять выгоды, какие он благодаря этому получил, и будет хвалиться, что поступил умно, позабо-

тившись обезопасить себя от всех улик, даже со стороны тебя, которому он открывает эту тайну только для того, чтобы он в любое время мог отрицать это, а потом с полной серьезностью станет утверждать, будто он исполнил истинный долг человека, — то ты или рассмеешься ему в лицо, или с отвращением отвернешься от него, хотя бы ты решительно ничего не мог возразить против таких действий, когда кто-то строил свои основоположения только на собственной выгоде. Или предположите, что вам рекомендуют человека в качестве эконома, на которого вы можете слепо положиться во всех своих делах; чтобы внушить к нему доверие, станут вам превозносить его как умного человека, который прекрасно понимает свои интересы, а также как человека неутомимо деятельного, который не оставит неиспользованным для этого ни одного удобного случая; наконец, чтобы не было никаких опасений насчет грубого своекорыстия с его стороны, станут хвалить его, что он человек очень тонкий, что он ищет для себя удовольствия не в накоплении денег или грубой роскоши, а в расширении своих знаний, в избранном и образованном обществе, даже в благотворении нуждающимся, но что он, впрочем, не особенно разборчив в средствах (а ведь эти средства достойны или недостойны в зависимости от цели), и чужие деньги, и чужое добро, лишь бы никто не узнал или не мешал, для него так же хороши, как и его собственные. В таком случае вы подумаете, что тот, кто рекомендует вам этого человека, или подтрунивает над вами, или выжил из ума. — Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое. Следующие немногие замечания могут, правда, при столь очевидной истине показаться излишними, но все же они служат по крайней мере для того, чтобы сделать несколько более отчетливым суждение обыденного человеческого разума.

Принцип счастья хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом *всеобщее* счастье. Действительно, так как познание этого счастья основывается на одних только данных опыта, так как любое суждение об этом в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же весьма непостоянно, то можно, конечно, дать *общие* (*generelle*), но вовсе не *универсальные* правила, т. е. такие, какие чаще всего и встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо; стало быть, на них не может основываться никакой практический закон. И именно потому, что здесь объект произвольного выбора положен в основу его правила и, следовательно, должен предшествовать этому правилу, оно может относиться только к тому, что рекомендуется, значит, к опыту, и только на нем и основываться, и тогда различие в суждении должно быть бесконечным. Следовательно, этот принцип не предписывает всем разумным существам одни и те же практические правила, хотя бы они и стояли под одной общей рубрикой, а именно под рубрикой счастья. Моральный же закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей.

Максима себялюбия (благоразумие) только *советует*, закон нравственности *повелевает*. Но ведь большая разница между тем, что нам только *советуется*, и тем, что нам *вменяется в обязанность*.

Самый обыденный рассудок легко и не раздумывая понимает, что надо делать по принципу автономии произвольного выбора; трудно и требует жизненного опыта знание того, что надо делать при предположении его гетерономии; т. е. каждому само собой ясно, что такое *долг*, но то, что приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простирается на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком, и требуется много ума, чтобы

направленные на это практические правила более или менее удовлетворительно приспособить к целям жизни через хитроумные исключения. Тем не менее нравственный закон требует от каждого самого точного соблюдения. Следовательно, суждение о том, что надо делать согласно этому закону, должно быть достаточно простым, дабы самый обыденный и неискушенный рассудок умел обращаться с ним, даже не будучи умудрен житейским опытом.

Исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого, исполнять эмпирически обусловленное предписание счастья редко и далеко не для каждого возможно даже в отношении какой-либо одной цели. Объясняется это тем, что в первом случае все зависит только от максимы, которая должна быть подлинной и чистой, а во втором случае — еще и от сил и физической способности претворить в жизнь предмет своего желания. Веление, гласящее, что каждый должен стремиться стать счастливым, было бы нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и сам непременно желает. Надо только предписывать ему средства или, еще лучше, предоставлять их ему, потому что он не все то может, чего он хочет; но предписывать нравственность под именем долга вполне разумно, так как, во-первых, не каждый охотно повинуется ее предписаниям, если они противоречат его склонностям, а что касается средств, с помощью которых можно соблюдать этот закон, то этому здесь учить не надо: то, чего он в этом отношении хочет, он и может.

Кто *проиграл*, тот, конечно, может сердиться на себя и на свое неблагоприятие; но когда он сознает, что он *обманул* в игре (хотя благодаря этому и выиграл), тот должен себя *презирать*, как только он начинает судить о себе с точки зрения нравственного закона. Это, следовательно, должно быть чем-то другим, а не принципом личного счастья. В самом деле, для того чтобы иметь основание сказать самому себе: я человек

подлый, хотя я и набил свой кошелек, нужно другое мерило суждения, чем для того, чтобы похвалить себя и сказать: я человек *умный*, так как я обогатил свою кассу.

Наконец, в идее нашего практического разума есть еще нечто, что сопутствует нарушению нравственного закона, а именно *наказуемость* за это нарушение. С понятием о наказании как таковом никак не вяжется причастность к счастью. В самом деле, хотя тот, кто наказывает, может иметь вместе с тем и доброе намерение — направить наказание и на эту цель, все же оно должно быть и само по себе оправдано прежде всего как наказание, т. е. как одно лишь зло; так что наказанный, когда дело уже решено и он не видит скрытого за этой суровостью доброжелательства, сам должен сознаться, что с ним поступили справедливо и что его участь вполне соразмерна его поведению. В каждом наказании как таковом прежде всего должна быть справедливость, она-то и составляет суть этого понятия. Хотя с наказанием может быть связана и доброта, но достойный наказания не имеет ни малейшего основания рассчитывать на нее после своего поведения. Следовательно, наказание — это физическое зло, которое, хотя бы оно как *естественное* следствие и не было связано с чем-то морально злым, должно быть связываемо с ним как следствие согласно принципам некоторого нравственного законодательства. Если всякое преступление и в том случае, когда не имеются в виду физические следствия в отношении виновника, само по себе наказуемо, т. е. лишает (по крайней мере отчасти) счастья, то, очевидно, было бы нелепо сказать: преступление состояло именно в том, что виновник заслужил наказание, причинив ущерб своему счастью (а это, согласно принципу себялюбия, должно быть истинным понятием всякого преступления). Наказание в таком случае было бы основанием для того, чтобы нечто назвать преступлением, а справедливость должна бы состоять, скорее, в том, чтобы отказаться

от всякой кары и предотвратить даже естественное наказание; в самом деле, тогда в поступке не было бы ничего дурного, так как зло, которое иначе за ним бы следовало и из-за которого, собственно, поступок и назывался бы дурным, теперь было бы устранено. Но рассматривать всякое наказание и награду исключительно как орудие в руках высшей силы, которое должно служить только для того, чтобы этим побуждать разумные существа действовать ради их конечной цели (счастья), — это слишком заметный и уничтожающий всякую свободу механизм их воли, чтобы нам нужно было на нем останавливаться.

« *Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое* »

Еще более утонченно, хотя так же неверно, мнение тех, кто считает, что не разум, а особое моральное чувство определяет моральный закон, в силу которого сознание добродетели непосредственно связано с удовлетворенностью и наслаждением, а сознание порока — с душевным смятением и страданием, и таким образом все сводится к желанию личного счастья. Не повторяя здесь того, что уже было сказано выше, я хочу только указать на иллюзию, в которую при этом впадают. Для того чтобы представить человека безнравственного так, будто он мучится угрызениями совести от сознания своих проступков, мы уже заранее должны представлять его по самой основе его характера, по крайней мере до известной степени, морально добрым, точно так же как мы уже заранее должны представлять добродетельным того, кого радуется сознание поступков, сообразных с долгом. Следовательно, понятие моральности и долга должно предшествовать всяким соображениям по поводу такой удовлетворенности и никак не может быть выведено из нее. Надо же заранее определить значение

того, что мы называем долгом, силу морального закона и непосредственную ценность, которую каждому человеку в его собственных глазах дает соблюдение этого закона, чтобы ощутить эту удовлетворенность в сознании сообразности его [поступков] с долгом и горечь выговора, когда есть за что упрекать себя в нарушении этого закона. Следовательно, такую удовлетворенность или душевный покой нельзя чувствовать до сознания обязательности и делать их основанием ее. Надо по крайней мере быть уже наполовину честным человеком, чтобы иметь хотя бы только представление об этих ощущениях. Впрочем, я вовсе не отрицаю, что так как благодаря свободе человеческая воля непосредственно определяема моральным законом, то и более частое исполнение [его] соответственно этому определяющему основанию может в конце концов субъективно породить чувство удовлетворенности собой. Скорее, это само относится к долгу — вызывать и культивировать это чувство, которое, собственно, одно только и заслуживает название морального чувства; но из него нельзя выводить понятие долга, иначе мы должны были бы мыслить себе чувство закона как такового и делать предметом ощущения то, что можно мыслить только разумом; а это, если бы оно не превратилось в плоское противоречие, уничтожило бы всякое понятие долга и только заменило бы долг механической игрой более тонких склонностей, вступающих иногда в столкновение с более грубыми.

Если же мы наше высшее формальное основоположение чистого практического разума (как автономии воли) сопоставляем со всеми прежними материальными принципами нравственности, то мы можем представить на таблице все остальные как такие, которые действительно исчерпывают и все другие возможные случаи, за исключением одного только формального, и таким образом наглядно показать, что было бы напрасно искать какой-либо другой

принцип, кроме изложенного здесь. — Все возможные основания определения воли бывают или только субъективные и, следовательно, эмпирические, или объективные и рациональные; но те и другие могут быть или внешними, или внутренними.

Практические материальные основания определения в принципе нравственности суть:

субъективные

внешние:

воспитания (по Монтеню)
гражданского устройства (по Мандевиллю)

внутренние:

физического чувства (по Эпикуру)
морального чувства (по Хатчесону)

объективные

внутренние:

совершенства (по Вольфу и стоикам)

внешние:

воли Божьей (по Крузию и другим теологическим моралистам)

Все определяющие основания, указанные в верхней части таблицы, эмпирические и, совершенно очевидно, непригодны в качестве общего принципа нравственности. Но все определяющие основания, указанные в нижней части, зиждутся на разуме (так как совершенство, представленное как *свойство* вещей, и высшее совершенство, представленное в *субстанции*, т. е. Бога, следует мыслить только посредством понятий разума). Но первое понятие, а именно понятие *совершенства*, можно брать или в *теоретическом* значении, и тогда оно выражает только совершенство каждой вещи своего рода (трансцендентальное), или совершенство вещи только как вещи вообще (метафизическое), о чем здесь не может быть и речи. Но понятие совершенства в *практическом* значении есть пригодность или достаточность вещи для всевозможных целей. Это совершенство как *свойство* человека, следовательно как внутреннее, есть не что иное, как *талант*, а то, что

усиливает или дополняет его, — *умение*. Высшее совершенство в *субстанции*, т. е. Бог, следовательно, внешнее (рассматриваемое в практическом отношении), есть достаточность этого существа для всех целей вообще. Следовательно, если нам заранее должны быть даны цели, по отношению к которым понятие *совершенства* (внутреннего у нас самих или внешнего у Бога) только и может стать определяющим основанием воли, а цель как *объект*, который должен предшествовать определению воли практическим правилом и содержать в себе основу возможности такого правила, стало быть *материя* воли, взятая как определяющее основание воли, всегда бывает эмпирической и, стало быть, может служить *эпикурейским* принципом в учении о счастье, а не чистым принципом разума в учении о нравственности и долге (как, например, таланты и поощрение их только потому, что они содействуют удачам в жизни, или воля Божья, если согласие с ней взято как объект воли без предшествующего независимого от этой идеи практического принципа, могут стать движущей причиной воли только через *счастье*, которого мы от них ожидаем), — то отсюда следует, *во-первых*, что все указанные здесь принципы *материальны* и, *во-вторых*, что они охватывают все возможные материальные принципы; наконец, отсюда следует вывод: так как материальные принципы совершенно непригодны в качестве высшего нравственного закона (как это было доказано), то *формальный практический принцип* чистого разума, по которому одна лишь форма всеобщего законодательства, возможного благодаря нашим максимам, должна составить высшее и непосредственное определяющее основание воли, есть *единственно возможный* принцип, который пригоден в качестве категорических императивов, т. е. практических законов (которые делают поступки долгом), и вообще в качестве принципа нравственности, как в оценке, так и в применении к человеческой воле посредством ее определения.

I. О ДЕДУКЦИИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Наша аналитика доказывает, что чистый разум может быть практическим, т. е. может сам по себе, независимо от всего эмпирического, определять волю, и доказывает это тем фактом, в котором чистый разум у нас действительно проявляет себя как практический, а именно, автономией в основоположении нравственности, чем он определяет волю к действию. — Вместе с тем она показывает, что этот факт неразрывно связан с сознанием свободы воли и даже тождествен с ним, так что воля разумного существа, которое как относящееся к чувственно воспринимаемому миру признает себя необходимо подчиненным всем законам причинности, подобно другим действующим причинам, в сфере практического сознает себя и с другой стороны, а именно как существо само по себе, сознает свое существование, определяемое в интеллигибельном¹² порядке вещей, и притом не сообразно какому-то особому созерцанию себя самого, а по тем или иным динамическим законам, которые могут определять его причинность в чувственно воспринимаемом мире; в другом месте было достаточно доказано, что свобода, если она за нами признается, переносит нас в интеллигибельный порядок вещей.

Если мы сравним с этим аналитическую часть критики чистого спекулятивного разума, то обнаружится удивительный контраст между той и этой аналитикой. Там первыми данными, которые делали возможным априорное познание, и притом только для предметов чувств, были не основоположения, а чистое чувственное *созерцание* (пространство и время). — Синтетические основоположения из одних лишь понятий без созерцания были невозможны; скорее, они могли иметь

¹² Интеллигибельный (лат. умопостигаемый, мыслимый) — объект, постигаемый только умом и не доступный чувственному познанию. — *Прим. ред.*

место только по отношению к созерцанию, которое было чувственным, стало быть, лишь к предметам возможного опыта, так как только понятия рассудка в соединении с этим созерцанием делали возможным то познание, которое мы называем опытом. Мы с полным правом отрицали возможность спекулятивного разума выходить за пределы предметов опыта, следовательно, отрицали за ним все положительное

« **Принцип счастья хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом всеобщее счастье** »

в познании вещей как ноуменов. — И все же та аналитика достигла многого: она сделала достоверным понятие ноуменов, т. е. возможность и даже необходимость их мыслить, и, например, избавила [нас] от всех возражений против признания свободы,

рассматриваемой негативно как вполне совместимая с основоположениями и ограничениями чистого теоретического разума, хотя и не дала возможности узнать о таких предметах что-либо определенное и расширяющее [наши познания], а, скорее, лишала нас всякой надежды на это.

Моральный же закон дает нам хотя и не *надежду*, но факт, безусловно необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый интеллигибельный мир, более того, *положительно определяет* этот мир и позволяет нам познать о нем нечто, а именно некий закон.

Этот закон должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму интеллигибельного мира, т. е. *сверхчувственной природы*, не нанося ущерба механизму чувственно воспринимаемого мира. А природа в самом общем смысле слова есть существование вещей, подчиненное законам. Чувственная природа

разумных существ вообще — это существование их, подчиненное эмпирически обусловленным законам, стало быть, для разума представляет собой *гетерономию*¹⁵. Сверхчувственная же природа этих существ есть их существование по законам, которые не зависят ни от какого эмпирического условия, стало быть, относятся к *автономии* чистого разума. А так как законы, по которым существование вещи зависит от познания, суть законы практические, то сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого интеллигибельного мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира. Первую природу можно назвать *прообразной* (*natura archetypa*), которую мы познаем только в разуме, а вторую, так как она содержит в себе возможное воздействие идеи первой как определяющего основания воли, — *отраженной* (*natura ectypa*). В самом деле, моральный закон, согласно идее, действительно переносит нас в природу, в которой чистый разум, если бы он был наделен (*begleitet ware*) соответствующей ему физической способностью, породил бы высшее благо, и побуждает нашу волю дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ.

Самые простые наблюдения над самим собой подтверждают, что эта идея действительно служит для определений нашей воли как бы образцом.

Если максима, в соответствии с которой я намерен дать свидетельское показание, проверяется практическим разумом, то я всегда стараюсь узнать, какой

¹⁵ Гетерономия — подчинение воли внешней норме (в отличие от автономии). — *Прим. ред*

она была бы, если бы она имела силу общего закона природы. Совершенно очевидно, что в таком качестве она каждого принуждала бы к правдивости. Действительно, со всеобщностью закона природы дело не может обстоять так, чтобы считать показания доказательными и тем не менее умышленно неверными. Точно так же максима, которую я принимаю в отношении свободного распоряжения своей жизнью, тотчас становится определенной, как только я спрашиваю себя, какой она должна быть, чтобы какая-то природа сохранялась по некоторому ее закону. Совершенно очевидно, что никто в такой природе не мог бы покончить с жизнью *самовольно*, так как такое положение не было бы прочным естественным порядком. То же было бы и во всех остальных случаях. Но в действительной природе, коль скоро она предмет опыта, свободная воля не сама собой определяется к таким максимам, которые сами по себе могли бы основать некую природу по всеобщим законам или сами по себе были бы подходящими для такой природы, которая была бы устроена сообразно с ними; скорее же, они частные склонности, которые хотя и составляют некоторую природную совокупность по патологическим (физическим) законам, но не такую природу, которая была бы возможна только благодаря нашей воле по чистым практическим законам. Тем не менее мы разумом создаем закон, которому подчинены все наши максимы, как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок. Следовательно, это должно быть идеей природы, не эмпирически данной и тем не менее возможной через свободу, значит, сверхчувственной природы, которой мы, по крайней мере в практическом отношении, даем объективную реальность, потому что рассматриваем ее в качестве объекта нашей воли как существ чистого разума.

Итак, различие между законами такой природы, которой *подчинена воля*, и такой природы, которая *подчинена воле* (касательно отношения воли к ее свобод-

ным поступкам), покоится на том, что в первом случае объекты должны быть причиной представлений, которые определяют волю, а во втором воля должна быть причиной объектов, так что причинность этой воли имеет свое определяющее основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому названа также чистым практическим разумом.

Следовательно, эти две задачи весьма различны: как, с *одной стороны*, чистый разум может а priori познавать объекты и как, с *другой стороны*, он непосредственно может быть определяющим основанием воли, т. е. причинности разумных существ в отношении действительности объектов (только посредством мысли о всеобщей значимости их собственной максимы как закона).

Первая [задача], как относящаяся к критике чистого спекулятивного разума, требует, чтобы прежде всего было объяснено, каким образом а priori возможны созерцания, без которых вообще нам не может быть дан какой-либо объект и, следовательно, никакой объект нельзя познать синтетически; решение этой задачи сводится к тому, что все они в своей совокупности лишь чувственны и поэтому не делают возможным никакое спекулятивное познание, которое шло бы дальше, чем простирается возможный опыт; поэтому все основоположения чистого спекулятивного разума не могут добиться ничего, кроме опыта или относительно данных предметов, или таких предметов, которые могут быть даны до бесконечности, но никогда не могут быть даны полностью.

Вторая [задача], как относящаяся к критике практического разума, не требует объяснения того, как возможны объекты способности желания, так как, будучи задачей теоретического познания природы, это предоставляется критике спекулятивного разума; задача состоит в объяснении лишь того, каким образом разум может определять максимы воли: про-

исходит ли это только посредством эмпирических представлений как определяющих оснований, или же чистый разум может быть также практическим разумом и законом возможного, вовсе не эмпирически познаваемого естественного порядка. Возможность такой сверхчувственной природы, понятие которой может через нашу свободную волю быть также основанием действительности этой природы, не нуждается ни в каком априорном созерцании (интеллигибельного мира), которое в этом случае, как сверхчувственное, должно было бы быть для нас и невозможным. Дело идет только об определяющем основании воления в его максимах, все равно, эмпирическое ли оно или же оно понятие чистого разума (о законосообразности его вообще) и каким образом оно может быть таким понятием. Достаточна ли причинность воли для действительности объекта или нет — решить это предоставляется теоретическим принципам разума как исследование о возможности объектов воления, созерцание которых не составляет поэтому в практической задаче никакого момента ее. Здесь дело идет только об определении воли и об определяющем основании максимы ее как свободной воли, а не о результате. Действительно, если *воля* законосообразна только для чистого разума, то, как бы дело ни обстояло с ее *способностью* в исполнении: будет ли действительно по этим максимах законодательства некоей возможной природы возникать таковая или нет, — об этом критика, которая исследует, может ли и каким образом может чистый разум быть практическим, т. е. непосредственно определяющим волю, нисколько не заботится.

В этом деле, следовательно, критика, не вызывая упреков, может и должна начинать с чистых практических законов и их действительности. Но вместо созерцания она полагает в их основу понятие их существования в интеллигибельном мире, а именно понятие свободы. В самом деле, это понятие не озна-

чает ничего другого, и указанные законы возможны только по отношению к свободе воли, а при предположении, что она существует, необходимы или, наоборот, свобода необходима, потому что необходимы указанные законы как практические постулаты. Но каким образом возможно такое сознание моральных законов, или, что то же, сознание свободы, — этого точнее объяснить нельзя и в теоретической критике можно только защищать допустимость ее.

« *Максима себялюбия (благоразумие) только советует, закон нравственности повелевает* »

Изложение высшего основоположения практического разума здесь уже дано, т. е., во-первых, указано его содержание, указано, что оно само по себе существует совершенно a priori и независимо от эмпирических принципов, и, во-вторых, указано, чем оно отличается от всех других практических основоположений. Но нельзя надеяться, чтобы с дедукцией, т. е. с обоснованием его объективной и всеобщей значимости и с постижением возможности такого априорного синтетического положения, дело пошло бы так же хорошо, как с основоположениями чистого теоретического рассудка. Действительно, эти последние относились к предметам возможного опыта, а именно к явлениям, и можно было доказать, что только потому, что эти явления в соответствии с теми законами подведены под категории, можно познать эти явления как предметы опыта; следовательно, всякий возможный опыт должен быть соразмерен с этими законами. Но в дедукции морального закона я уже не могу идти этим путем. Здесь ведь дело касается не познания свойств предметов, которые посредством чего-то и где-то могут быть даны разуму, а познания, поскольку оно может стать основанием самого существования предметов и поскольку разум через него имеет в разумном существе причинность, т. е. чистый разум, который может

рассматриваться как способность, непосредственно определяющая волю.

Но как только дело доходит до основных сил или основных способностей, всякое человеческое постижение прекращается, так как ничем нельзя познать их возможность; но так же мало можно произвольно измышлять и допускать их. Вот почему в теоретическом применении разума только опыт дает нам право признавать их. Но в отношении чистой практической способности разума мы здесь лишены и этого суррогата — вместо дедукции из источников априорного познания приводить эмпирические доказательства. В самом деле, то, что для доказательства своей действительности нуждается в опыте, должно в силу оснований своей возможности зависеть от эмпирических принципов; для которых, однако, чистый и тем не менее практический разум уже по самому своему понятию может быть признан невозможным. И моральный закон дан будто бы как факт чистого разума, факт, который мы сознаем *a priori* и который аподиктически достоверен при допущении, что и в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался. Таким образом, объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически поддерживаемого разума; следовательно, если хотят отказаться и от аподиктической достоверности, эта реальность не может быть подтверждена опытом, значит, не может быть доказана *a posteriori*, и все же она сама по себе несомненна.

Но место этой тщетно искомой дедукции морального принципа занимает нечто другое и совершенно нелепое, а именно то, что он сам, наоборот, служит принципом дедукции недоступной исследованию способности, которую никакой опыт доказать не может, но которую спекулятивный разум (чтобы среди его космологических идей найти безусловное соответствие его причинности, дабы он не противо-

речил самому себе) должен был признать по крайней мере возможной, — а именно способность свободы, не только возможность, но и действительность которой моральный закон, сам не нуждающийся ни в каком оправдании и ни в каких основаниях, доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя. Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы; первый закон, стало быть, определяет то, что спекулятивная философия должна была оставить неопределенным, а именно закон для причинности, понятие которой в этой философии было только негативным; следовательно, только он дает этому понятию объективную реальность.

Этот вид доверенности морального закона, поскольку сам он устанавливается в качестве принципа дедукции свободы как причинности чистого разума и поскольку теоретический разум был вынужден *признать* по крайней мере возможность свободы, вполне достаточен для удовлетворения его потребности вместо всякого априорного обоснования. В самом деле, моральный закон в достаточной мере доказывает свою реальность и для критики спекулятивного разума тем, что к чисто негативно мыслимой причинности, возможность которой была непонятна этому разуму и тем не менее должна была быть допущена, добавляет и положительное определение, а именно понятие разума, непосредственно (благодаря условию всеобщей законодательной формы своих максим) определяющего волю; таким образом, разуму, идеи которого всегда были за пределами, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращает его *трансцендент-*

ное применение в имманентное (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей).

Определение причинности существ в чувственно воспринимаемом мире как таковом никогда не может быть необусловленным; и все же ко всякому ряду условий необходимо придать нечто необусловленное, стало быть, и причинность, полностью определяющую себя сама собой. Поэтому идея свободы как способности

« **Исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого** »

абсолютной спонтанности была не потребностью, а аналитическим основоположением чистого спекулятивного разума, если *речь идет*

о возможности такой свободы. Но так как безусловно невозможно дать в соответствии с этой идеей пример в каком-нибудь опыте, ибо среди причин вещей как явлений нельзя найти такое определение причинности, которое было бы необусловленным, то мы могли защищать лишь мысль о свободно действующей причине, прилагая ее к существу в чувственно воспринимаемом мире, поскольку это существо, с другой стороны, рассматривается как ноумен; мы показали, что нет никакого противоречия в том, чтобы рассматривать все его действия, поскольку они явления, как физически обусловленные, и в то же время причинность его, поскольку действующее существо есть рассудочное существо, рассматривать как физически необусловленную и таким образом понятие свободы делать регулятивным принципом разума, чем я, хотя вовсе не познаю предмета, которому приписывается такая причинность, все же устраняю препятствие, так как, с одной стороны, в объяснении происходящих в мире событий, стало быть также в объяснении поступков разумных существ, воздаю должное механизму естественной необходимости — восходить до бесконечности от обусловленного к условию, а с другой стороны, оставляю спекулятивному разуму не занятым пустое для него место, а именно интеллигибельное,

чтобы перенести туда необусловленное. Но я не мог *реализовать* эту мысль, т. е. превратить ее в *познание* действующего таким образом существа, хотя бы только по его возможности. Чистый практический разум заполняет теперь это пустое место определенным законом причинности в интеллигибельном мире (через свободу), а именно моральным законом; хотя от этого спекулятивному разуму пронизательности не прибавляется, но зато приобретает больше *достоверности* его проблематическое понятие свободы, которому здесь дается *объективная* и хотя только практическая, но несомненная *реальность*. Даже понятие причинности, применение, а стало быть, и значение которого имеет место, собственно, только по отношению к явлениям, чтобы соединить их в опыт (как это доказывает критика чистого разума), спекулятивный разум расширяет не так, чтобы распространить его применение за указанные пределы. В самом деле, если бы он рассчитывал на это, то он должен был бы показать, каким образом логическое отношение основания и следствия может быть синтетически применено не при чувственном, а при другом виде созерцания, т. е. как возможна *causa noumenon*¹⁴; это он не может сделать, но этого он, как практический разум, и не принимает во внимание, так как полагает только *определяющее основание* причинности человека как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа (которое дано) в *чистом разуме* (который поэтому называется практическим) и, следовательно, понятием самой причины, от применения которого к объектам для теоретического познания здесь можно совершенно отвлечься (ибо это понятие всегда встречается a priori в рассудке и не зависит ни от какого созерцания), пользуется не для того, чтобы познавать предметы, а для того, чтобы определять при-

¹⁴ Умопостигаемая причина; понятие, пригодное не для познания предметов, а только для определения причинности в практическом смысле. — *Прим. ред.*

чинность в отношении этих предметов вообще, стало быть, исключительно только в практическом отношении; поэтому он определяющее основание воли может перенести в интеллигибельный порядок вещей, охотно признавая в то же время, что совершенно не понимает, какое назначение могло бы иметь понятие причины для познания таких вещей. Причинность в отношении актов воли в чувственно воспринимаемом мире он, несомненно, должен познавать определенным образом, так как иначе практический разум действительно не мог бы произвести никакого действия. Но понятие, которое он составляет о своей собственной причинности как ноумен, ему незачем определять теоретически для познания его сверхчувственного существования и потому, следовательно, давать ему какой-то смысл. Ведь значение оно получает и помимо этого, хотя только для практического применения, а именно посредством морального закона. Рассматриваемое теоретически, оно всегда остается чистым, а priori данным рассудочным понятием, которое приложимо к предметам, как бы они ни были даны — чувственно или нечувственно; впрочем, в последнем случае оно не имеет определенного теоретического значения и приложения, а есть только формальная, но тем не менее существенная мысль рассудка об объекте вообще. Значение, которое дает ему разум посредством морального закона, исключительно практическое, так как именно идея закона причинности (воли) сама имеет причинность или служит определяющим основанием этой причинности.

II. О ПРАВЕ ЧИСТОГО РАЗУМА В ПРАКТИЧЕСКОМ ПРИМЕНЕНИИ НА ТАКОЕ РАСШИРЕНИЕ, КОТОРОЕ САМО ПО СЕБЕ НЕВОЗМОЖНО ДЛЯ НЕГО В СПЕКУЛЯТИВНОМ ПРИМЕНЕНИИ

В моральном принципе мы установили закон причинности, который ставит определяющее основание причинности выше всех условий чувственно вос-

принимаемого мира, а волю, поскольку она определима как принадлежащая к интеллигибельному миру, стало быть субъект этой воли (человека), мы не только *мыслили* как принадлежащую к чистому интеллигибельному миру, хотя в этом отношении нам и неизвестную (как это могло быть, согласно критике чистого спекулятивного разума), но и *определили* ее в отношении ее причинности посредством закона, который не может быть причислен ни к одному из естественных законов чувственно воспринимаемого мира; следовательно, мы *расширили* наше познание за пределы этого чувственно воспринимаемого мира, хотя критика чистого разума во всякой спекуляции объявила это притязание недействительным. Но как сочетать здесь практическое применение чистого разума с теоретическим его применением относительно определения границ его способности?

Давид Юм, о котором можно сказать, что, собственно, он начал оспаривать права чистого разума, что сделало необходимым полное исследование этого разума, умозаключал так: понятие *причины* есть понятие, которое содержит в себе *необходимость* соединения существования различных [вещей], а именно поскольку они различны, так что если дается А, то я знаю, что необходимо должно существовать и нечто другое, В, совершенно от него отличное. Необходимость же приписывается такому соединению только постольку, поскольку она познается а priori, так как опыт дал бы возможность познавать в этом соединении только то, что оно имеется, а не то, что оно таким образом необходимо. Поэтому, говорит он, невозможно познать а priori и как нечто необходимое соединение одной вещи с *другой* (или одного определения с другим, совершенно от него отличным), если оно не дано в восприятии. Следовательно, понятие причины само ложно и обманчиво, и, смягчая выражение, можно сказать, что оно представляет собой обман, впрочем простительный, поскольку *привычка* (субъективная необходимость)

часто воспринимать те или иные вещи или их определения существующими друг подле друга и друг после друга как находящиеся в общении (*sich beigesellt*) незаметно принимается за *объективную* необходимость полагать такое соединение в самих предметах. Так понятие причины приобретает обманном путем, а не правомерно; оно вообще никогда не может быть приобретено или удостоверено, так как требует недействительного, химерического и никаким разумом не поддерживаемого соединения, которому никогда не может соответствовать какой-либо объект. — Так впервые в отношении всякого познания, которое касается существования вещей (математика, следовательно, осталась еще незатронутой), был установлен *эмпиризм* как единственный источник принципов, а вместе с ним и самый упорный *скептицизм*, даже в отношении всего естествознания (как философии). В самом деле, исходя из таких основоположений, мы никогда не можем *заключать* от данных определений вещи по их существованию к следствию (так как для этого требовалось бы понятие причины, содержащее в себе необходимость такого соединения), мы можем лишь по правилу воображения ожидать, как и прежде, подобных же случаев, но это ожидание, как бы часто оно ни оправдывалось, никогда не будет несомненным. Ведь ни о каком событии нельзя сказать, что этому событию *должно* предшествовать нечто, за чем оно следовало бы *необходимо*, т. е. что оно должно иметь *причину*, таким образом, если и знают много других случаев, когда нечто подобное предшествовало этому событию, так что отсюда можно было бы вывести правило, все же нельзя поэтому еще признавать, что подобное происходит всегда и необходимо; тогда следовало бы признать, что все происходит по слепому случаю, где прекращается всякое применение разума, а это дает прочную основу скептицизму и делает его неопровержимым в отношении выводов, восходящих от действий к причинам.

Математика пока была избавлена от скептицизма, так как Юм думал, что все ее положения аналитические, т. е. идут от одного определения к другому в силу тождества, стало быть, по закону противоречия (но это ложно: скорее, они все синтетические положения и, хотя, например, геометрия имеет дело не с существованием вещей, а только с их априорным определением в возможном созерцании, все же она точно так же, как и посредством понятий причины, переходит от определения *A* к совершенно отличному от него и тем не менее необходимо связанному с ним определению *B*). Но в конце концов и эта наука, столь прославляемая за свою аподиктическую достоверность, должна будет покориться *эмпиризму в основоположениях* по той же причине, по которой Юм на место объективной необходимости в понятии причины полагал привычку, и, несмотря на всю свою гордость, должна будет смириться, чтобы умерить свои смелые притязания, а priori требующие согласия, и ожидать одобрения за общезначимость своих положений от благосклонности наблюдателей, которые, как свидетели, не откажутся признать, что то, что геометр излагает как свои основоположения, они всегда именно так и воспринимали; следовательно, хотя это и не необходимо, все же дозволительно и впредь ожидать, что это будет так. Так эмпиризм Юма в основоположениях неизбежно ведет и к скептицизму даже в отношении математики, следовательно, во всяком *научном* теоретическом применении разума (ведь такое применение имеет место или в философии, или в математике). Но я хочу предоставить суждению каждого, лучше ли обстоит дело с обыденным применением разума (при столь ужасной катастрофе, которая разразилась над предводителями познания) и не подвергнется ли оно еще более неотвратимо подобному же крушению всякого знания, стало быть, не должен ли следовать из этих основоположений *всеобщий* скептицизм (который, конечно, будет поражать только ученых)?

Что же касается моей разработки в «Критике чистого разума», поводом для которой послужило, правда, скептическое учение Юма, но которая пошла гораздо дальше и охватила всю область чистого теоретического разума в синтетическом применении, а стало быть, и всю область того, что называют метафизикой вообще, то я следующим образом отношусь к сомнению шотландского философа, касающемуся понятия причинности. Юм был совершенно прав, когда он, принимая (как это делается почти всегда) предметы опыта за *вещи сами по себе*, считал понятие причины обманчивой и ложной иллюзией; в самом деле, когда речь идет о вещах самих по себе и их определениях как таковых, нельзя постичь, каким образом оттого, что дано нечто *A*, необходимо должно быть дано и нечто другое, *B*, следовательно, для вещей самих по себе нельзя допустить подобного априорного познания. Еще в меньшей степени этот пронизательный муж мог допустить эмпирическое происхождение понятия причины, так как такое происхождение прямо противоречит необходимости связи, составляющей сущность понятия причинности; стало быть, понятие это было объявлено вне закона и заменено привычкой в наблюдении над потоком восприятий.

Но из моих исследований вытекало, что предметы, с которыми мы имеет дело в опыте, отнюдь не вещи сами по себе, а только явления и что, хотя в отношении вещей самих по себе нельзя угадать, даже невозможно постичь, каким образом, если дается *A*, должно быть *противоречием* не полагать и *B*, которое совершенно отличается от *A* (необходимость связи между *A* как причиной и *B* как действием), все же можно вполне представить себе, что они как явления необходимо должны быть некоторым образом (например, если иметь в виду временные отношения) связаны между собой в *одном опыте* и не могут быть разъединены, не вступая в *противоречие* с той связью, посредством которой возможен этот опыт, а ведь

единственно лишь в опыте они суть предметы и познаваемы нами. Так и оказалось на самом деле; так что понятие причины я мог не только доказать по его объективной реальности в отношении предметов опыта, но и *дедущировать* его как априорное понятие ввиду той необходимости связи, которую оно содержит, т. е. доказать его возможность из чистого рассудка без эмпирических источников, и, таким образом, отбросив эмпиризм его происхождения, я мог полностью устранить неизбежное следствие этого эмпиризма, а именно скептицизм, сначала в отношении естествознания, а затем в силу того, что полностью вытекает из тех же оснований, и в отношении математики — двух наук, касающихся предметов возможного опыта, и тем самым полностью устранить все сомнения во всем, что теоретический разум утверждает как постигнутое.

« *Совершенство как свойство человека... есть не что иное, как талант, а то, что усиливает или дополняет его, — умение* »

Но как же быть с применением этой категории причинности (а также и всех остальных категорий, ведь без них не может быть никакого познания существующего) к вещам, которые суть не предметы возможного опыта, а выходят за его пределы? Ведь я мог дедущировать объективную реальность этих понятий только в отношении *предметов возможного опыта*. Но именно то, что я выручил их только в этом случае и показал, что посредством категорий можно *мыслить* объекты, хотя нельзя их а priori определять, — именно это и дает им место в чистом рассудке, откуда они и могут быть соотнесены с объектами вообще (чувственными или нечувственными). Чего здесь еще не хватает, так это условия *применения* этих категорий, и особенно категории причинности, к предметам, а именно [не хватает еще] созерцания, которое там, где оно не дано, делает невозможным применение категорий *для теоретического познания* предмета как

ноумена; такое применение, следовательно, если кто и отважится на это (как это было в «Критике чистого разума»), совершенно недопустимо; однако объективная реальность понятия всегда остается и может быть применена и к ноуменам, но при этом нельзя определить это понятие теоретически и этим приобрести какое-нибудь знание. В самом деле, то, что это понятие не содержит в себе ничего невозможного и по отношению к объекту, было доказано тем, что ему было обеспечено его место в чистом рассудке при всяком применении к предметам чувств; и если мы затем относим это понятие к вещам самим по себе (которые не могут быть предметами опыта), то хотя оно не способно дать определение для представления об *определенном предмете* в целях теоретического познания, но оно все же могло еще для какой-то другой (может быть, практической) цели быть способным дать определение для применения его, чего не могло бы быть, если бы, как думает Юм, это понятие причинности содержало в себе нечто такое, чего вообще нельзя мыслить.

Чтобы найти это условие применения данного понятия к ноуменам, нам надо вспомнить только, *почему мы не довольствуемся применением его к предметам опыта*, а хотели бы пользоваться им и для вещей самих по себе. Тогда окажется, что это сделала для нас необходимым не теоретическая, а практическая цель. Для спекуляции, если бы это нам и удалось, мы этим не сделали бы никакого действительного приобретения в познании природы и вообще в отношении предметов, которые могли бы где-то быть нам даны; во всяком случае мы здесь сделали бы большой шаг от чувственно обусловленного (оставаться при нем и усердно продвигаться вдоль цепи причин — для этого мы уже приложили достаточно усилий) к сверхчувственному, чтобы завершить и ограничить наше познание со стороны оснований, хотя всегда остается незаполненной бесконечная пропасть между этими

границами и тем, что мы знаем, и мы скорее внимали бы пустому любопытству, чем основательной любознательности.

Но кроме того отношения, в котором *рассудок* находится с предметами (в теоретическом познании), он имеет еще отношение и к способности желания, которая поэтому называется волей и, поскольку чистый рассудок (который в этом случае называется разумом) благодаря одному лишь представлению о законе есть практический разум, чистой волей. Объективная реальность чистой воли, или, что то же, чистого практического разума, дана *a priori* в моральном законе как бы через факт; действительно, так можно назвать определение воли, которое неизбежно, хотя оно и не основывается на эмпирических принципах. Но в понятии воли уже содержится понятие причинности; стало быть, в понятии чистой воли содержится понятие причинности из свободы, т. е. такой причинности, которая определяема не по законам природы и, следовательно, не способна ни к какому эмпирическому созерцанию как доказательству своей реальности, но которая все же свою объективную реальность полностью подтверждает *a priori* в чистом практическом законе, однако (как это легко усмотреть) не для теоретического, а только для практического применения разума. Понятие же существа, обладающего свободной волей, есть понятие о *causa noumenon*; что это понятие не противоречит себе, видно уже из того, что понятие причины, как целиком возникшее из чистого рассудка, по своей объективной реальности в отношении предметов вообще доказывается путем дедукции, причем по своему происхождению оно независимо от всех чувственных условий, следовательно, само по себе не ограничено феноменами (разве только там, где хотели бы найти для него теоретически определенное применение) и, несомненно, может быть применено к вещам как сущностям чистого рассудка. Но так как под это применение нельзя подвести ни-

какое созерцание, так как созерцание всегда может быть только чувственным, то *causa pothemon* в отношении теоретического применения разума хотя возможное и мыслимое понятие, но пустое. Но поэтому я и не хочу *теоретически знать* свойство существа, поскольку оно обладает *чистой* волей; с меня достаточно указать его, как таковое, и, стало быть, только связать понятие причинности с понятием свободы (и то, что

« **Материальные принципы совершенно непригодны в качестве высшего нравственного закона** »

неотделимо от нее, — с моральным законом как определяющим основанием ее). Это право мне, несомненно, принадлежит в силу чистого, не эмпирического происхо-

ждения понятия причины, хотя я вправе применять его только к моральному закону, который определяет его реальность, т. е. я могу дать ему только практическое применение.

Если бы я вместе с Юмом лишил понятие причинности объективной реальности в теоретическом применении не только в отношении вещей самих по себе (в отношении сверхчувственного), но и в отношении предметов чувств, то оно утратило бы всякое значение и как теоретически невозможное понятие было бы признано совершенно непригодным, а так как *ничто* не может иметь никакого применения, то практическое применение *теоретически недействительного* понятия было бы совершенно нелепым. Понятие же эмпирически не обусловленной причинности теоретически хотя и пусто (не имеет соответствующего ему созерцания), но все же возможно и относится к неопределенному объекту; вместо этого ему придается значение в моральном законе, следовательно, в практическом отношении, поэтому хотя я и не имею созерцания, которое определяло бы для него его объективную теоретическую реальность, тем не менее это понятие имеет действительное применение, которое может быть *in concreto* показано в образе мыслей

или максимах, т. е. имеет практическую реальность, которая может быть указана, а этого достаточно для его подтверждения даже в отношении ноуменов.

Но эта однажды допущенная в сфере сверхчувственного объективная реальность чистого рассудочного понятия дает теперь всем остальным категориям, хотя лишь постольку, поскольку они находятся в *необходимой* связи с определяющим основанием чистой воли (с моральным законом), также и объективную, только лишь практически применимую реальность, которая, впрочем, не имеет никакого влияния на расширение теоретического познания этих предметов как проникновения в их природу посредством чистого разума. Впоследствии мы и увидим, что категории всегда имеют отношение только к существам как *мыслящим существам* и в них — только к связи между *разумом и волей*, стало быть, всегда лишь к сфере *практического*, а дальше этого ни на какое познание их не притязают; но какие бы свойства, принадлежащие к теоретическому способу представления таких сверхчувственных вещей, ни были поставлены в связь с ними, все они тогда относятся вовсе не к знанию, а к праву (в практическом отношении даже к необходимости) признать и допускать их даже там, где допускают сверхчувственные сущности (как Бога) по аналогии, т. е. по отношению чистого разума, которым мы практически пользуемся применительно к чувственным сущностям, и таким образом благодаря применению к сверхчувственному, но только в практическом отношении, несколько не содействуют чистому теоретическому разуму в том, чтобы он витал в запредельном.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О понятии предмета чистого практического разума

Под понятием [предмета] практического разума я понимаю представление об объекте как возможном действии через свободу. Следовательно, быть предметом практического познания как такового означает только отношение воли к поступку, через которое этот предмет или его противоположность становится действительным; суждение о том, есть ли нечто предмет *чистого* практического разума или нет, представляет собой лишь различие возможности или невозможности *желать* того поступка, через который, если бы мы были к этому способны (о чем должен судить опыт), тот или иной объект стал бы действительным. Если объект признается как определяющее основание нашей способности желания, то *физическая возможность* его через свободное применение наших сил должна предшествовать суждению о том, есть ли он предмет практического разума или нет. Если же можно рассматривать априорный закон как определяющее основание поступка, а стало быть, и этот поступок как определенный чистым практическим разумом, то суждение о том, есть ли нечто предмет чистого практического разума или нет, совершенно не зависит от сравнения [его] с нашей физической способностью; тогда вопрос состоит лишь в том, можем ли мы *желать* поступка, который имеет целью существование объекта, если бы это было в нашей власти; стало быть, *моральная возможность* поступ-

ка должна предшествовать, так как здесь определяющее основание его не предмет, а закон воли.

Следовательно, единственные объекты практического разума — это объекты *добраго* и *злого*. Под первым понимают необходимый предмет способности желания, а под вторым — необходимый предмет способности отвращения, но в обоих случаях согласно принципу разума.

Если понятие *добраго* не должно быть выведено из предшествующего [ему] практического закона, а должно служить для этого закона основанием, то оно может быть лишь понятием о том, существование чего предвещает удовольствие и таким образом определяет причинность субъекта, т. е. способность желания, к тому, чтобы создать это *доброе*. А так как а priori нельзя усмотреть, какое представление будет сопровождаться *удовольствием*, а какое — *неудовольствием*, то было бы делом одного лишь опыта решать вопрос, что же такое непосредственно *доброе* и что *злое*. Свойство субъекта, в отношении которого только и может иметь место этот опыт, есть *чувство* удовольствия и *неудовольствия* как восприимчивость, присущая внутреннему чувству; таким образом, понятие о непосредственно *доброе* имело бы отношение только к тому, с чем непосредственно связано ощущение *приятного*, а понятие о безусловно *злом* должно было бы относиться лишь к тому, что непосредственно вызывает *страдание*. Но так как это противоречит принятому словоупотреблению, которое отличает *приятное* от *добраго* и *неприятное* от *злого* и требует, чтобы о *доброе* и *злом* всегда судили разумом, стало быть посредством понятий, которыми можно делиться со всеми, а не одним лишь ощущением, которое ограничивается единичными объектами и их восприимчивостью, а с другой стороны, само по себе удовольствие или *неудовольствие* непосредственно не может быть а priori связано ни с каким представлением об объекте, — то философ, который вынужден

был бы полагать в основу своих практических суждений чувство удовольствия, считал бы *добрым* то, что служит *средством* для [достижения] приятного, а *злым* — то, что составляет *причину* неприятности и страдания; ведь суждение об отношении средств к целям, несомненно, принадлежит разуму. Но хотя только разум в состоянии усмотреть связь средств с их целями (так что и волю можно было бы определить как способность целей, ибо эти цели всегда служат определяющими основаниями способности желания согласно принципам), тем не менее практические максимы, которые следовали из вышеуказанного понятия добра только как средства, не содержали бы в себе в качестве предмета воли ничего доброго самого по себе, а всегда только доброе для *чего-то*: доброе всегда было бы только полезным, и то, для чего оно полезно, всегда должно было бы быть вне воли — в ощущении. А если ощущение как приятное ощущение следовало бы отличать от понятия доброго, то вообще не было бы ничего непосредственно доброго; доброе следовало бы искать только в средствах для чего-то другого, а именно для чего-то приятного.

Есть одна старая формула школ: *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali*¹⁵; часто она имеет правильное, но для философии очень вредное применение, так как слова *boni* и *mali* содержат в себе двусмысленность, в которой виновата ограниченность языка: они имеют двоякий смысл и поэтому неизбежно приводят к различному толкованию практических законов, а философию, которая видит в их применении различие понятий, выраженных одним и те же словом, но не может найти для них какие-то особые термины, они вынуждают к тонким различиям, относительно которых потом трудно столкнуться, так как различие не могло

¹⁵ «Мы желаем только ради блага, мы отвращаемся только от зла» (лат.)

быть прямо обозначено каким-либо подходящим термином¹⁶.

К счастью, в немецком языке имеются термины, которые указывают это различие; для того, что в латыни обозначается одним и тем же словом *bonum*, в немецком имеются два очень различных понятия и столь же различных термина: для *bonum* — *das Gute* и *das Wohl*, для *malum* — *das Böse* и *das Übel* (или *Weh*); так что это два совершенно разных суждения, принимаем ли мы при том или ином поступке в соображение *доброе* и *злое* в этом поступке или же наше *благо* и *несчастье* (зло). Отсюда уже следует, что вышеуказанное психологическое положение по меньшей мере еще очень недостоверно, если его переводят так: мы желаем только того, что принимает во внимание наше *благо* или *несчастье*; это положение, несомненно, достоверно и вместе с тем выражено совершенно ясно, если оно дано так: мы по указанию разума хотим только того, что считаем добрым или злым.

Благо или *несчастье* всегда означают только отношение к нашему состоянию *приятности* или *неприятности*, довольства или страдания; и если мы поэтому желаем объекта или питаем отвращение к нему, то это бывает лишь постольку, поскольку это касается нашей чувственности и вызываемого им чувства удовольствия и неудовольствия. *Доброе* же или *злое* всегда означают отношение к *воле*, поскольку она определяется *законом разума* — делать нечто своим объектом; впро-

¹⁶ Кроме того, выражение *sub ratione boni* также двусмысленно. В самом деле, оно может означать: мы представляем себе нечто как доброе, если и *потому что* мы этого *желаем* (хотим); но оно может также означать: мы желаем этого *потому, что представляем* его себе как доброе; так что или желание есть определяющее основание понятия объекта как доброго, или понятие доброго есть определяющее основание желания (воли); таким образом, выражение *sub ratione boni* в первом случае означало бы: мы хотим чего-то, *руководствуясь идеей* доброго, а во втором — *вследствие этой идеи*, которая должна предшествовать волею как определяющее основание его. — *Прим. авт.*

чем, воля никогда не определяется непосредственно объектом и представлением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка (в силу чего объект и может стать действительным). Доброе или злое, следовательно, относятся, собственно, к поступкам, а не к состоянию лица, и если нечто должно быть целиком (и во всяком отношении и без последующих условий) добрым или злым или считаться таким, то так могут называться только образ действий, максима воли и, стало быть, само действующее лицо как добрый или злой человек, но не может так называться вещь. Следовательно, можно, конечно, посмеяться над стоиком, который в минуту нестерпимых подагрических болей кричит: *Боль, ты можешь мучить меня еще больше, но я никогда не признаю, что ты нечто злое (χαχον, malum)*! Все же он был прав; то, что он чувствовал, было злом, и это выдавал его крик; но у него не было оснований допускать, что поэтому ему присуще нечто злое, так как боль несколько не умаляет достоинство его личности, а умаляет лишь достоинство его состояния. Одна-единственная ложь, которую он осознавал бы за собой, должна была бы лишить его бодрости духа; но боль служила лишь поводом для того, чтобы поднять его дух, если он сознавал, что не дурной поступок, за что он должен был бы быть наказан, был виной этого.

То, что нам следует называть добрым, в суждении каждого разумного человека должно быть предметом способности желания, а злое в глазах каждого — предметом отвращения; стало быть, для суждения об этом кроме чувства нужен и разум. Так обстоит дело с правдивостью в противоположность лжи, со справедливостью в противоположность насилию и т. д. Но мы можем называть злом нечто такое, что каждый должен в то же время признать добрым — иногда косвенно, а иногда и прямо. Тот, кто решается на хирургическую операцию, без сомнения, ощущает

ее как зло, но разумом он и каждый другой признает ее чем-то добрым. Но если человек, который охотно дразнит и беспокоит мирных людей, когда-нибудь наконец наткнется на кого-то, кто как следует поколотит его, то это, несомненно, для него зло, но каждый одобрит это и сочтет это

« *Единственные объекты практического разума — это объекты доброго и злого* »

самим по себе добрым, хотя бы из этого ничего потом и не вышло; более того, даже тот, кто подвергся этим побоям, своим разумом должен признать, что это было вполне справедливо, так как здесь он на собственном опыте видит точное соотношение между хорошим состоянием и хорошим поведением, неизбежно напоминаемое ему разумом.

Несомненно, что в суждении нашего практического разума *очень многое* зависит от нашего блага и несчастья, а что касается нашей природы как чувственного существа, *все* зависит от нашего *счастья*, если только судят о нем, как этого особенно требует разум, не по преходящему ощущению, а по влиянию, которое эта случайность оказывает на все наше существование и на [чувство] удовлетворенности им; но не *все вообще* зависит от этого. Человек — существо с потребностями, поскольку он принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, и постольку чувственность возлагает на его разум обязанность, отклонить которую, конечно, невозможно, — заботиться о ее интересах и принимать практические максимы, имея в виду счастье в этой жизни, а где возможно — и в иной жизни. Но человек не до такой степени животное, чтобы быть равнодушным к тому, что говорит разум сам по себе, и чтобы пользоваться им только как орудием для удовлетворения своих потребностей как чувственного существа. Ведь над чисто животной природой возвышает его не то, что у него есть разум, если этот разум должен служить ему только ради того, что у животных выполняет инстинкт; тогда этот разум был бы

лишь особым способом, которым природа пользовалась бы, чтобы снарядить человека для тех же целей, к которым она предназначила животных, не предназначая его для какой-то высшей цели. Таким образом, согласно этому устройству природы, он нуждается, правда, в разуме, чтобы всегда принимать в расчет свое благо и несчастье, но он, кроме того, обладает разумом еще и для более высокой цели, а именно: не только принимать в соображение также и то, что есть доброе и злое само по себе и о чем может судить один лишь чистый, лишенный всякого чувственного интереса разум, но и совершенно отличать эту оценку от первой и делать ее высшим условием первой.

В этой оценке доброго и злого самого по себе в отличие от того, что может быть так названо только относительно блага или зла, дело сводится к следующим пунктам. Или принцип разума уже сам по себе мыслится как определяющее основание воли, безотносительно к возможному объекту способности желания (следовательно, только через законную форму максимы), и тогда этот принцип есть априорный практический закон и чистый разум признается сам по себе практическим. Закон тогда непосредственно определяет волю, сообразный с ним поступок есть нечто *само по себе доброе*, воля, максима которой всегда сообразна с этим законом, *безусловно, во всех отношениях добра* и есть *высшее условие всего доброго*. Или же определяющее основание способности желания предшествует максиме воли, предполагающей объект удовольствия и неудовольствия, стало быть, нечто, что *вызывает удовольствие* или *причиняет боль*; тогда максима разума — содействовать удовольствию и избегать боли — определяет поступки как добрые по отношению к нашей склонности, стало быть, лишь опосредствованно (в отношении какой-то другой цели как средство для этой цели); тогда такие максимы могут называться не законами, а только практическими предписаниями разума. Сама цель, удовольствие, ко-

тогого мы ищем, в последнем случае не нечто *доброе*, а *благо*, не понятие разума, а эмпирическое понятие о предмете ощущения; но применение средства для этого, т. е. поступок (так как для этого нужно разумное размышление), все же называется добрым, но не безусловно, а лишь по отношению к нашей чувственности, а именно к ее чувству удовольствия и неудовольствия. Однако воля, на максимум которой это оказывает воздействие, не есть чистая воля, которая направлена только на то, причем чистый разум сам по себе может быть практическим.

Здесь уместно объяснить парадокс метода в критике практического разума, а именно то, *что понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему и им же*. Именно: если бы мы и не знали, что принцип нравственности есть чистый закон, а priori определяющий волю, то мы должны были бы, чтобы не принимать основоположений совсем напрасно (*gratis*), по крайней мере на первых порах, оставить *нерешенным* вопрос, имеет ли воля только эмпирические или же чистые априорные основания определения; ведь заранее признавать как нечто решенное то, что только еще должно быть решено, — это против всех основных правил философского метода. Если бы мы захотели начать с понятия о добром, чтобы вывести из него законы воли, то это понятие о предмете (как добром) вместе с тем указало бы его как единственное определяющее основание воли. А так как это понятие не имеет никакого априорного практического закона в качестве своей путеводной нити, то усматривать критерий доброго или злого можно было бы только в соответствии предмета с нашим чувством удовольствия или неудовольствия, а применение разума могло бы состоять только в том, чтобы определять, с одной стороны, это удовольствие или неудовольствие в полной связи со всеми ощуще-

ниями моего существования, с другой — средства для приобретения их предмета. А так как только опыт может решить, что сообразно с чувством удовольствия, а практический закон по предположению должен

« *Благо или несчастье всегда означают только отношение к нашему состоянию приятности или неприятности, довольства или страдания* »

ведь быть основан на нем как на условии, то этим прямо исключалась бы возможность априорных практических законов, так как здесь заранее считали бы нужным найти для воли предмет, понятия о котором как о добром должно было бы составить всеобщее, хотя и эмпирическое, основание определения воли. Но сначала нужно было исследовать, нет ли и a priori определяющего основания воли (которое можно было бы найти только в чистом практическом законе, и притом постольку, поскольку он предписывает максима́м лишь законную форму безотносительно к предмету). Но так как мы уже полагали в основу всякого практического закона предмет согласно понятиям доброго и злого, а без предшествующего закона можно было мыслить этот предмет только согласно эмпирическим понятиям, то мы уже заранее лишили себя возможности даже мыслить чистый практический закон; если бы, напротив, мы сначала аналитически искали такой закон, то нашли бы, что не понятие доброго как предмета определяет и делает возможным моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго, если только доброе безусловно заслуживает этого названия.

Это замечание, которое касается только метода высших, моральных исследований, очень важно. Оно сразу объясняет, что именно приводит ко всем заблуждениям философов в вопросе о высшем принципе морали. В самом деле, они искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона (кото-

рый в таком случае не непосредственно, а только посредством этого предмета, относимого к чувству удовольствия или неудовольствия, должен был быть определяющим основанием воли), вместо того чтобы сначала искать закон, который а priori и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней — предмет. Они могли усмотреть этот предмет удовольствия, который должен был составить высший принцип доброго, в счастье, в совершенстве, в моральном чувстве или в воле Божьей, но их основоположение всегда было гетерономией и неизбежно должно было натолкнуться на эмпирические условия для морального закона, потому что свой предмет как непосредственное определяющее основание воли они могли называть добрым или злым только по тому, как воля непосредственно относится к чувству, которое всегда эмпирично. Только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть а priori определяющим основанием практического разума. Древние ясно обнаруживали эту свою ошибку тем, что целью своих моральных изысканий ставили только определение понятия о *высшем благе*, стало быть, о предмете, который потом намеревались сделать определяющим основанием воли в моральном законе, а это объект, который значительно позже, если только моральный закон сам по себе достоверен и обоснован как непосредственное определяющее основание воли, может быть представлен воле, а priori определенной теперь согласно ее форме, в качестве предмета, что мы и хотим рассмотреть в диалектике чистого практического разума. Мыслители нового времени, для которых вопрос о высшем благе, по видимому, устарел или по крайней мере стал чем-то второстепенным, скрывали за двусмысленными словами эту ошибку (как и во многих других случаях), но тем не менее она проглядывает в их системах, так

как она везде обнаруживает гетерономию практического разума, откуда никогда не может возникнуть априорный моральный закон, предписывающий как всеобщее веление.

А так как понятия доброго и злого как следствия априорного определения воли предполагают также и чистый практический принцип, стало быть причинность чистого разума, то они первоначально (как определения синтетического единства многообразного [содержания] созерцаний в сознании) в отличие от чистых рассудочных понятий, или категорий, теоретически применяемого разума не относятся к объектам, скорее, они их предполагают как данные; все они *modi* одной-единственной категории, а именно категории причинности, поскольку определяющее основание ее состоит в представлении разума о ее законе, который разум устанавливает самому себе как закон свободы и тем самым а priori показывает себя практическим разумом. А так как поступки, с *одной стороны*, подчинены, правда, закону, который есть не закон природы, а закон свободы, следовательно, принадлежит к образу действий существ, принадлежащих к интеллигибельному миру, но, с *другой стороны*, как события в чувственно воспринимаемом мире принадлежат к явлениям, — то определения практического разума могут иметь место только по отношению к последним, следовательно, хотя и сообразно с категориями рассудка, но не ради его теоретического применения, чтобы многообразное [содержание] (чувственного) *созерцания* а priori подводить под сознание, а для того, чтобы многообразное [содержание] *желаний* а priori подчинить единству сознания практического разума, повелевающего в моральном законе, или единству сознания чистой воли.

Эти *категории свободы* — так мы хотим называть их в отличие от тех теоретических понятий, кото-

рые мы называем категориями природы, — имеют очевидное преимущество перед последними: категории природы только формы мысли, которые лишь неопределенно обозначают объекты вообще для каждого возможного для нас созерцания посредством общих понятий, а эти категории, имея дело с определением *свободного выбора* (*freien Willkür*) (которому, правда, не может быть дано никакое полностью соответствующее созерцание, но в основе которого — чего не бывает ни с какими понятиями теоретического применения нашей познавательной способности — лежит чистый априорный практический закон), имеют в своей основе как практические первоначальные понятия не форму созерцания (пространство и время), которая находится не в самом разуме и должна быть заимствована в другом месте, именно из чувственности, а *форму чистой воли* как данную в разуме, стало быть, в самой способности мышления; благодаря этому получается, что так как во всех предписаниях чистого практического разума дело идет только об *определении воли*, а не о естественных условиях (практической способности) *осуществления своей цели*, то априорные практические понятия по отношению к высшему принципу свободы тотчас же становятся познаниями, а не должны дожидаться созерцаний, чтобы приобрести значение, и притом по той удивительной причине, что они сами порождают действительность того, к чему они относятся (намерения воли), что вовсе не дело теоретических понятий. Следует, однако, заметить, что эти категории имеют отношение только к практическому разуму вообще и таким образом в своей последовательности идут от морально еще не определенных и чувственно обусловленных к тем, которые не обусловлены чувственностью и определяются только моральным законом.

Таблица категорий свободы в отношении понятий
добраго и злого

1

Количества

Субъективно, согласно максима́м
(индивидуальные мнения воли)

Объективно, согласно принципам
(предписания)

A priori как объективные, так
и субъективные принципы свободы
(законы)

2

Качества

Практические правила
действия
(praescriptivae)

Практические правила
запрета
(prohibitivae)

Практические правила
исключения
(exceptivae)

3

Отношения

К личности

К состоянию лица
Обоюдно одного лица
к состоянию другого

4

Модальности

Дозволенное и недозволенное

Долг и противное долгу

Совершенный и несовершенный долг

Легко заметить, что в этой таблице свобода как вид причинности, который, однако, не подчинен эмпирическим основаниям определения, рассматривается в отношении возможных через нее поступков как явлений в чувственно воспринимаемом мире, следовательно, относится к категориям их естественной возможности, однако каждая категория берется в таком общем виде, что определяющее основание этой причинности допустимо и вне чувственно вос-

принимаемого мира — в свободе как свойстве интеллигибельного существа, пока категории модальности не совершают перехода — но только *проблематически* — от практических принципов вообще к принципам нравственности, которые потом могут быть показаны *догматически* лишь посредством морального закона.

Я ничего не прибавляю здесь для пояснений этой таблицы, так как она сама по себе достаточно понятна. И произведенное согласно принципам деление ввиду своей основательности и понятности очень полезно для всякой науки. Так, например, из приведенной таблицы, из ее первого номера, сразу видно, с чего надо начинать в практических исследованиях — с максим, которые каждый основывает на своей склонности, [затем переходить]

« *Доброе или злое относятся к поступкам, а не к состоянию действующего лица* »

к предписаниям, которые имеют силу для всего рода разумных существ, поскольку они сходятся в каких-то склонностях, и, наконец, к закону, который имеет силу для всех и не считается с их склонностями, и т. д. Так отсюда виден весь план того, что надо сделать, даже каждый вопрос практической философии, на который необходимо ответить, и вместе с тем порядок, которому надо следовать.

О типике чистой практической способности суждения

Понятия о добром и злом определяют для воли прежде всего объект. Но сами они подпадают под практическое правило разума, который, если это чистый разум, а priori определяет волю в отношении ее предмета. Представляет ли возможный для нас в чувственности поступок тот случай, который подпадает под это правило, или нет, — это решает практическая способность суждения, благодаря которой то, что говорится в правиле в общей форме (*in abstracto*), применяется к поступку *in concreto*. Но так как практическое правило чистого разума, *во-первых*, как *практическое*, касается существования объекта, и, *во-вторых*, как *практическое правило* чистого разума, содержит необходимость в отношении наличия поступка, стало быть, есть практический закон, и притом не закон природы в силу эмпирических оснований определения, а закон свободы, по которому воля должна быть определяема независимо от всего эмпирического (только через представление о законе вообще и его форме), причем все встречающиеся случаи могут относиться к возможным поступкам только эмпирически, т. е. к опыту и природе, — то кажется нелепым искать в чувственно воспринимаемом мире такой случай, который, поскольку он всегда подпадает только под закон природы, допускает применение к себе закона свободы и к которому может быть применена сверхчувственная идея нравственно доброго, которая в нем и должна быть показана *in concreto*.

Следовательно, способность суждения чистого практического разума испытывает те же самые трудности, что и способность суждения чистого теоретического разума, хотя последняя имела в своем распоряжении средство, чтобы преодолеть эти трудности, а именно в отношении теоретического применения дело касалось созерцаний, к которым можно было бы применить чистые рассудочные понятия, а такие созерцания (хотя только предметов чувств) все же могут быть даны а priori, стало быть, что касается связи многообразного в них, могут быть даны сообразно с чистыми априорными рассудочными понятиями (как *схемы*). Нравственно же доброе, в том, что касается объекта, есть нечто сверхчувственное, для чего, следовательно, нельзя найти ничего соответствующего в каком-либо чувственном созерцании, и поэтому способность суждения, подчиненная законам чистого практического разума, по-видимому, испытывает особые трудности, связанные с тем, что закон свободы должен быть применен к поступкам как к событиям, которые происходят в чувственно воспринимаемом мире и потому, следовательно, принадлежат к природе.

Но для чистой практической способности суждения здесь вновь открываются благоприятные перспективы. При подведении поступка, возможного для меня в чувственно воспринимаемом мире, под *чистый практический закон* дело идет не о возможности *поступка* как события в чувственно воспринимаемом мире, ибо эта возможность имеет отношение к суждению о теоретическом применении разума по закону причинности, [т. е.] чистого рассудочного понятия, для которого она и имеет *схему* в чувственном созерцании. Физическая причинность, или условие, при котором она имеет место, подпадает под понятия природы, схему которых создает трансцендентальное воображение. Но здесь дело идет не о схеме случая согласно закону, а о схеме (если это слово здесь подходит) самого закона, так как *определение воли* (а не поступка

по отношению к его результатам) одним только законом, без какого-либо другого определяющего основания, связывает понятие причинности с совершенно другими условиями, чем те, которые составляют естественную связь.

Закону природы как закону, которому подчинены предметы чувственного созерцания как таковые, должна соответствовать схема, т. е. общий процесс воображения (а priori показывать чувствам чистое рассудочное понятие, определяемое законом). Но под закон свободы (как причинности, не обусловленной чувственно) и, стало быть, под понятие безусловно доброго нельзя подвести какое-либо созерцание и, значит, какую-либо схему для его применения *in concreto*. Следовательно, нравственный закон имеет только одну познавательную способность, служащую посредницей в применении его к предметам природы, — рассудок (а не воображение), который под идею разума может подвести не *схему* чувственности, а закон, но такой, что он может быть *in concreto* представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по его форме — как закон для способности суждения; и этот закон мы можем назвать поэтому *типом* нравственного закона.

Правило способности суждения, подчиненное законам чистого практического разума, таково: спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам? Действительно, по этому правилу каждый и судит о поступках, нравственно добры они или злы. Так, говорят: если бы *каждый* там, где он думает получить выгоду, позволял себе обманывать, или если бы каждый считал себя вправе покушаться на свою жизнь, как только все станет ему постылым, или с полным равнодушием смотреть на несчастье другого, и если бы ты принадлежал к такому порядку вещей, то поступал бы

ты так в согласии со своей волей? Но каждый хорошо знает, что если он втайне позволяет себе обманывать, то поэтому еще не каждый делает то же, и, если он, не замечая этого, равнодушен ко всему, не каждый сразу же становится таким же и к нему; поэтому такое сравнение максимы наших поступков со всеобщим законом природы не есть еще определяющее основание нашей воли. Но этот всеобщий закон природы есть тем не менее *тип* оценки максим наших поступков согласно нравственным принципам. Если максима поступка не такая, чтобы выдержать испытание в отношении формы закона природы вообще, то она нравственно невозможна. Так думает самый обыденный рассудок, ведь закон природы лежит в основе всех его самых обычных суждений, даже суждений опыта. Этот закон, следовательно, всегда в его распоряжении; только в тех случаях, где он должен судить о причинности из свободы, он делает этот закон природы лишь типом закона свободы, так как, не имея под рукой чего-то, что он мог бы сделать примером в случае из опыта, он не мог бы дать закону чистого практического разума никакой возможности его применения (*den Gebrauch in der Anwendung*).

Итак, можно пользоваться и природой чувственно воспринимаемого мира как типом интеллигибельной природы, пока я отношу к этой природе не созерцания и не то, что от них зависит, а только форму законосообразности вообще (понятие о которой имеется даже в самом обыденном применении разума, но может быть определенно познано a priori только ради чистого практического применения разума). В самом деле, законы как таковые в этом отношении тождественны, откуда бы они ни брали свои определяющие основания.

Впрочем, так как из всего интеллигибельного исключительно только (посредством морального закона) свобода, да и то лишь поскольку она есть предположение, неотделимое от морального закона, и,

далее, все интеллигибельные предметы, к которым мог бы еще нас привести разум, руководствуясь этим законом, опять-таки имеют для нас не больше реальности, чем реальность ради этого закона и применения чистого практического разума, а этот разум имеет право и даже вынужден пользоваться в качестве типа способности суждения природой (по ее чистой рас-судочной форме), — то настоящее замечание служит предостережением для того, чтобы не причислять к самим понятиям то, что относится лишь к *типиче* понятий. Следовательно, как типика способности суждения, она избавляет от *эмпиризма* практического разума, усматривающего практические понятия доброго и злого только в эмпирических результатах (в так называемом счастье), хотя счастье и бесконеч-

« *Воля никогда не определяется непосредственно объектом и представлением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка* »

ное количество полезных следствий воли, определяемой себялюбием, если бы эта воля сделала себя также и всеобщим законом природы, могли бы, несомненно, служить вполне подходящим типом для нравственно доброго, но все же не были бы с ним тождественны. Эта же типика избавляет также от *мистицизма* практического разума, который то, что служило лишь *символом*, делает *схемой*, т. е. действительные и тем не менее нечувственные созерцания (невидимого Царства Божьего) подводит под применение моральных понятий и теряется в запредельном. К применению моральных понятий подходит лишь *рационализм* способности суждения, который от чувственной природы берет только то, что и чистый разум может сам себе мыслить, т. е. законосообразность, и в сверхчувственную природу привносит только то, что, наоборот, может быть действительно показано через поступки в чувственно воспринимаемом мире по формальному правилу закона природы вообще.

Впрочем, предохранение от *эмпиризма* практического разума гораздо важнее и более рекомендуемо, так как *мистицизм* все-таки еще согласуется с чистотой и возвышенным характером морального закона; кроме того, не так уж естественно и свойственно обыденному способу мышления напрягать свое воображение до сверхчувственных созерцаний; стало быть, опасность с этой стороны не столь велика; эмпиризм же с корнем вырывает нравственность в образе мыслей (именно в нем, а не в одних лишь поступках заключается то высокое достоинство, которое человечество этим путем может и должно приобрести себе) и вместо долга подсовывает ей нечто совершенно другое, а именно эмпирический интерес, с которым склонности вообще имеют дело; кроме того, эмпиризм именно поэтому [связан] со всеми склонностями (какого бы характера они ни были), которые, если они возводятся в степень высшего практического принципа, приводят человечество к деградации; тем не менее эти склонности очень удобны образу мыслей всех; вот почему эмпиризм гораздо опаснее всякой экзальтации (*Schwärmerei*), которая никогда не может быть продолжительным состоянием многих людей.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О мотивах чистого практического разума

Суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что моральный закон непосредственно определяет волю. Если определение воли хотя и совершается *сообразно* с моральным законом, но только посредством чувства, каким бы ни было это чувство, которое надо предположить, чтобы моральный закон стал достаточным определяющим основанием воли, следовательно, совершается не *ради закона*, — то поступок будет содержать в себе *легальность*, но не *моральность*. Если под *мотивом* (*elater animi*) понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо соотнобразуется с объективным законом уже в силу его природы, то отсюда прежде всего следует, что божественной воле нельзя приписывать какие-либо мотивы, а мотивы человеческой воли (и каждого сотворенного разумного существа) никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона; стало быть, объективное основание определения, и только оно, всегда должно быть также и субъективно достаточным определяющим основанием поступка, если этот поступок должен соблюсти не только *букву закона*, но и его *дух*¹⁷.

А так как, следовательно, ради морального закона и для того, чтобы предоставить ему возможность влиять на волю, нельзя искать никакой иной мотив,

¹⁷ О каждом законосообразном поступке, который совершают не ради закона, можно сказать, что он морально добр только по *букве*, а не по *духу* (образу мыслей). — *Прим. авт.*

при котором можно было бы обойтись без мотива морального закона, потому что все это создавало бы только пустое лицемерие, и так как было бы даже *рискованно рядом* с моральным законом допускать участие еще и других мотивов (как, например, мотива выгоды), — то нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это определяющее основание. В самом деле, каким образом закон сам по себе может быть непосредственным определяющим основанием воли (а ведь это и составляет суть всякой моральности) — это проблема, неразрешимая для человеческого разума; это то же, что вопрос о том, как возможна свободная воля. Следовательно, мы должны а priori показать не то, на каком основании моральный закон имеет в себе мотив, а то, как действует (лучше сказать, должен действовать) в душе мотив, поскольку моральный закон сам есть мотив.

Суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом, стало быть, не только без участия чувственных побуждений, но даже с отказом от всяких таких побуждений и с обузданием всех склонностей, поскольку они могли бы идти вразрез с этим законом. В этом отношении, следовательно, действие морального закона как мотива только негативно и как таковой этот мотив может быть познан а priori. В самом деле, всякая склонность и каждое чувственное побуждение основываются на чувстве и негативное действие на чувство (путем обуздания склонностей) само есть чувство. Следовательно, мы можем а priori усмотреть, что моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием; здесь мы имеем первый и, быть может,

единственный случай, когда из априорных понятий можем определить отношение познания (здесь познания чистого практического разума) к чувству удовольствия или неудовольствия. Все склонности вместе (которые можно, конечно, привести в приемлемую систему и удовлетворение которых называлось бы тогда личным счастьем) создают *эгоизм* (solipsismus). А это или эгоизм *себялюбия*, т. е. выше всего ставящего *благоволение* к самому себе (philautia), или эгоизм *самодовольствия* (arrogantia). Первое называется *самолюбием*, второе — *самомнением*. Чистый практический разум *сдерживает* самолюбие, ограничивая его как естественное чувство, действующее в нас еще до морального закона, одним лишь условием: чтобы оно находилось в согласии с этим законом; тогда оно может быть названо *разумным себялюбием*. Но самомнение он вообще *сокрушает*, так как все притязания высокой самооценки, которые предшествуют согласию с нравственным законом, ничтожны и необоснованны именно потому, что достоверность убеждения, которое соответствует этому закону, есть первое условие всякого достоинства личности (как это мы вскоре объясним более отчетливо), и до этого условия всякие притязания ложны и противны закону. А стремление к высокой самооценке принадлежит к тем склонностям, которые наносят ущерб моральному закону, поскольку такая самооценка основывается на чувственности. Следовательно, моральный закон сокрушает самомнение. Но так как этот закон сам по себе есть нечто положительное, а именно форма интеллектуальной причинности, т. е. свободы, то, ввиду того что он вопреки субъективной противоположности, а именно склонностям в нас, *ослабляет* самомнение, он вместе с тем есть предмет *уважения*, и так как он даже *сокрушает* это самомнение, т. е. смиряет его, то он предмет величайшего *уважения*, стало быть, и основа положительного чувства; это чувство не эмпирического происхождения и познается a priori.

Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно a priori и необходимость которого мы можем усмотреть.

В предыдущей главе мы видели, что все, что предлагается как объект воли до морального закона, исключается из определяющих оснований воли под именем безусловно-доброе посредством самого этого закона как высшего условия практического разума и что

« *Добрый или злым... могут называться только образ действий, максима воли и само действующее лицо как добрый или злой человек, но не может так называться вещь* »

только практическая форма, которая состоит в пригодности максим в качестве всеобщего законодательства, впервые определяет само по себе и безусловно доброе и основывает максиму чистой воли, которая одна только добра во всех отношениях. Но наша природа как природа принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа такова, что материя способности желания (предметы склонности, будь то надежды или страха) навязывается нам прежде всего, и наше патологически определяемое Я, хотя оно из-за своих максим совершенно непригодно в качестве всеобщего законодательства, тем не менее, как если бы оно составляло все наше Я, стремится наперед предъявлять свои притязания в качестве первых и первоначальных. Это стремление делать себя самого по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора объективным определением воли вообще можно назвать *себялюбием*, которое, если оно делает себя законодательствующим себялюбием и безусловным практическим принципом, можно назвать *самонием*. Моральный закон, который один только по-настоящему (а именно во всех отношениях) объективен, совершенно исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и бесконечно

уменьшает самомнение, которое предписывает субъективные условия себялюбия как законы. А то, что уменьшает наше самомнение в нашем собственном суждении, смиряет. Следовательно, моральный закон неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы. То, представление о чем как *определяющем основании нашей воли* смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство уважения к себе, поскольку оно положительно и есть определяющее основание. Следовательно, моральный закон и субъективно есть основа уважения. А так как все, что встречается в себялюбии, принадлежит к склонности, а всякая склонность основывается на чувствах, стало быть, то, что ограничивает в себялюбии все склонности вместе, именно поэтому необходимо влияет на чувство, — то мы понимаем, каким образом возможно а priori знать, что моральный закон, лишая склонности и стремления делать их высшим практическим условием, т. е. себялюбие, всякого доступа к высшему законодательству, может оказывать на чувство воздействие, которое, с одной стороны, *негативно*, а с другой — именно в отношении ограничивающей основы чистого практического разума — *положительно*; и для этого нет надобности признавать какой-либо особый вид чувства под именем практического или морального как предшествующего моральному закону и лежащего в его основе.

Негативное воздействие на чувство (на чувство неприятного), так же как всякое влияние на него и как всякое чувство вообще, *патологично*. Хотя как воздействие сознания морального закона, следовательно, по отношению к некоторой интеллигибельной причине, а именно к субъекту чистого практического разума как к высшему законодателю, это чувство разумного субъекта, побуждаемого склонностями, и называется смирением (интеллектуальным презрением), но по отношению к положительному основанию его, к закону, называется вместе с тем и уважением к за-

кону, для которого не существует никакого чувства, но в суждении разума, так как этот закон устраняет противодействие, устранение какого-нибудь препятствия ценится одинаково с положительным содействием причинности. Вот почему это чувство можно назвать и чувством уважения к моральному закону, а по той и другой причине — *моральным чувством*.

Следовательно, моральный закон, коль скоро он формальное определяющее основание поступка через практический чистый разум, коль скоро он хотя и материальное, но лишь объективное определяющее основание предметов поступка под именем доброго и злого, есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т. е. побуждение к этому поступку, так как он оказывает влияние на чувственность субъекта и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю. Но здесь в субъекте не *предшествует* никакое чувство, которое располагало бы к моральности. Это невозможно, так как всякое чувство [воспринимается] чувственно (*alles Gefühl ist sinnlich*), а мотив нравственного убеждения должен быть свободным от всякого чувственного условия. Наоборот, чувственное восприятие (*sinnliches Gefühl*), лежащее в основе всех наших склонностей, служит условием того ощущения, которое мы называем уважением, но причина определения этого чувства лежит в чистом практическом разуме, и потому это ощущение ввиду его происхождения можно назвать *обусловленным* не патологически, а *практически*: благодаря тому, что представление о моральном законе лишает себялюбие его влияния, а сомнение — иллюзии, препятствие для чистого практического разума ослабляется и возникает представление о превосходстве его объективного закона над побуждениями чувственности, стало быть, устранением противовеса в суждении разума закон приобретает вес (по отношению к воле, на которую воздействуют побуждения чувственности). И таким образом, уважение к закону есть

не побуждение к нравственности, а сама нравственность, если рассматривать его субъективно как мотив, так как чистый практический разум, отбрасывая все притязания себялюбия, в противоположность этому себялюбию придает вес закону, который теперь один только и имеет влияние. Но при этом надо заметить, что коль скоро уважение есть воздействие на чувство, стало быть, на чувственность разумного существа, то это уже предполагает чувственность, а также и конечную природу таких существ, которым моральный закон внушает уважение, и что высшему существу, или же свободному от всякой чувственности существу, для которого, следовательно, эта чувственность не может быть препятствием для практического разума, нельзя приписывать уважение к закону.

Таким образом, это чувство (под именем морального) возбуждается исключительно лишь разумом. Оно служит не для того, чтобы судить о поступках или же основать сам объективный нравственный закон, а служит лишь мотивом, дабы сделать его нашей максимой. Но каким именем лучше всего можно было бы назвать это странное чувство, которое нельзя сравнивать ни с каким патологическим? Оно до такой степени своеобразно, что, кажется, находится в распоряжении одного лишь разума, а именно практического чистого разума.

Уважение всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам. Последние могут возбуждать в нас *склонности* и, если это животные (лошади, собаки и т. д.), даже *любовь* или же *страх*, как море, вулкан, хищный зверь, но никогда не будят в нас *уважения*. Более или менее близко к этому чувству *удивление*, оно как аффект, т. е. изумление, может быть выражено и по отношению к вещам, как, например, к высоким горам, к великому, к многочисленному, к отдаленности небесных тел, силе и проворству некоторых животных; но все это еще не уважение. Человек может

быть для меня предметом любви, страха, удивления, даже изумления, но от этого он еще не становится предметом уважения. Его шутовское настроение, его мужество и сила, его власть ввиду того положения, которое он занимает среди окружающих, могут внушать мне подобные ощущения, но все еще у меня не будет внутреннего уважения к нему. Фонтенель¹⁸ говорит: «Перед знатным склоняюсь я, но не склоняется мой дух»; я могу к этому прибавить: перед простым, скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера, сколько я не сознаю и в себе самом, *склоняется мой дух*, хочу ли я этого или нет и буду ли я еще так высоко держать голову, чтобы от него не скрылось превосходство моего положения. Почему это? Его пример напоминает мне о законе, который сокрушает мое самомнение, когда я сопоставляю его со своим поведением и вижу, что на деле доказано соблюдение этого закона, стало быть, его *исполнимость*. Я могу даже сознавать в себе такую же степень честности, и все же уважение остается. Дело в том, что поскольку у людей все доброе всегда несовершенно, то закон, наглядно показанный на том или ином примере, всегда смиряет мою гордость. Для этого и дает мне мерило человек, которого я перед собой вижу, чье несовершенство, которое все еще может быть ему присуще, я знаю не так, как свое собственное. *Уважение* — это *дань*, которую мы не можем не отдавать заслуге, хотим ли мы этого или нет; в крайнем случае мы можем внешне не выказывать его, но не можем не чувствовать его внутренне.

Уважение есть чувство *удовольствия* в столь *малой* степени, что его лишь неохотно проявляют к тому или другому человеку. Всегда стараются что-то найти, что могло бы облегчить нам бремя того же самого, найти что-то достойное порицания, чтобы вознаградить

¹⁸ Фонтенель, Бернар Ле Бовье де (1657—1757) — французский писатель-сатирик и философ эпохи Просвещения. — *Прим. ред.*

себя за то унижение, которое мы испытываем из-за такого примера; даже покойники не всегда гарантированы от такой критики, особенно в том случае, если их пример кажется неподражаемым. Даже сам моральный закон в своем *торжественном величии* не избавлен от этого стремления сопротивляться чувству уважения. Быть может, думают, что это стремление следует объяснить какой-то другой причиной, почему мы охотно низвели бы его до своей интимной склонности, и что мы по другим причинам стараемся превратить это в излюбленное предписание для собственной правильно понятой выгоды, чтобы только отделаться от отпугивающего уважения, которое так строго напоминает нам нашу собственную недостойность? Но, с другой стороны, в уважении столь *мало*

« *То, что нам следует называть добрым, в суждении каждого разумного человека должно быть предметом способности желания, а злое — предметом отвращения; стало быть, для суждения об этом кроме чувства нужен и разум* »

неудовольствия, что если уж отказались от самомнения и допустили практическое влияние этого уважения, то нельзя не залюбоваться великолепием этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой.

Правда, великие таланты и соответствующая им деятельность также могут вызывать уважение или аналогичные с ним чувства; и вполне уместно оказывать им это уважение; тогда кажется, будто удивление и это чувство — одно и то же. Но когда присматриваются ближе, то замечают, что, поскольку всегда остается неизвестным, что в этом умении от прирожденного таланта и что от культуры, приобретенной собственным прилежанием, разум предположительно представляет нам умение как плод культуры, стало быть, как заслугу; а это заметно умеряет наше самомнение, делает нам упреки или обязывает нас следовать этому

примеру подходящим для нас образом. Следовательно, это уважение, которое мы оказываем такому лицу (собственно говоря, закону, о котором напоминает нам его пример), не только удивление; это подтверждается и тем, что толпа любителей, когда ей кажется, что она откуда-то узнала нечто дурное в характере такого человека (как, например, Вольтера), теряет всякое уважение к нему; но истинный ученый всегда испытывает это уважение, по крайней мере к таланту этого человека, сам отдается тому же признанию и занят той же работой, что до известной степени делает для него законом подражание ему.

Следовательно, уважение к моральному закону есть единственный и вместе с тем несомненный моральный мотив, коль скоро это чувство может быть направлено на какой-нибудь объект только на этом основании. Прежде всего моральный закон объективно и непосредственно определяет волю в суждении разума; но свобода, причинность которой определена только законом, состоит именно в том, что все склонности, стало быть и оценку самой личности, она ограничивает условием соблюдения ее чистого закона. Это ограничение воздействует на чувство и вызывает ощущение неудовольствия, которое мы можем познать *a priori* из морального закона. Но так как оно ввиду этого есть *негативное* воздействие, которое как возникшее из влияния чистого практического разума противодействует главным образом деятельности субъекта, поскольку склонности служат его определяющими основаниями, стало быть, мнению о своем личном достоинстве (которое без соответствия с моральным законом сводится на нет), то воздействие этого закона на чувство есть только смирение, которое мы можем, правда, постичь *a priori*, но познать в нем мы можем не силу чистого практического закона как мотива, а только противодействие побуждениям чувственности. А так как этот закон все же объективно, т. е. в представлении чистого разума, есть

непосредственное определяющее основание воли, следовательно, это смирение имеет место только в отношении чистоты закона, то уменьшение притязаний высокой моральной самооценки, т. е. смирение в чувственной сфере, есть возвышение моральной, т. е. практической, оценки самого закона в сфере интеллектуальной, одним словом, есть уважение к закону, следовательно, и положительное по своей интеллектуальной причине чувство, которое познается *a priori*. В самом деле, всякое ослабление препятствий к деятельности содействует самой этой деятельности. Но признание морального закона есть сознание деятельности практического разума из объективных оснований, которое только потому не оказывает воздействия в поступках, что ему мешают субъективные (патологические) причины. Следовательно, уважение к моральному закону надо рассматривать и как положительное, но не непосредственное воздействие его на чувство, поскольку он ослабляет тормозящее влияние склонностей через смирение самомнения, стало быть, как субъективное основание деятельности, т. е. как *побуждение* к соблюдению этого закона и как основание для максимы сообразного с ним поведения. Из понятия мотива возникает понятие *интереса*, который приписывается только существу, обладающему разумом, и означает *мотив* воли, поскольку он *представляется через разум*. А так как сам закон должен быть мотивом в морально доброй воле, то *моральный интерес* есть чистый, свободный от чувственности интерес только практического разума. На понятии интереса основывается и понятие *максимы*. Максима, следовательно, лишь тогда в моральном отношении подлинна, когда она основывается только на интересе к соблюдению закона. Все три понятия — *мотива, интереса и максимы* — применимы только к конечным существам: все они предполагают ограниченность природы существа, так как субъективный характер его произвольного выбора не сам собой соответствует

объективным законам практического разума; это потребность быть чем-то побуждаемым к деятельности, так как этой деятельности противодействует внутреннее препятствие. Следовательно, к божественной воле они не применимы.

Есть что-то необычайное в безгранично высокой оценке чистого, свободного от всякой выгоды морального закона в том виде, в каком практический разум представляет его нам для соблюдения; голос его заставляет даже самого смелого преступника трепетать и смущаться перед его взором; поэтому нет ничего удивительного, что это влияние чисто интеллектуальной идеи на чувство считают непостижимым для спекулятивного разума и приходится довольствоваться тем, что можно еще постичь *a priori*, а именно что такое чувство неразрывно связано с представлением о моральном законе в каждом конечном разумном существе. Если бы это чувство уважения было патологическим, следовательно, чувством удовольствия, основанным на внутреннем *чувстве*, то было бы тщетно обнаружить связь его с какой-либо априорной идеей. Но оно есть чувство, которое обращено только на практическое, и хотя оно присуще представлению о законе исключительно по его форме, а не ввиду какого-то его объекта и, стало быть, его нельзя причислить ни к удовольствию, ни к страданию, оно тем не менее возбуждает *интерес* к соблюдению закона, который мы называем *моральным* интересом; точно так же способность проявлять такой интерес к закону (или иметь уважение к самому моральному закону) и есть, собственно говоря, *моральное чувство*.

Сознание *свободного* подчинения воли закону, связанного, однако, с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума, и есть это уважение к закону. Закон, который требует этого уважения и внушает его, и есть, как это видно, моральный закон (ведь никакой другой закон не устраняет все склонности от не-

посредственного влияния их на волю). Объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключаящий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называется *долгом*, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *принуждение*, т. е. определение к поступкам, как бы *неохотно* они ни совершались. Чувство, возникающее из сознания этого принуждения, возможно не патологически, не как такое, какое возбуждается предметом чувств, а чисто практически, т. е. в силу предшествующего (объективного) определения воли и причинности разума. Следовательно, оно как *подчинение* закону, т. е. как веление (провозглашающее для чувственно побуждаемого субъекта принуждение), содержит в себе не удовольствие, а, скорее, недовольство поступком. Но так как это принуждение осуществляется только законодательством *нашего* разума, то оно содержит в себе также некоторое *возношение*, и субъективное воздействие на чувство, поскольку чистый практический разум есть единственная причина этого, можно в отношении этого возношения назвать *самоодобрением*, так как человек признает, что он определяется к этому безо всякого интереса только законом, и сознает совершенно иной, субъективно вызванный этим интерес, чисто практический и *свободный*, проявлять такой интерес к сообразному с долгом поступку советует не какая-либо склонность; такой интерес не только безусловно предписывается, но и вызывается разумом через практический закон, поэтому он называется совершенно своеобразно, а именно уважением.

Следовательно, понятие долга *объективно* требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно — уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основывается различие между сознанием поступать *сообразно с долгом* и сознанием поступать *из чувства долга*, т. е. из уважения к закону; причем первое (ле-

гальность) было бы возможно и в том случае, если бы определяющими основаниями воли были одни только склонности, а второе (*моральность*), моральную ценность, должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона¹⁹.

Во всех моральных суждениях в высшей степени важно обращать исключительное внимание на субъективный принцип всех максим, чтобы вся моральность поступков усматривалась в необходимости их из чувства долга и из уважения к закону, а не из любви и склонности к тому, что эти поступки должны породить. Для людей и всех сотворенных разумных существ моральная необходимость есть принуждение, т. е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг, а не как образ действий, который нравится нам сам по себе. Как будто мы могли бы когда-нибудь добиться того, чтобы без уважения к закону, которое связано со страхом или по крайней мере с боязнью нарушить закон, словно какое-то божество, возвышающееся над всякой зависимостью, быть в состоянии обладать *святостью* воли сами собой, как бы благодаря ставшему для нас второй натурой и никогда не нарушаемому соответствию воли с чистым нравственным законом (который, таким образом, поскольку мы никогда не могли бы быть введены в искушение отступить от него, в конце концов перестал бы быть для нас велением).

¹⁹ Если точно исследовать понятие уважения к лицам так, как оно было представлено нами выше, то можно заметить, что оно всегда основывается на сознании долга, ставящего перед нами пример, и что, следовательно, уважение не имеет никакой другой основы, кроме моральной, и (что очень хорошо, а в психологическом отношении для познания людей даже очень полезно) во всех тех случаях, где мы пользуемся этим термином, следует обращать внимание на таинственное и удивительное, но часто встречающееся обстоятельство: как человек в своих суждениях принимает в соображение моральный закон. — *Прим. авт.*

Моральный закон именно для воли всесовершеннейшего существа есть закон *святости*, а для воли каждого конечного разумного существа есть закон *долга*, морального принуждения и определения его поступков *уважением* к закону и из благоговения перед своим долгом. Нельзя брать другой субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из чувства долга, намерение совершить поступок не морально, а ведь именно оно и важно в этом законодательстве.

Очень хорошо делать людям добро из любви и участливого благоволения к ним или быть справедливым из любви к порядку; но это еще не подлинная моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению *как людей* среди разумных существ, если мы позволяем себе, словно какие-то волонтеры, с гордым высокомерием отстранять все мысли о долге и независимо от приказа только ради собственного удовольствия делать то, для чего нам не нужно было бы никакого приказа. Мы подчинены *дисциплине* разума и во всех наших максимах не должны забывать о подчиненности ему, в чем-либо отступать от него или, питая какую-то иллюзию самолюбия, сколько-нибудь уменьшать вес закона (хотя его и дает наш собственный разум) тем, что определяющее основание нашей воли, хотя и сообразно с законом, мы бы усматривали не в самом законе и не в уважении к этому закону, а в чем-то ином. Долг и обязанность — только так мы должны называть наше отношение к моральному закону. Хотя мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом и побуждающего нас к уважению, но вместе с тем мы подданные, а не глава этого царства, и непризнание нашей низшей ступени как сотворенных существ и отказ самомнения уважать святой закон

есть уже отступничество от него по духу, хотя бы буква закона и была соблюдена.

С этим вполне совпадает возможность такой заповеди, как *возлюби Бога больше всего, а ближнего своего — как самого себя*²⁰. В самом деле, как заповедь она требует уважения к закону, который *предписывает любовь*, а не предоставляет

каждому произвольно выбирать это в качестве своего принципа. Но любовь к Богу как склонность (патологическая любовь) невозможна, так как Бог не предмет [внешних] чувств. Такая любовь к людям хотя и возможна, но не может быть нам предписана как заповедь, так как ни один человек не может любить по приказанию. Следовательно, в этой сердцевине всех законов разумеется только *практическая любовь*. В этом смысле любить Бога — значит *охотно* исполнять его заповеди; любить ближнего — значит *охотно* исполнять по отношению к нему всякий долг. А заповедь, которая делает это правилом, не может предписывать иметь такое убеждение в сообразных с долгом поступках, а может лишь предписывать *стремиться* к нему. В самом деле, заповедь, гласящая, что нечто должно делать охотно, включает в себе противоречие: если бы мы уже сами знали, что нам надлежит делать, и, кроме того, сознавали, что мы сделаем это охотно, то заповедь относительно этого была бы совершенно излишней; и если мы это делаем, но неохотно, только

« Если человек, который беспокоит мирных людей, наконец наткнется на кого-то, кто поколотит его, то это, несомненно, для него зло, но каждый одобрит это и сочтет это самым по себе добрым, хотя бы из этого ничего потом и не вышло »

²⁰ Принцип личного счастья, который иные пытаются выдавать за высшее основоположение нравственности, представляет собой полный контраст этому закону. Этот принцип гласил бы: *возлюби себя больше всего, а Бога и ближнего своего — только ради самого себя.* — Прим. авт.

из уважения к закону, то заповедь, которая делает это уважение как раз мотивом максимы, действовала бы прямо противоположно предписываемому расположению духа. Таким образом, этот закон всех законов, как всякое моральное предписание Евангелия, представляет нравственный образ мыслей во всем его совершенстве, коль скоро он как идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к которому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться. Если бы разумное существо могло когда-нибудь дойти до того, чтобы совершенно *охотно* исполнять все моральные законы, то это, собственно, означало бы, что в нем не было бы даже и возможности желания, которое побуждало бы его отступить от этих законов; ведь преодоление такого желания всегда требует от субъекта самоотверженности, следовательно, нуждается в самопринуждении, т. е. во внутреннем принуждении к тому, что делают не очень-то охотно. Но никогда ни одно существо не может дойти до такой ступени морального убеждения. В самом деле, так как всякое существо в отношении того, чего оно требует для полной удовлетворенности своим состоянием, всегда зависимо, то оно никогда не может быть свободно от желаний и склонностей, которые, основываясь на физических причинах, сами по себе не согласуются с моральным законом, имеющим совершенно другие источники; стало быть, по отношению к ним необходимо, чтобы убеждение его максим основывалось на моральном принуждении, а не на добродотной преданности, и на уважении, которое *требует* соблюдения закона, хотя бы это делалось и неохотно, а не на любви, которая не опасается никакого внутреннего противодействия закону, тем не менее, однако, эту последнюю, а именно чистую любовь к закону (так как тогда он перестал бы быть *велением* и моральность, которая субъективно переходила бы в святость, перестала бы быть *добродетелью*),

необходимо сделать постоянной, хотя и недостижимой, целью своих стремлений. Действительно, в том, что мы высоко ценим, но чего (сознавая собственные слабости) боимся, благоговейный страх благодаря большей легкости удовлетворять его превращается в привязанность, а уважение — в любовь; по меньшей мере это было бы осуществлением намерения по отношению к закону, если бы сотворенное существо в состоянии было когда-нибудь достигнуть его.

Это рассуждение имеет своей целью не столько разъяснить указанную евангельскую заповедь, чтобы определить *религиозный фанатизм* в любви к Богу, сколько точно определить нравственное убеждение непосредственно в отношении обязанностей перед людьми и воспрепятствовать *чисто этическому* фанатизму, заражающему много умов, или, где можно, предотвратить его. Нравственная ступень, на которой стоит человек (а по нашему мнению, каждое разумное существо), есть уважение к моральному закону. Убеждение, которое ему надлежит иметь для соблюдения этого закона, состоит в том, чтобы соблюдать его из чувства долга, а не из добровольного расположения и во всяком случае не из непринуждаемого, самостоятельно и охотно осуществляемого стремления соблюдать его, и моральное состояние человека, в котором он всякий раз может находиться, есть *добродетель*, т. е. моральный образ мыслей *в борьбе*, а не *святость* в мнимом *обладании* полной *чистой* намерений воли. Поощряя к поступкам благородным, возвышенным и великодушным, мы только настраиваем умы на моральный фанатизм и усиление сомнения, когда внушаем им иллюзию, будто это не долг, т. е. уважение к закону, иго которого (тем не менее легкое — его возлагает на нас сам разум) они *должны*, хотя бы и неохотно, нести, что служит определяющим основанием их поступков, и который всегда их смиряет, когда они соблюдают его (*повинуются* ему); будто от них ожидают таких поступков не из чувства долга, а как подлинной заслуги.

Не говоря уже о том, что, подражая таким действиям, а именно из такого принципа, они отнюдь не удовлетворяли бы дух закона, состоящий в подчиняющемся закону убеждению, а не в законосообразности поступка (принцип здесь может быть каким угодно), и не говоря о том, что они усматривают мотивы *патологически* (в симпатии или в самолюбии), а не морально (в законе), — они таким образом порождают легкомысленный, поверхностный и фантастический образ мыслей — им льстит добровольная благодетельность их души, которая не нуждается ни в подбадривании, ни в обуздывании и которой не нужна даже заповедь; из-за этого они забывают о своей обязанности, о которой они должны думать больше, чем о заслуге. Можно, конечно, хвалить поступки других, которые были совершены с большой самоотверженностью и притом ради долга, как *благородные* и *возвышенные* деяния, но лишь постольку, поскольку имеются следы, дающие возможность предполагать, что они совершены только из уважения к своему долгу, а не в душевном порыве. Если хотят кому-то представить их как пример для подражания, то в качестве побуждения к этому необходимо использовать уважение к долгу (как единственное подлинное моральное чувство); это серьезное и святое предписание, которое не позволяет нашему пустому себялюбию забавляться патологическими побуждениями (поскольку они аналогичны с моральностью) и хвастаться каким-то *заслуженным* нами достоинством. Если только хорошенько поискать, то для всех достойных похвалы поступков мы найдем закон долга, *повелевающий*, а не оставляющий на наше усмотрение то, что могло бы нравиться нашей склонности. Это единственный способ представления, который морально формирует душу, так как только ему одному доступны твердые и точно определенные основоположения.

Если *фанатизм* в самом общем значении слова есть предпринятый согласно основоположениям переход

границ человеческого разума, то *этический фанатизм* есть переход границ, устанавливаемых человечеству практическим чистым разумом: этот разум позволяет искать субъективное определяющее основание сообразных с долгом поступков, т. е. моральное побуждение к ним, только в самом законе, а не в чем-нибудь другом, а убеждение, которое тем самым вносится в максимы, усматривать только в уважении к этому закону, а не в чем-нибудь другом; стало быть, он предписывает сделать высшим *жизненным принципом* всякой моральности в человеке мысль о долге, усмиряющую всякое *высокомерие* и всякое пустое *самолюбие*.

Если это так, то не только сочинители романов и сентиментальные наставники (хотя они и осуждают сентиментальность), но иногда и философы, даже самые строгие из них, стоики, вводили *этический фанатизм* вместо более трезвой, но более мудрой дисциплины нравов, хотя фанатизм последних был более героическим, а фанатизм первых — пошлым и томным, и без всякого лицемерия можно повторить со всей справедливостью моральное учение Евангелия, что прежде всего чистота морального принципа, а также соответствие его с ограниченностью конечных существ подчинили все благонравное поведение человека дисциплине предъявляемого долга, который не дает им предаваться мечтаниям о воображаемых моральных совершенствах, и поставили в рамки смирения (т. е. самопознания) как сомнение, так и самолюбие, которые охотно забывают свои границы.

Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности,

хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который только рассудок может мыслить и которому

« Несомненно, что в суждении нашего практического разума очень многое зависит от нашего блага и несчастья »

му вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность

всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо (Person) как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к интеллигибельному миру; поэтому не следует удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением.

На этом происхождении [долга] основываются некоторые выражения, обозначающие ценность предметов согласно моральным идеям. Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как*

средство, только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с *автономией* разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как со средством, но и как с целью. Это условие мы справедливо приписываем даже божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на *личности* их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.

Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы (по ее назначению), позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение; она естественна и легко понятна даже самому обыкновенному человеческому разуму. Не замечал ли иногда каждый, даже умеренно честный человек, что он отказывался от вообще-то невинной лжи, благодаря которой он мог бы или сам выпутаться из трудного положения, или же принести пользу любимому и весьма достойному другу, только для того, чтобы не стать презренным в своих собственных глазах? Не поддерживает ли честного человека в огромном несчастье, которого он мог бы избежать, если бы только мог пренебречь своим долгом, сознание того, что в своем лице он сохранил достоинство человечества и оказал ему честь и что у него нет основания стыдиться себя и бояться внутреннего взора самоиспытания? Это утешение не счастье и даже не малейшая доля его. Действительно, никто не станет желать, чтобы представился случай для этого или чтобы жить при таких

обстоятельствах. Но человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни. Следовательно, это внутреннее успокоение лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным; но именно оно удерживает человека от опасности потерять свое собственное достоинство, после того как он совсем отказался от достоинства своего положения. Оно результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни.

Таков истинный мотив чистого практического разума. Он не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования и поскольку он в людях, сознающих также и свое чувственное существование и связанную с этим зависимость от их природы, на которую в этом отношении оказывается сильное патологическое воздействие, субъективно внушает уважение к их высшему назначению. Но с этим мотивом легко сочетаются столь многие прелести и удовольствия жизни, что уже ради них одних самый мудрый выбор разумного и размышляющего о величайшем благе жизни *эпикурейца* провозгласил бы себя нравственным благоповедением; и было бы полезно перспективы радостного наслаждения жизнью связать с этой высшей и уже самой по себе достаточно определяющей побудительной причиной, — но только для того, чтобы уравновесить соблазны, в которые непременно вводит порок на противоположной стороне, а не для того, чтобы придавать им настоящую движущую силу, хотя бы в малейшей степени, когда речь идет о долге, так как это означало бы осквернять источник морального убеждения. Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой

особый закон и свой особый суд; и если бы то и другое захотели встряхнуть так, чтобы смешать их и, как целебное средство, предложить больной душе, — они тотчас же сами собой отделились бы друг от друга, а если же нет, то первое не оказывало бы никакого действия; но если бы физическая жизнь приобретала при этом некоторую силу, то безвозвратно исчезла бы моральная жизнь.

« *Уважение — это дань, которую мы не можем не отдавать заслуге, хотим ли мы этого или нет* »

КРИТИЧЕСКОЕ ОСВЕЩЕНИЕ АНАЛИТИКИ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Под критическим освещением какой-нибудь науки или одного из ее разделов, который сам по себе представляет систему, я понимаю исследование и обоснование того, почему они должны иметь такую, а не другую систематическую форму, когда их сравнивают с другой системой, которая имеет в своей основе подобную же познавательную способность. А практический разум имеет в своей основе ту же самую познавательную способность, что и спекулятивный, поскольку оба суть *чистый разум*. Следовательно, различие между систематической формой одного и систематической формой другого необходимо определить путем сравнения их и указать причину этого.

Аналитика чистого теоретического разума имела дело с познанием предметов, которые могут быть даны рассудку; следовательно, она должна была начинаться с *созерцания* ; стало быть (так как это созерцание всегда чувственно), с чувственности, только от них перейти к понятиям (предметов этого созерцания), и, лишь предпослав то и другое, могла завершиться *основоположениями* . Практический же разум имеет дело не с предметами с целью их *познания* , а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы (сообразно с их познанием), т. е. с *волей* , которая

есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен указать не объект созерцания, а (так как понятие причинности всегда заключает в себе отношение к закону, который определяет существование многообразного в его взаимоотношении) как практический разум *только закон* его. Поэтому критика его аналитики, поскольку он должен быть практическим разумом (что, собственно, и составляет здесь задачу), должна начинаться с *возможности априорных практических основоположений*. Только отсюда она может перейти к *понятиям* о предметах практического разума, а именно к *понятиям безусловно доброго и злого*, чтобы дать их сообразно с указанными основоположениями (ведь до этих принципов никакая познавательная способность не может дать их как доброе и злое); лишь тогда последняя глава, а именно глава об отношении чистого практического разума к чувственности и его необходимом, а priori познаваемом влиянии на чувственность, т. е. *о моральном чувстве*, может завершить эту часть [аналитики]. Таким образом, аналитика практического чистого разума делит всю совокупность всех условий своего применения совершенно аналогично с аналитикой теоретического разума, но в обратном порядке. Аналитика теоретического чистого разума делилась на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, а аналитика практического, наоборот, на логику и эстетику чистого практического разума (если мне позволено употреблять здесь эти вообще-то не очень точные названия только ради аналогии); логика в свою очередь там делилась на аналитику понятий и аналитику основоположений, а здесь делится на аналитику основоположений и аналитику понятий. Там из-за двоякого вида чувственного созерцания эстетика делилась на две части; здесь чувственность рассматривается вовсе не как способность созерцания, а только как чувство (которое может быть субъективной основой желаний), и в отношении его

чистый практический разум уже не допускает дальнейшего деления.

Легко понять причину, почему это деление на две части с их подразделением здесь действительно не производится (как можно было бы на первых порах попытаться сделать, руководствуясь примером первой). В самом деле, так как это *чистый разум*, который рассматривается здесь в своем практическом применении, стало быть, исходя из априорных основоположений, а не из эмпирических оснований определений, то деление аналитики чистого практического разума должно быть подобным делению умозаключения, а именно: от общего в *большей посылке* (от морального принципа) через предпринятое в *меньшей посылке* подведение возможных поступков (как добрых или злых) под это общее идти к *заключению*, а именно к субъективному определению воли (интересу к практически возможному доброму и основанной на этом максиме). Тому, кто мог убедиться в основательности суждений, данных в аналитике, эти сравнения доставят удовольствие, так как они справедливо возбуждают надежду на то, что, быть может, когда-нибудь удастся постичь единство всей способности чистого разума (как теоретического, так и практического) и можно будет все выводить из одного принципа, а это неизбежная потребность человеческого разума, который находит полное удовлетворение только в полностью систематическом единстве своего познания.

Но если мы будем рассматривать также и содержание познания, какое мы можем иметь о чистом практическом разуме и посредством него, как это излагает его аналитика, то при удивительной аналогии между ним и теоретическим разумом оказывается и не менее удивительное различие. В отношении теоретического разума *способность чистого априорного познания разума* можно было совсем легко и ясно доказать на примерах из наук (науки различными способа-

ми проверяют свои принципы путем методического применения, поэтому в них в отличие от обыденного познания нечего особенно опасаться скрытой примеси эмпирических основ познания). Но то, что чистый разум без примеси какого-либо эмпирического основания определения сам по себе есть также практический разум, — это необходимо

« *Человек нуждается в разуме, чтобы всегда принимать в расчет свое благо и несчастье, но он, кроме того, обладает разумом еще и для более высокой цели* »

было суметь доказать из *практического применения самого обыденного разума*, подтвердив высшее практическое основоположение как такое, которое всякий естественный человеческий разум как совершенно априорный и не зависимый ни от каких чувственных данных признает высшим законом своей воли. Соответственно чистоте его происхождения необходимо было сначала доказать и обосновать его в самом *суждении этого обыденного разума*, прежде чем наука могла овладеть им для применения его, словно как факт, предшествующий всякому умствованию относительно его возможности и всем выводам, которые можно было бы отсюда делать. Но это обстоятельство легко объяснить и из только что сказанного, ведь практический разум необходимо должен начинать с основоположений, которые, следовательно, как первые данные должны быть положены в основу всех наук и не могут возникнуть из них. Но так обосновать моральные принципы как основоположения чистого разума можно было вполне и с достаточной достоверностью одной лишь ссылкой на суждения обыденного человеческого разума, так как все эмпирическое, что могло бы проникнуть в наши максимы как определяющее основание воли, тотчас же *обнаруживает себя* через чувство удовольствия или страдания, необходимо присущее ему, поскольку оно возбуждает желание; а чистый практический разум

прямо *противодействует* тому, чтобы такое чувство было принято в его принцип в качестве условия. Неоднородность определяющих оснований (эмпирических и рациональных) обнаруживает себя в этом противоборстве практически законодательствующего разума со всякой примешивающейся склонностью через своеобразный вид *ощущения*, которое, однако, не предшествует законодательству практического разума, а, скорее, только им и порождается, и притом как принуждение, а именно через такое чувство уважения, какое ни один человек не имеет к склонностям, каковы бы эти склонности ни были, но какое он питает к закону; неоднородность определяющих оснований обнаруживает себя столь разительно и столь явно, что каждый даже самый обыденный человеческий рассудок на приводимом ему примере должен сразу же убедиться, что ему могут, правда, советовать следовать искушениям через эмпирические основания воления, но никогда нельзя требовать, чтобы он *повиновался* какому-нибудь другому закону, кроме одного лишь закона чистого практического разума.

Различить *учение о счастье* и *учение о нравах*, в первом из которых эмпирические принципы составляют весь фундамент, а во втором не составляют даже дополнения, — это первая и самая важная обязанность аналитики чистого практического разума, ради выполнения которой она должна действовать так же *пунктуально*, более того, если можно так сказать, так же *педантично*, как геометр в своем деле. Но все же философу, которому здесь (как и всегда в познании разума посредством одних лишь понятий, без конструирования их) приходится бороться с большими трудностями, так как он не может положить в основу (чистому ноумену) никакого созерцания, полезно, почти так же как химику, во всякое время производить эксперимент над практическим разумом каждого человека, чтобы моральное (чистое) основание определения отличать от эмпирического, когда он

к эмпирически побуждаемой воле (как, например, того, кто охотно солгал бы, поскольку он благодаря этому мог бы что-то приобрести для себя) прибавляет моральный закон (как определяющее основание). Это вроде того, как химик прибавляет щелочь к известковому раствору в соляной кислоте: соляная кислота тотчас же оставляет известь, соединяется с щелочью и известь опускается на дно. Точно так же, когда тому, кто вообще-то честный человек (или только на этот раз мысленно ставит себя на место честного человека), напоминают о моральном законе, по которому он признает низость лжеца, тотчас же практический разум его (в суждении о том, что должно быть сделано этим человеком) оставляет выгоду и соединяется с тем, что сохраняет ему уважение к своей собственной персоне (с правдивостью); а выгоду взвешивает каждый после того, как он обособляется и освобождается от всякого вторжения (*Anhängsel*) разума (который всецело на стороне долга), дабы в других случаях вступить с разумом в сношения, но только не там, где он мог бы идти вразрез с моральным законом, которого разум никогда не оставляет, а с которым он самым тесным образом соединяется.

Это различие принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы *отказывались* от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания *не принимались во внимание*, коль скоро речь идет о долге. В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом — отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг. Однако содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга. А так как все определяющие основания воли, за исключе-

нием чистого практического закона разума (морального закона), эмпирические, следовательно, как эмпирические относятся к принципу счастья, то все они должны быть обособлены от высшего нравственного основоположения и не должны быть включены в него в качестве условия, так как это так же уничтожило бы всякую нравственную ценность, как эмпирическая примесь к геометрическим основоположениям уничтожила бы всякую математическую очевидность — самое лучшее, что (по мнению Платона) имеется в математике и что даже важнее всякой пользы ее.

Вместо дедукции высшего принципа чистого практического разума, т. е. объяснения возможности подобного априорного познания, можно указать лишь на то, что если признают возможность свободы дей-

« *Эмпиризм с корнем вырывает нравственность в образе мыслей и вместо долга подсовывает ей нечто совершенно другое* »

ствующей причины, то следует признать не только возможность, но даже и необходимость морального закона как высшего практического закона разумных существ, которым приписывается свобода причинности их воли: оба понятия столь неразрывно связаны между собой, что практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального. Но свободу действующей причины, особенно в чувственно воспринимаемом мире, отнюдь нельзя усмотреть по ее возможности; хорошо еще, если мы можем быть достаточно уверены в том, что нет доказательств ее невозможности, а моральный закон, который ее постулирует, заставляет нас и тем самым дает нам право признать ее. Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как психологическое свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования природы

души и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие интеллигибельного мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения. Вот почему необходимо привести здесь еще некоторые доводы против этого заблуждения и для того, чтобы показать всю поверхностность *эмпиризма*.

Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени*, следовательно как явлений, в противоположность их причинности как вещей самих по себе. Но если определения существования вещей во времени признают за определения вещей самих по себе (так обычно и представляют себе), то необходимость в причинном отношении никак нельзя соединить со свободой: они противоречат друг другу. В самом деле, из первой следует, что каждое событие, стало быть, и каждый поступок, который происходит в определенный момент времени, необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*, т. е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным. Более того, если бы я даже признавал все свое существование независимым от какой бы то ни было чуждой причины (например, от Бога), так что определяющее основание моей причинности и даже всего моего существования было бы не вне меня,

то и это отнюдь не превращало бы естественную необходимость в свободу. В самом деле, в каждый момент времени я подчинен необходимости быть определяемым к действительности тем, *что не находится в моей власти*, и *a parte priori* бесконечный ряд событий, который я всегда могу лишь продолжать в заранее уже определенном порядке и нигде не могу начинать спонтанно, был бы непрерывной цепью природы, и моя причинность, таким образом, никогда не была бы свободой.

Если, следовательно, хотят приписывать свободу существу, чье существование определено во времени, то по крайней мере в этом отношении нельзя исключать его существование, стало быть, и его поступки из закона естественной необходимости всех событий; это было бы равносильно предоставлению его слепой случайности. А так как этот закон неизбежно касается всякой причинности вещей, поскольку их *существование* определимо *во времени*, то, если бы оно было тем способом, каким следовало бы представлять себе и *существование этих вещей самих по себе*, свободу следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие. Следовательно, если хотят спасти ее, то не остается ничего другого, как приписывать существование вещи, поскольку оно определимо во времени, значит, и причинность по закону *естественной необходимости только явлению, а свободу — тому же самому существу как вещи самой по себе*. Это, конечно, и неизбежно, если хотят сохранить оба этих противоположных друг другу понятия; но в их применении, если хотят объяснить их как соединенные в одном и том же поступке, и, следовательно, объяснить само это соединение, возникают большие трудности, которые делают такое соединение как будто невозможным.

Если о человеке, который совершил кражу, я говорю: этот поступок есть по естественному закону причинности необходимое следствие из определяющих оснований предшествующего времени и потому было

невозможно, чтобы этот поступок не был совершен, то каким образом может оценка поступка по моральному закону что-то изменить здесь и как можно предполагать, что этого поступка могло и не быть, так как закон гласит, что его не должно было бы быть, т. е. каким образом он может называться совершенно свободным в тот самый момент и в отношении того же самого поступка, в который он подчинен неизбежной естественной необходимости и в том же отношении? Искать выход лишь в том, чтобы *вид* определяющих оснований его причинности по закону природы приспособлять к *относительному* понятию свободы (по которому иногда называют свободным действие, естественное определяющее основание которого находится *внутри* действующего существа; например, действие брошенного тела, когда оно находится в свободном движении; в этом случае употребляют слово *свобода*, так как тело, пока оно летит, ничем не побуждается извне; или мы называем также свободным движение часов, потому что они сами двигают стрелку, которая, следовательно, не нуждается в толчке извне; точно так же поступки людей, хотя они необходимы из-за своих определяющих оснований, предшествующих во времени, мы все же называем свободными, потому что они есть внутренние представления, порожденные нашими собственными силами, и тем самым желания, вызванные определенными обстоятельствами, а стало быть, поступки, совершенные по собственному нашему усмотрению), — это жалкая уловка, за которую кое-кто все еще готов ухватиться, полагая, будто таким мелочным педантизмом разрешена трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий, ввиду чего такое решение вряд ли можно было бы найти на поверхности. Действительно, когда рассматривают вопрос о свободе, которая должна лежать в основе всех моральных законов и сообразной с ними вменяемости, важно вовсе не то, определяется ли причинность

по закону природы определяющими основаниями, лежащими в субъекте или лежащими вне его, и необходима ли она в первом случае по инстинкту или в силу определяющих оснований, мыслимых разумом; если эти определяющие представления, даже по признанию этих людей, имеют основание своего существования во времени и притом в *предыдущем состоянии*, а это состояние — в свою очередь в предстоящем ему и т. д., то, хотя бы эти определения и были внутренними, хотя бы они и имели психологическую, а не механическую причинность, т. е. вызывали поступок через представления, а не через телесное движение, они все же *определяющие основания* причинности существа постольку, поскольку его существование определимо во времени, стало быть, при порождающих необходимость условиях прошедшего времени; следовательно, когда субъект должен действовать, они *уже не в его власти*; правда, они содержат в себе психологическую свободу (если этим словом хотят здесь пользоваться для чисто внутреннего сцепления представлений в душе), но содержат в себе и естественную необходимость, стало быть, не оставляют никакой *трансцендентальной свободы*, которую надо мыслить как независимость от всего эмпирического и, следовательно, от природы вообще, рассматривают ли ее как предмет внутреннего чувства только во времени, или как предмет внешних чувств в пространстве и времени вместе; а без этой свободы (в последнем истинном значении), которая одна лишь бывает а priori практической, невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону.

Именно поэтому такую необходимость событий во времени по естественному закону причинности можно называть *механизмом* природы, хотя мы все не хотим этим сказать, будто вещи, подчиненные ему, должны быть действительными материальными *машинами*. Здесь обращается лишь внимание на необ-

ходимость связи событий во временном ряду, так, как они развиваются по закону природы, как бы ни назывался субъект, в котором происходят эти события, — *automaton materiale*, когда механизм приводится в действие материей, или — вместе с Лейбницем — *automaton spirituale*, когда он приводится в действие представлениями; и если бы свобода нашей воли была только как *automaton spirituale* (скажем, психологической и относительной, а не трансцендентальной, т. е. абсолютной, одновременно), то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения.

Чтобы устранить кажущееся противоречие между механизмом природы и свободы в одном и том же поступке в приведенном случае, надо вспомнить то, что было сказано в «Критике чистого разума» или что вытекает оттуда: естественная необходимость, несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть, лишь определениям действующего субъекта как явления, следовательно, поскольку определяющие основания каждого его поступка лежат в том, что относится к прошедшему времени и уже *не в его власти* (сюда надо отнести его совершенные уже поступки и определимый этим характер в его собственных глазах как феномена). Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь саму по себе, рассматривает свое существование, *поскольку оно не подчинено условиям времени*, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом; и в этом его существовании для него нет ничего предшествующего определению его воли, а каждый поступок и вообще каждое сменяющееся сообразно с внутренним чувством определение его существования, даже весь последовательный ряд его существования как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру

существа следует рассматривать в сознании его интеллигибельного существования только как следствие, но отнюдь не как определяющее основание причинности его как *ноумена*. В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в проистекшем [времени] достаточно определен и потому неминуемо необходим; в самом деле, этот поступок со всем проистекшим, что его определяет, принадлежит к единственному феномену его характера, который он сам создает себе и на основании которого он сам приписывает себе как причине, независимой от всякой чувственности, причинность этих явлений.

Этому вполне соответствуют приговоры той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью. Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости, и чтобы признать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом уме, т. е. мог пользоваться своей свободой; и хотя он *объясняет* себе свой проступок той или другой дурной привычкой, появившейся от небрежности и невнимательности к себе до такой степени, что он может рассматривать этот проступок как естественное следствие этой привычки, тем не менее это не может предохранить его от самопорицания и упреков себе. Именно на этом основывается раскаяние в давно совершенном поступке при каждом воспоминании о нем; это — мучительное, вызванное

моральным убеждением ощущение, которое практически бесполезно, поскольку оно не может сделать случившееся неслучившимся; это ощущение было бы даже нелепым (Пристли²¹, как настоящий и последовательный *фаталист*, считает его именно таким; за откровенность здесь он заслуживает больше одобрения, чем те, кто, признавая механизм воли на деле, а свободу ее только на словах, все еще хотят, чтобы считали, что они вводят такое раскаяние в свою синкретическую систему, не объясняя возможности такой вменяемости), но как боль оно вполне правомерно, потому что разум, когда дело идет о законе нашего интеллигибельного существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным-давно. В самом деле, *жизнь в чувственно воспринимаемом мире* (Sinnenleben) имеет в отношении интеллигибельного сознания своего существования (свободы) абсолютное единство феномена, о котором, поскольку он заключает в себе только явление убеждения (характера), имеющего отношение к моральному закону, должно судить не по естественной необходимости, присущей ему как явлению, а по абсолютной спонтанности свободы. Следовательно, можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее по-

« *Именно в образе мыслей, а не в одних лишь поступках заключается то высокое достоинство, которое человечество этим путем может и должно приобрести себе* »

²¹ Пристли, Джозеф (1733—1804) — философ, естествоиспытатель и общественный деятель. — *Прим. ред.*

буждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение, и тем не менее утверждать при этом, что человек свободен. Действительно, если бы мы были способны и к другому видению (что нам, конечно, не дано и вместо чего мы имеем лишь понятие разума), а именно к интеллектуальному созерцанию этого же субъекта, то мы убедились бы, что вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя. За неимением такого созерцания это различие между отношением наших поступков как явлений к чувственно воспринимаемой сущности нашего субъекта и отношением, благодаря которому эта чувственно воспринимаемая сущность относится к интеллигибельному субстрату в нас, подтверждается моральным законом. — С этой точки зрения, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима, можно считать обоснованными и суждения, которые, будучи построены с полной добросовестностью, тем не менее на первый взгляд кажутся совершенно противоречащими всякой справедливости. Бывают случаи, когда люди с детства, даже при воспитании, которое на других имело благотворное влияние, обнаруживают столь рано злобность, которая усиливается в зрелые годы до такой степени, что их можно считать прирожденными злодеями и, если дело касается их образа мыслей, совершенно неисправимыми; но и их судят за проступки и им вменяют в вину преступление; более того, они (дети) сами находят эти обвинения вполне справедливыми, как если бы они, несмотря на присущие им неисправимые естественные свойства души, остались столь же отвечающими за свои поступки, как и всякий другой человек. Этого не могло бы быть, если бы мы не предполагали, что

все, что возникает на основе произвольного выбора (как, несомненно, каждый преднамеренно совершаемый поступок), имеет в основе свободную причинность, которая с раннего детства выражает характер человека в его явлениях (поступках); а эти явления ввиду однообразия поведения показывают естественную связь, которая, однако, не делает необходимым дурные свойства воли, а представляет собой, скорее, следствие добровольно принятых злых и неизменных основоположений, отчего человек становится еще более достойным осуждения и наказания.

Но есть еще одна трудность в вопросе о свободе, поскольку она должна быть совместима с природным механизмом в существе, принадлежащем к чувственно воспринимаемому миру, — трудность, которая, если даже согласятся со всем сказанным до сих пор, угрожает свободе полной гибелью. Но, несмотря на эту опасность, одно обстоятельство все же дает надежду на счастливый для признания свободы исход, а именно то, что эта трудность сильнее всего (в самом деле, как это мы скоро увидим, лишь она одна) отягощает систему, в которой существование, определяемое во времени и пространстве, признают существованием вещи самой по себе; она, следовательно, не заставляет нас отказываться от нашего важнейшего предположения об идеальности времени как чистой формы чувственного созерцания, значит, как способа представления, который присущ субъекту как принадлежащему к чувственно воспринимаемому миру, и требует лишь соединять свободу с этой идеей.

Если согласятся с нами, что интеллигибельный субъект в отношении данного поступка может еще быть свободным, хотя он как субъект, принадлежащий и к чувственно воспринимаемому миру, в отношении этого же поступка механически обусловлен, то, как только признают, что *Бог* как всеобщая первосущность есть *причина* также и *существования субстанции* (положение, от которого никогда нельзя отказаться,

не отказавшись в то же время от понятия о Боге как сущности всех сущностей и тем самым от понятия о вседостаточности его, на котором зиждется вся теология), необходимо, по-видимому, также допустить, что поступки человека имеют свое определяющее основание в том, что находится целиком вне его власти, а именно в причинности отличной от него высшей сущности, от которой полностью зависит его существование и все определение его причинности. И действительно, если бы поступки человека, поскольку они принадлежат к его определениям во времени, были определениями человека не как явления, а как вещи самой по себе, то свободу нельзя было бы спасти. Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона²², сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений; и хотя самосознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой спонтанности в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом, так как она может быть названа так только относительно, ибо хотя ближайшие причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, внутренние, но последняя и высшая причина находится целиком в чужой власти. Поэтому я не понимаю, каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, принадлежащие к существованию вещей самих по себе, хотят избежать здесь фатальности поступков. Если же они допускают (как это делает вообще-то пронизательный Мендельсон²³), что пространство и время суть необходимые условия существования конечных и зависимых (abgeleiteter) существ, но не бесконечной первосущности, то на каком же основании они проводят такое

²² Вокансон, Жак де — мастер, который уже в XVIII в. создавал подобия роботов — фигуры музыкантов, животных, автоматически выполняющие некоторые действия. — *Прим. ред.*

²³ Мендельсон, Мозес (1729—1786) — философ, экзегет. — *Прим. ред.*

различие? И каким образом они хотят избежать того противоречия, которое они допускают, когда рассматривают существование во времени как определение, необходимо присущее конечным вещам самим по себе, если Бог есть причина этого существования, но причиной самого времени (или пространства) быть не может (потому что время как a priori необходимое условие предполагается для существования вещей) и если, следовательно, его причинность в отношении существования этих вещей сама должна быть по времени обусловленной, причем неизбежно должны возникнуть все противоречия с понятием его бесконечности и независимости? Определение же божественного существования как независимого от всех условий времени, в отличие от существования существ чувственно воспринимаемого мира, очень легко отличать как *существование существа самого по себе* от существования *вещи в явлении*. Поэтому, если не признают идеальности времени и пространства, остается один только *спинозизм*, в котором пространство и время суть неотъемлемые определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не субстанции, а только присущие ей акциденции. Дело в том, что если бы эти вещи существовали только как ее действия *во времени* и время было бы условием их существования самих по себе, то поступки таких существ должны были бы быть лишь ее поступками, которые она где-то и когда-то совершала. Поэтому спинозизм, несмотря на нелепость его основной идеи, делает гораздо более последовательный вывод, чем тот, который можно сделать согласно теории о сотворении мира, если *существа*, принимаемые за субстанции и *существующие во времени* сами по себе, рассматривать как действия высшей причины и не как нечто принадлежащее этой причине и ее деятельности, а как субстанции сами по себе.

Устранить указанную трудность можно быстро и четко следующим образом. Если существование

во времени есть лишь способ чувственного представления мыслящего существа в мире, следовательно, не касается его как вещи самой по себе, то сотворение этого существа есть сотворение вещи самой по себе, потому что понятие сотворения принадлежит не к способу чувственного представления о существовании и не к причинности, а может относиться только к ноуменам. Следовательно, если о существах в чувственно воспринимаемом мире я говорю: они сотворены, то я их рассматриваю в этом отношении как ноумены. Так же как было бы противоречием, если бы сказали: Бог — творец явлений, так будет противоречием, если скажут: он как творец есть причина поступков в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, как явлений, хотя он причина существова-

« **Суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что моральный закон непосредственно определяет волю** »

ния совершающего поступки существа (как ноумена). Если же можно (если только мы признаем существование во времени за нечто такое, что правильно только для явлений, а не для вещей самих

по себе) утверждать свободу, не задевая природного механизма поступков как явлений, то ничего не меняет здесь то обстоятельство, что существа, совершающие поступки, суть сотворенные существа, так как сотворение касается их интеллигибельного, а не чувствительного (*sensibile*) существования и, следовательно, не может рассматриваться как определяющее основание явлений; но все это было бы совершенно иначе, если бы существа в мире существовали *во времени* как вещи сами по себе, так как тогда создатель субстанции был бы в то же время и творцом всего механизма в этой субстанции.

Вот как необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей самих по себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума.

Но указанное здесь устранение трудности, скажут нам, все же таит в себе много трудного и вряд ли может быть ясно изложено. А разве легче и понятнее всякое другое решение, которое пытались и будут пытаться дать? Скорее, можно было бы сказать, что догматические учителя метафизики показали здесь больше хитрости, чем искренности, когда они старались как можно дальше запрягать этот трудный пункт в надежде, что если они совсем не будут о нем говорить, то никто не будет о нем думать. Если надо помочь науке, то следует *вскрывать* трудности и даже *искать* те, которые тайно ей мешают, ведь каждая из них вызывает к жизни средства, которые нельзя найти, не добиваясь приращения науки в объеме или в определенности, так что даже препятствия становятся средством, содействующим основательности науки. Если же трудности скрываются сознательно или устраняются только паллиативными средствами, то рано или поздно они превратятся в неизлечимый недуг, который разрушает науку, ввергая ее в полный скептицизм.

* * *

Так как среди всех идей чистого спекулятивного разума, собственно, одно лишь понятие свободы приводит к столь большому расширению в сфере сверхчувственного, хотя только в отношении практического познания, то я спрашиваю себя: *почему только на его долю выпала такая плодотворность*, тогда как остальные хотя и обозначают пустое место для возможных интеллигибельных сущностей, но понятие о них ничем нельзя определить? Так как я ничего не могу мыслить без категории, а ее надо искать прежде всего в идее разума о свободе, которой я занимаюсь, то я сразу замечаю, что здесь это категория *причинности* и что, хотя под *понятие разума* о свободе как запредельное понятие нельзя подвести никакое соответствующее ему созерцание, тем не менее рас-

судочному понятию (причинности), для синтеза которого понятие разума требует безусловного, должно быть до этого дано чувственное созерцание, лишь посредством которого и удостоверяется его объективная реальность. А все категории делятся на два класса: на *математические*, которые имеют дело только с единством синтеза в представлении об объектах, и на *динамические*, которые имеют дело с единством синтеза в представлении о существовании объектов. Первые (категории величины и качества) всегда содержат в себе синтез *однородного*, в котором отнюдь нельзя найти безусловного для обусловленного в пространстве и времени, данного в чувственном созерцании, так как оно само в свою очередь должно принадлежать к времени и пространству и, следовательно, всегда должно быть с своей стороны обусловленным; поэтому и в диалектике чистого теоретического разума оба противоположных друг другу способа находить безусловное и целокупность (Totalität) условий для них были ложными. Категории второго класса (категории причинности и необходимости вещи) не требовали этой однородности (обусловленного и условия в синтезе), потому что здесь надо представлять не созерцание, как оно складывается из многообразного в нем, а только то, каким образом существование соответствующего ему обусловленного предмета присовокупляется к существованию условия (в рассудке как связанное с ним); и тогда для полностью обусловленного в чувственно воспринимаемом мире (и в отношении причинности, и в отношении случайного существования самой вещи) было дозволено полагать в интеллигибельном мире безусловное, хотя, впрочем, неопределенно, и делать синтез трансцендентным; вот почему и в диалектике чистого спекулятивного разума оказалось, что оба с виду противоположных друг другу способа находить безусловное для обусловленного — например, в синтезе причинности для обусловленного в ряду причин и действий чувственно

воспринимаемого мира мыслить причинность, которая далее уже чувственно не обусловлена, — на самом деле не противоречат друг другу и что один и тот же поступок, который как принадлежащий к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлен, т. е. механически необходим, в то же самое время как принадлежащий к причинности совершающего поступок существа, поскольку оно принадлежит к интеллигибельному миру, может иметь в основе и чувственно не обусловленную причинность, стало быть, его можно мыслить как свободный поступок. Теперь дело только в том, чтобы это *можно* превратить в *есть*, т. е. чтобы иметь возможность на действительном случае, как бы через факт, доказать, что некоторые поступки предполагают такую причинность (интеллектуальную, чувственно не обусловленную), какими бы они ни были — действительными или же только заповеданными, т. е. объективно практически необходимыми. Мы не можем надеяться найти такую связь в действительных, данных в опыте поступках как в событиях чувственно воспринимаемого мира, потому что причинность через свободу всегда надо искать в интеллигибельном, вне чувственно воспринимаемого мира. Но другие вещи, кроме чувственно воспринимаемых, нам для восприятия и наблюдения не даны. Следовательно, нам ничего не остается, как только искать неоспоримое и притом объективное основоположение причинности, исключаящее из ее определения всякое чувственное условие, т. е. основоположение, в котором разум уже не ссылается в отношении причинности на нечто *другое* как на определяющее основание, а сам уже посредством этого основоположения содержит в себе определяющее основание и в котором, следовательно, разум как *чистый разум* сам есть практический разум. Не надо искать и находить это основоположение; оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо; это основоположение *нравственности*. Следовательно,

нам даны указанная необусловленная причинность и способность ее, свобода, а с ней существо (я сам), которое принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, но в то же время как принадлежащее к интеллигибельному миру не только неопределенно и проблематически *мыслится* (что уже спекулятивный разум мог обнаружить как возможное), но даже в *отношении закона* причинности этого мира *определенно* и ассерторически *познается*, и таким образом нам дается действительность интеллигибельного мира, и притом в практическом отношении *определенно*; и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*. Но такого шага мы не могли сделать в отношении второй динамической идеи, а именно идеи *необходимой сущности*. Мы не могли из чувственно воспринимаемого мира прийти до этой сущности без посредства первой динамической идеи. В самом деле, если бы мы хотели попытаться сделать это, то мы должны отважиться на прыжок — оставить все, что нам дано, и перенестись к тому, из чего нам не дано ничего такого, посредством чего мы могли бы связать такое интеллигибельное существо с чувственно воспринимаемым миром (потому что необходимая сущность должна быть познана как данная *вне нас*); это, однако, вполне возможно в отношении *нашего собственного субъекта*, поскольку он, с *одной стороны*, определяет себя посредством морального закона как интеллигибельное существо (в силу свободы), а с *другой стороны*, познает себя как деятельный согласно этому определению в чувственно воспринимаемом мире, как это теперь ясно доказано. Одно только понятие свободы дает нам возможность не выходить за пределы самого себя, чтобы для обусловленного и чувственного находить безусловное и интеллигибельное. Ведь именно сам наш разум познает себя через высший и безусловный практический закон и [познает] существо, которое

сознает этот закон (нашу собственную персону), как принадлежащее к чистому интеллигентному миру, и притом даже с определением того способа, каким оно как такое существо может быть деятельным. Так становится понятным, почему во всей способности разума *только практическое* в состоянии вывести нас за пределы чувственно воспринимаемого мира и дать познание о сверхчувственном порядке и связи, которое, однако, именно поэтому может быть расширено лишь настолько, насколько это необходимо как раз для чистой практической цели.

Да будет мне дозволено при этом обратить внимание еще на одно обстоятельство, а именно на то, что каждый шаг, который делают с чистым разумом даже в практической сфере, где тонкая спекуляция совершенно не принимается в соображение, тем не менее столь точно и притом сам собой примыкает ко всем моментам критики теоретического разума, как если бы он был сделан с обдуманном намерением подтвердить ее. Такое, отнюдь не искомое, но (как легко можно в этом убедиться, если только продолжать моральные изыскания вплоть до их принципов) само собой находимое точное согласие важнейших положений практического разума с замечаниями критики спекулятивного разума, которые часто кажутся слишком тонкими и ненужными, поражает и приводит в изумление; оно подтверждает уже признанную другими и восхваляемую максиму — в каждом научном исследовании спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямоотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради него одного. Частое наблюдение убедило меня, что когда такая работа доведена до конца, тогда то, что мне в середине работы порою

« Все притязания высокой самооценки, предшествующие согласию с нравственным законом, ничтожны и необоснованны »

казалось в отношении других посторонних учений сомнительным, если только я до тех пор упустил из виду эти сомнения и обращал внимание только на свою работу, пока она не была совсем закончена, в конце

« *Только в прогрессе, идущем в бесконечность, можно достигнуть полного соответствия с нравственным законом* »

концов неожиданным образом совершенно совпадало с тем, что обнаруживалось само собой, без принятой в соображение этих учений, без пристрастия к ним и предпочтения. Писатели избавились бы от многих ошибок и сэкономили бы немало труда (бесполезно потраченного на иллюзии), если бы могли решиться приступить к работе с несколько большей прямоотой.

КНИГА ВТОРАЯ

Диалектика чистого практического разума

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О диалектике чистого практического разума вообще

Чистый разум, будем ли мы его рассматривать в спекулятивном или практическом применении, всегда имеет свою диалектику, так как он требует абсолютной целокупности (Totalität) условий для данного обусловленного, а ее можно найти только в вещах самих по себе. А так как все понятия о вещах должны быть соотнесены с созерцаниями, а созерцания у нас, людей, могут быть лишь чувственными, стало быть, предметы можно познавать не как вещи сами по себе, а только как явления, в ряду обусловленного и условий которых никогда нет безусловного, — то из приложения этой идеи разума о целокупности условий (стало быть, о безусловном) к явлениям неизбежно возникает видимость, будто эти явления суть вещи сами по себе (ведь без предостерегающей критики их всегда считают таковыми); эта видимость никогда и не казалась бы ложной, если бы она не выдавала себя из-за *противоречия* разума с самим собой в применении

его основоположения к явлениям — предполагать безусловное для всего обусловленного. Это заставляет разум исследовать эту видимость: откуда она возникла и как можно ее устранить. Этого можно достигнуть только посредством исчерпывающей критики всей чистой способности разума; так что антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта; а когда этот ключ найден, он открывает нам и то, чего мы не искали, но что нам нужно, а именно дает нам возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей; при этом порядке вещей мы находимся уже теперь, а определенные предписания могут нам указать, как продолжать при нем наше существование сообразно с высшим назначением разума.

Как разрешить эту естественную диалектику в спекулятивном применении чистого разума и предотвратить ошибку, возникающую из естественной, впрочем, видимости, было подробно указано в критике этой способности. Не лучше, однако, обстоит дело с разумом в его практическом применении. Как чистый практический разум он также ищет безусловное для практически обусловленного (зависящего от склонностей и естественных потребностей), и притом не как определяющее основание воли; когда это основание уже дано (в моральном законе), он ищет безусловную всеполноту *предмета* чистого практического разума под именем *высшего блага*.

Определение этой идеи, в достаточной мере практическое, т. е. для максимы нашего поведения согласно разуму, есть *учение мудрости*, а оно, будучи *наукой*, есть *философия* в том значении, в каком это слово понимали древние: для них она была указанием на понятие, в котором следует усмотреть высшее

благо, и на поведение, которым следует достигнуть этого блага. Было бы хорошо оставить этому слову его старое значение *учения о высшем благе*, поскольку разум стремится создать из него *науку*. В самом деле, с одной стороны, ограничивающее условие, которое мы добавляем, соответствовало бы греческому выражению (которое обозначает любовь к *мудрости*) и в то же время было бы достаточным для того, чтобы под именем философии охватить и любовь к *науке*, стало быть, ко всякому спекулятивному познанию разума, поскольку оно пригодно как для указанного понятия, так и для практического определяющего основания; в то же время оно не позволяло бы упускать из виду главную цель, только ради которой философия и называется учением мудрости. С другой стороны, было бы не худо убавить самомнение у того, кто рискнул бы присвоить себе звание философа, уже самой дефиницией напоминая ему о мериле самооценки, которое значительно уменьшит его притязания; ведь быть *учителем мудрости* — это, конечно, нечто большее, чем быть учеником, который всегда еще далек от того, чтобы с твердой уверенностью вести к такой высокой цели самого себя, не говоря уже о других. Это означало бы быть *мастером в знании мудрости*, а это больше того, на что может притязать скромный человек; тогда философия, как и сама мудрость, все еще оставалась бы идеалом, который объективно представлен полностью только в разуме, а субъективно, для отдельного лица, составляет цель его постоянных стремлений; притязать на обладание этим идеалом под претенциозным именем философа вправе только тот, кто мог бы указать неперемное влияние мудрости (в самообуздании и в явном интересе главным образом к общему благу) на себе как на примере, чего древние и требовали, чтобы можно было заслужить это почетное звание.

Относительно диалектики чистого практического разума нам следует еще предпослать одно напо-

минание по поводу определения понятия о *высшем благо* (от диалектики, если только удастся решить ее, можно ожидать самого благотворного результата, как и от диалектики теоретического разума, благодаря тому что откровенно указанные и нескрываемые противоречия чистого практического разума с самим собой заставляют прибегнуть к исчерпывающей критике его собственной способности).

Моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли. А так как это закон только формальный (а именно требует лишь формы максимы как устанавливающей общие законы), то как определяющее основание он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта воления. Следовательно, если бы высшее благо и было всем *предме-*

« *Достоверность убеждения, которое соответствует нравственному закону, есть первое условие всякого достоинства личности* »

том чистого практического разума, т. е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать *определяющим* основанием воли, и только моральный закон необходимо рассматривать как основание

к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему. Это напоминание в таком тонком вопросе, как определение нравственных принципов, где даже малейшее ложное толкование искажает воззрения (*Gesinnungen*), очень важно. В самом деле, из аналитики явствует, что если до морального закона считают какой-нибудь объект под наименованием *благо* определяющим основанием воли и потому выводят из него высший практический принцип, то это всегда приводит к гетерономии и вытесняет моральный принцип.

Само собой разумеется, что если в понятие высшего блага уже включается моральный закон как первое условие, то высшее благо не только *объект*, но и его понятие, а представление о возможном благодаря нашему практическому разуму существовании его есть

также *определяющее основание* чистой воли, так как тогда моральный закон, уже мыслимый в этом понятии и включенный в него, а не какой-либо другой предмет на самом деле определяет волю согласно принципу автономии. Нельзя упускать из виду этот порядок понятий об определении воли, так как в противном случае не понимают самого себя и думают, что впадают в противоречие там, где все находится в полной взаимной гармонии.

« *Моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли* »

ГЛАВА ВТОРАЯ

О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе

Понятие *высшего* уже содержит в себе двусмысленность, которая, если на нее не обратить внимания, может привести к бесполезным спорам. Высшее может означать или верховное (*supremum*), или совершенное (*consummatum*). Первое — это то условие, которое само необусловленно, т. е. не подчинено никакому другому (*originarium*); второе — то целое, которое не есть часть еще большего целого того же рода (*perfectissimum*). В аналитике было доказано, что *добродетель* (как достоинство быть счастливым) есть *первое* (*oberste*) *условие* всего того, что только может казаться нам желательным, стало быть, и всех наших поисков счастья, иначе говоря, есть *верховное* благо. Но она еще не есть полное и совершенное благо как объект способности желания разумных конечных существ; чтобы быть таким благом, для этого нужно еще *счастье*, и притом не только в пристрастных глазах отдельного лица, которое делает целью само себя, но даже в суждении беспристрастного разума, который рассматривает добродетель вообще в мире как цель саму по себе. Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным — это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы, если только мы попытаемся

мыслить себе таковое. Поскольку же добродетель и счастье вместе составляют обладание высшим благом в одной личности, причем счастье распределяется в точной соразмерности с нравственностью (как достоинством и ее достоинством быть счастливой), составляют *высшее благо* возможного мира, это означает все благо в целом, в котором добродетель как условие всегда есть верховное благо, так как она уже не имеет над собой никакого условия, а счастье всегда есть нечто такое, что, хотя оно и приятно тому, кто им обладает, само по себе не есть нечто доброе безусловно и во всех отношениях, а всегда предполагает как свое условие моральное законосообразное поведение.

Два определения, *необходимо* связанные в одном понятии, должны быть соединены как основание и следствие, причем так, что это *единство* рассматривается или как *аналитическое* (логическое соединение), или как *синтетическое* (реальная связь), первое — по закону тождества, второе — по закону причинности. Соединение добродетели со счастьем можно, следовательно, или понимать так, что стремление быть добродетельным и разумные поиски счастья будут не двумя различными, а совершенно тождественными действиями, так как первое не нуждается ни в какой другой максиме, кроме той, которую следует полагать в основу второго, — или же соединение таково, что добродетель порождает счастье как нечто отличное от сознания ее, подобно тому как причина производит действие.

Из всех древнегреческих школ, собственно говоря, только две следовали в определении понятия о высшем благе одному и тому же методу в том смысле, что не считали добродетель и счастье двумя различными элементами высшего блага, стало быть, искали единство принципа по правилу тождества; но было и расхождение между ними: они по-разному выбирали из этих двух основное понятие. *Эпикурец* говорил:

добродетель — это сознание своей максимы, ведущей к счастью; *стоик* говорил: счастье — это сознание своей добродетели. Для первого *благоразумие* было то же, что нравственность; для второго, который выбрал более высокое название для добродетели, только *нравственность* была истинной мудростью.

Жаль, что проницательность этих мужей (вызывает восхищение и то, что они в столь раннюю эпоху уже испробовали все возможные пути философских изысканий) была применена так неудачно — для нахождения тождества в высшей степени неоднородных понятий: понятия счастья и понятия добродетели. Но диалектическому духу их времени соответствовало то, что и теперь иногда смущает даже тонкие умы: они пытались устранять существенные и несоединимые различия в принципах, превращая их в словесный спор, и таким образом с виду получалось единство понятия, только под разными названиями; это обычно бывает в тех случаях, когда соединение неоднородных основ лежит или так глубоко, или так высоко, или требует столь полного преобразования учений, ранее принятых в философских системах, что становится страшно углубляться в реальное различие, и поэтому предпочитают рассматривать его как чисто формальное несходство.

В своей попытке найти тождественность практических принципов добродетели и счастья обе школы бесконечно расходились между собой в способе, каким они хотели добиться этого тождества: первая полагала свой принцип в эстетической плоскости, а другая — в логической; первая — в сознании чувственной потребности, вторая — в независимости практического разума от всех чувственных оснований определения. Понятие о добродетели, по учению *эпикурейцев*, заключалось уже в максиме — содействовать своему счастью. Чувство счастья, по учению *стоиков*, уже заключается в сознании своей добродетели. Однако то, что содержится в другом понятии, хотя и тож-

дественно с частью содержащегося в первом, но не тождественно с целым; кроме того, два целых могут отличаться друг от друга и специфически, хотя бы они состояли из одного и того же вещества, а именно если части в том и другом соединены в целое совершенно по-разному. Стоик утверждал, что добродетель есть *все высшее благо*, а счастье только сознание обладания этой добродетелью как принадлежащей к составу субъекта. Эпикурец утверждал, что счастье есть *все высшее благо*, а добродетель только форма максимы поисков этого счастья, а именно [состоит] в разумном применении средств для него.

« *Уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе* »

А из аналитики ясно, что максимы добродетели и максимы личного счастья в отношении их высшего практического принципа совершенно неоднородны и не только не согласны между собой, хотя и принадлежат к высшему благу, дабы сделать его возможным, но в одном и том же субъекте они очень ограничивают друг друга и наносят друг другу ущерб. Следовательно, вопрос, *как практически возможно высшее благо*, несмотря на все прежние *совместно предпринятые попытки*, все еще остается нерешенной задачей. Но то, что делает его трудноразрешимой задачей, дано в аналитике, а именно: что счастье и нравственность — это два специфически совершенно *различных элемента* высшего блага, и их соединение, следовательно, *нельзя познать аналитически* (скажем, тот, кто так ищет своего счастья, будет в этом своем поведении считать себя добродетельным благодаря одному лишь раскрытию своих понятий, или тот, кто следует добродетели, будет считать себя счастливым уже от одного сознания такого поведения *ipso facto*); оно — *синтез понятий*. Но так как это соединение познается как априорное, стало быть, практически необходимое и, следовательно, не как выводимое из опыта, и так как

поэтому возможность высшего блага основывается не на эмпирических принципах, то *дедукция* этого понятия должна быть *трансцендентальной*. А priori (морально) необходимо *создавать высшее благо через свободу воли*; следовательно, и условие возможности его должно быть основано исключительно на принципах априорного познания.

I. АНТИНОМИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

В высшем для нас практическом, т. е. осуществляемом нашей волей, благо добродетель и счастье мыслятся соединенными между собой необходимо, так что чистый практический разум не может признавать первую, если к благу не принадлежит второе. И это соединение (как и всякое вообще) бывает или *аналитическим*, или *синтетическим*. А поскольку данное соединение не может быть аналитическим, как это только что было показано, то его надо мыслить синтетическим, и притом как сочетание причины с действием, потому что оно касается практического блага, т. е. того, что возможно благодаря поступкам. Следовательно, или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья. Первое *безусловно* невозможно, так как (что было доказано в аналитике) максимы, которые полагают определяющее основание воли в желании своего счастья, вовсе не моральные максимы и не могут служить основой добродетели. Но и второе *также невозможно*, потому что всякое практическое сочетание причин и действий в мире как результат воли сообразуется не с моральными намерениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами для своих целей; следовательно, нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания счастья с добродетелью в мире [даже] с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов. А так как

содействие высшему благу, содержащему в своем понятии это сочетание, есть а priori необходимый объект нашей воли и неразрывно связано с моральным законом, то невозможность содействия должна доказать и ошибочность этого закона. Следовательно, если высшее благо по практическим правилам невозможно, то и моральный закон, который предписывает содействовать этому благу, фантастичен и направлен на пустые воображаемые цели, и, стало быть, сам по себе ложен.

II. КРИТИЧЕСКОЕ СНЯТИЕ АНТИНОМИИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

В антиномии чистого спекулятивного разума имеется подобное же противоречие между естественной необходимостью и свободой в причинности происходящих в мире событий. Там оно было снято доказательством того, что на самом деле никакого противоречия нет, если события и сам мир, в котором они происходят, рассматриваются (как это и должно быть) только как явления, потому что одно и то же действующее существо как *явление* (даже перед своим собственным внутренним чувством) имеет причинность в чувственно воспринимаемом мире, которая всегда сообразна с механизмом природы, но в отношении того же самого события, поскольку это действующее лицо рассматривается также как *ноумен* (как чистая интеллигенция в своем существовании, определяемом не по времени), оно может содержать в себе определяющее основание указанной причинности по законам природы, которое само свободно от всякого закона природы.

Так же обстоит дело и с имеющейся перед нами антиномией чистого практического разума. Первое из двух положений, а именно: стремление к счастью создает основание добродетельного образа мыслей, — *безусловно ложно*; а второе: что добродетельный образ мыслей необходимо создает счастье, — ложно *не без-*

условно, а лишь поскольку такой образ мыслей рассматривается как форма причинности в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, в том случае, если я признаю существование в этом мире единственным способом существования разумного существа; следовательно, оно ложно только *при определенном условии*. Но поскольку я не только вправе мыслить свое существование и как ноумена в интеллигибельном мире, но даже имею в моральном законе чисто интеллектуальное основание определения своей причинности (в чувственно воспринимаемом мире), то вполне возможно, что нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, но все же опосредованную (при посредстве интеллигибельного творца природы) и притом необходимую связь со счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире; эта связь в такой природе, которая есть лишь объект чувств, всегда имеет место только случайно и не может быть достаточной для высшего блага.

Следовательно, несмотря на это кажущееся противоречие практического разума с самим собой, высшее благо есть необходимая высшая цель морально определенной воли, истинный объект практического разума; в самом деле, высшее благо практически возможно, и максимы воли, которые относятся сюда в силу своей материи, имеют объективную реальность, которую первоначально думали обнаружить (*getroffen würde*) через эту антиномию в соединении нравственности со счастьем согласно общему закону, но только по недоразумению, так как отношение между явлениями принимали за отношение вещей самих по себе к этим явлениям.

Если мы вынуждены искать возможность высшего блага, этой для всех разумных существ поставленной разумом цели всех их моральных желаний, искать так далеко, т. е. в соединении с интеллигибельным миром, то должно казаться странным, что философы как в древности, так и в новое время считали, что сча-

стве находится во вполне подобающем соответствии с добродетелью уже *в этой жизни* (в чувственно воспринимаемом мире), или могли убедить себя в том, что они сознают это соответствие. И Эпикур, и стоики выше всего ставили счастье, которое возникает в жизни из сознания добродетели; первый в своих практических предписаниях не был так низменно настроен, как это можно было бы заключить из принципов его теории, которой он пользовался для объяснения, а не для действия, или как многие истолковывали, сбивые с толку термином *наслаждение* вместо *удовлетворенность*; он причислял к доставляющим наслаждение видам глубочайшей радости самое бескорыстное совершение добра, умеренность и обуздание склонностей, как этого мог бы требовать самый строгий философ-моралист; все это входило в его план удовольствия (под этим он понимал всегда радостное сердце); он расходился со стоиками главным образом в том, что в этом удовольствии он видел всю побудительную причину; стоики, и вполне справедливо, отрицали это. В самом деле, добродетельный Эпикур, как теперь и многие морально благонамеренные, хотя недостаточно продумывающие свои принципы, люди, с одной стороны, допускал ту ошибку, что он уже предполагал добродетельный *образ мыслей* у тех, для кого он только еще хотел указать мотив добродетели (и действительно, честный человек не может чувствовать себя счастливым, если он заранее не сознает своей честности, так как при добродетельных убеждениях упреки, которые ему приходилось бы делать себе за нарушения, придерживаясь такого образа мыслей, и моральное самоосуждение лишали бы его всякого удовольствия от всего приятного, что могло бы быть в его состоянии). Но спрашивается, как впервые возможны такие убеждения и такой образ мыслей для определения ценности его существования, если до них в субъекте не было бы никакого чувства моральной ценности вообще? Когда человек

добродетелен, он не будет, конечно, радоваться жизни, если он не сознает своей честности в каждом поступке, как бы ни благоприятствовало ему счастье в его физическом состоянии; но для того чтобы еще только сделать его добродетельным, стало быть, еще до того как он определяет моральную ценность своего существования, — можно ли восхвалять перед ним душевный покой, возникающий из сознания честности, если он не разбирается в этом?

С другой стороны, здесь всегда есть основание для ошибки подстановки (*vitium subreptionis*) и как бы для оптической иллюзии в самоосознании того, что *делают*, в отличие от того, что *ощущают*; полностью избежать этого не может даже самый искушенный человек. Моральное убеждение необходимо связа-

« **Моральный закон неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы** »

но с сознанием определения воли *непосредственно законом*. А сознание определения способности желания всегда составляет основание удовлетворенности от вызванного этим поступка; это удо-

вольствие, эта удовлетворенность сама по себе есть не определяющее основание поступка, а непосредственно определение воли одним лишь разумом, оно есть основание чувства удовольствия и остается чистым практическим, а не эстетическим определением способности желания. А так как это определение внутренне так же побуждает к деятельности, как чувство удовольствия, ожидаемого от задуманного поступка, то мы легко принимаем то, что мы сами делаем, за нечто такое, что мы только пассивно чувствуем, и тогда моральные мотивы мы принимаем за чувственное побуждение, как это всегда бывает при так называемом обмане чувств (здесь внутреннего чувства). Определяться к поступкам непосредственно чистым законом разума и даже питать иллюзию, будто субъективное в этой интеллектуальной определяемости воли есть

нечто эстетическое и действие особенного чувственно воспринимаемого чувства (ведь интеллектуальное чувство было бы противоречием), — все это есть нечто в высшей степени возвышенное в человеческой природе. Важно также обратить внимание на это свойство нашей личности и наилучшим образом культивировать воздействие разума на это чувство. Но следует также остерегаться фальшивыми восхвалениями этого морального основания определения как мотива, когда под него подводят чувства особых радостей в качестве основания (а ведь они только следствия), унижить и исказить, словно через поддельную фольгу, действительные, настоящие мотивы, сам закон. Уважение, а не удовольствие или наслаждение счастьем есть, следовательно, то, для чего невозможно никакое *предшествующее* чувство, положенное разуму в основу (потому что такое чувство всегда было бы эстетическим и патологическим); сознание непосредственного принуждения воли законом вряд ли есть аналог чувству удовольствия, между тем по отношению к способности желания оно делает то же самое, но из других источников. Однако одним лишь этим способом представления можно достигнуть того, чего ищут, а именно того, чтобы поступки совершались не только сообразно с долгом (в силу приятных чувств), но и из чувства долга, что должно быть истинной целью всякого морального воспитания.

Но разве нет слова, которое обозначало бы не наслаждение, как [его обозначает] слово *счастье*, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастью, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели? Есть! Это слово — *самоудовлетворенность*; в своем подлинном значении оно всегда указывает только на негативную удовлетворенность своим существованием, когда сознают, что ни в чем не нуждаются. Свобода и осознание ее как способности соблюдать моральный закон с неодолимой силой убеждения есть *независимость*

от склонностей, по крайней мере как определяющих (хотя и не как оказывающих воздействие) побудительных причин наших желаний; и насколько я сознаю ее в соблюдении своих моральных максим, она единственный источник неизменной удовлетворенности, необходимо связанной с соблюдением этих максим и не основывающейся ни на каком особом чувстве, и эту удовлетворенность можно назвать интеллектуальной. Эстетическая удовлетворенность (так она называется не в собственном смысле слова), которая основывается на удовлетворении склонностей, какими бы тонкими их ни изображали, никогда не может быть адекватна тому, что об этом думают. В самом деле, склонности меняются, усиливаются, когда им благоприятствуют, и всегда оставляют после себя большие пустоты, чем та, которую думали наполнить [ими]. Поэтому они для разумного существа всегда *тягостны*; и хотя оно не в силах отказаться от них, они все же вызывают у него желание отделаться от них. Даже склонность к тому, что сообразно с долгом (например, к благотворительности), хотя и может чрезвычайно способствовать действительности *моральной* максимы, но самой максимы не порождает. Ведь в максиме все нацелено на представление о законе как определяющем основании, если поступок должен содержать в себе не только *легальность*, но и *моральность*. Склонность, благонравна она или нет, слепа и рабски покорна, и там, где дело идет о нравственности, разум не только должен быть ее опекуном, но, не принимая ее во внимание, должен как чистый практический разум заботиться исключительно о своем собственном интересе. Даже чувство сострадания и нежной симпатии, если оно предшествует размышлению о том, в чем состоит долг, и становится определяющим основанием, тягостно даже для благомыслящих людей; оно приводит в замешательство их обдуманнные максимы и возбуждает в них

желание отделаться от него и повиноваться только законодательствующему разуму.

Отсюда можно понять, каким образом сознание этой способности чистого практического разума может делом (добродетелью) порождать сознание господства над своими склонностями, а тем самым и сознание независимости от них, следовательно, и от недовольства, которое всегда им сопутствует, и, таким образом, вызывает негативную удовлетворенность своим состоянием, т. е. *довольство*, источник которого есть довольство своей персоной. Таким образом (а именно косвенно) самой свободе доступно удовольствие, которое нельзя назвать счастьем, так как оно не зависит от положительного присоединения какого-нибудь чувства; говоря точно, оно и не *блаженство*, так как в нем нет полной независимости от склонностей и потребностей; но оно все же подобно блаженству, по крайней мере постольку, поскольку определение нашей воли может быть свободным от их влияния; следовательно, по крайней мере по своему происхождению оно аналогично той самодостаточности, которую можно приписывать только высшей сущности.

Из этого снятия антиномии практического чистого разума следует, что в практических основоположениях можно мыслить (хотя, конечно, еще нельзя познать и постичь), по крайней мере как нечто возможное, естественную и необходимую связь между сознанием нравственности и ожиданием соразмерного с ней счастья как его следствия; но отсюда следует и то, что принципы поисков счастья не могут породить нравственность; что, следовательно, нравственность составляет *верховное благо* (как первое условие высшего блага), а счастье составляет, правда, второй элемент его, но так, что оно только морально обусловленное, однако необходимое следствие нравственности. Только в такой субординации *высшее благо* есть весь объект чистого практического разума, который необходимо должен представлять себе его возможным, так как

одно из велений разума — делать все возможное для его осуществления. Но так как возможность такой связи обусловленного с его условием принадлежит к сверхчувственным отношениям вещей и не может быть дана по законам чувственно воспринимаемого мира, хотя практическое следствие этой идеи, а именно поступки, которые имеют целью осуществить высшее благо, принадлежат к чувственно воспринимаемому миру, — то мы попытаемся показать основания указанной возможности, во-первых, в отношении того, что непосредственно в нашей власти, и, во-вторых, в том, что предлагает нам разум как дополнение к нашей неспособности для возможности высшего блага (по практическим принципам необходимо) и что не в нашей власти.

III. О ПРИМАТЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА В ЕГО СВЯЗИ СО СПЕКУЛЯТИВНЫМ

Под приматом одной из двух или более вещей, связанных разумом, я понимаю преимущество одной из них быть первым определяющим основанием связи со всеми остальными. В более узком, практическом смысле это означает преимущество интереса одной, поскольку ей (которую нельзя ставить ниже какой-либо другой) подчиняется интерес других. Каждой способности души можно приписать *интерес*, т. е. принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности. Разум как способность [давать] принципы определяет интерес всех душевных сил, а также и свой собственный интерес. Интерес его спекулятивного применения состоит в *познании* объекта вплоть до высших априорных принципов; интерес практического применения — в определении *воли* в отношении конечной и полной цели. То, что требуется для возможности применения разума вообще, а именно чтобы принципы и утверждения его не противоречили друг другу, не составляет части его интереса;

оно есть вообще условие обладания разумом; только расширение [разума], а не просто соответствие [его] с самим собой мы относим к его интересу.

Если практический разум может допускать и мыслить как данное только то, что ему мог предложить *спекулятивный* разум сам по себе из своего усмотрения, то примат остается за спекулятивным разумом. Но если допустить, что практический разум сам по себе имеет первоначальные априорные принципы, с которыми неразрывно связаны те или иные

« *Уважение всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам* »

теоретические положения, и что эти положения тем не менее недоступны какому бы то ни было возможному усмотрению спекулятивного разума (хотя они и не должны были бы противоречить ему), то вопрос состоит в том, какой интерес выше (а не в том, какой должен уступить, так как один [из них] не необходимо противоречит другому): должен ли спекулятивный разум, который ничего не знает о том, что предлагает ему признать практический, принять эти положения и попытаться соединить их, хотя они для него запредельны, со своими понятиями как чуждое, привнесенное ему достояние, или же он вправе упрямо преследовать только свой собственный, частный интерес и согласно канонике Эпикура отвергать как пустое умствование все, что не может подтвердить свою объективную реальность очевидными, данными опытом примерами, хотя бы оно и было тесно связано с интересом практического (чистого) применения и само по себе не противоречило теоретическому, — отвергать только потому, что оно на самом деле наносит ущерб интересу спекулятивного разума, поскольку уничтожает те границы, которые этот разум сам для себе поставил, и отдает его на милость всякой нелепости или безумию воображения.

Действительно, такое требование нельзя было бы предъявить спекулятивному разуму, если бы в основу

был положен практический разум как обусловленный патологически, т. е. если бы он управлял интересом склонностей, руководствуясь одним лишь чувственным принципом счастья. Рай Магомета или трогательное единение с божеством у *теософов*²⁴ и *мистиков*, каждый на свой лад, навязывали бы разуму свои бредни, и тогда было бы лучше совсем не иметь разума, чем отдавать его на милость всяким мечтаньям. Но если чистый разум сам по себе может быть практическим и действительно таков, как об этом свидетельствует сознание морального закона, то это всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно априорным принципам; тогда ясно, что, хотя его способность в теоретическом отношении недостаточна для того, чтобы устанавливать те или иные положения, которые, впрочем, ему и не противоречат, он должен эти положения, коль скоро они *неразрывно связаны с практическим интересом* чистого разума, признать — правда, как чуждое ему предложение, созревшее не на его почве, но тем не менее достаточно подтвержденное — и попытаться сопоставить и соединить их со всем тем, что во власти его как спекулятивного разума, но только помнить при этом, что хотя это не его воззрения, но они расширяют его применение в каком-то другом, а именно в практическом, отношении, что отнюдь не противоречит его интересу, который состоит в ограничении спекулятивного безрассудства.

Следовательно, в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает *приматом*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное а priori на самом разуме, стало быть, *необходимое*. В самом деле, без такой

²⁴ Теософия — религиозно-философское учение о мистическом богопознании. — Прим. ред.

субординации возникло бы некоторое противоречие разума с самим собой, так как если бы они были только координированы, то чистый спекулятивный разум стремился бы плотно закрыть свои собственные границы и не допускать в свою область ничего принадлежащего практическому разуму, а чистый практический разум старался бы для всего раздвинуть свои границы и там, где это диктовала бы его потребность, включить теоретический разум в свои границы. Но нельзя требовать от чистого практического разума, чтобы он подчинился спекулятивному и, таким образом, переменял порядок, так как всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении.

IV. БЕССМЕРТИЕ ДУШИ КАК ПОСТУЛАТ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом. А в этой воле *полное соответствие* убеждений с моральным законом есть первое условие высшего блага. Оно, следовательно, должно быть так же возможным, как и его объект, так как содержится в той же заповеди — содействовать этому благу. Полное же соответствие воли с моральным законом есть *святость* — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогессе*, идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед как реальный объект нашей воли.

Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности*

существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть *постулат* чистого практического разума (под ним я понимаю *теоретическое*, но как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему a priori безусловную силу).

Положение о моральном назначении нашей природы, что только в прогрессе, идущем в бесконечность, можно достигнуть полного соответствия с нравственным законом, в высшей степени полезно не только ради восполнения неспособности спекулятивного разума, но и для религии. Без него или нравственный закон совершенно лишается своей *святости*, так как тогда его портят, делая его *снисходительным* и потому приспособленным к нашим удобствам, или же превеличивают (*spannt*) его назначение и возбуждают надежду на недостижимую цель, а именно на полное приобретение святости воли, и потому предаются мечтательным, *теософическим* грезам, полностью противоречащим самопознанию; то и другое будет только мешать беспрестанному *стремлению* к точному и неукоснительному исполнению строгого, не допускающего снисхождения, но не воображаемого (*idealischen*), а истинного веления разума. Для разумного, но конечного существа возможен только прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства. *Бесконечный*, для которого условие времени ничто, видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом, и святость, которой неотступно требует его заповедь, чтобы быть соразмерным его справедливости в той доле высшего блага, которую он каждому предназначает, может иметь место полностью в интеллектуальном созерцании существования

разумных существ. То, что может достаться сотворенному существу в смысле надежды на такую долю, было бы сознанием своего испытанного морально-убеждения, дабы имевшийся до сих пор прогресс от более дурного к морально-лучшему и неизменное намерение, которое стало благодаря этому известно, дали надежду на дальнейшее непрерывное продолжение этого прогресса, сколько бы ни длилось существование сотворенного существа, даже после этой жизни²⁵; таким образом, оно может быть полностью адекватным воле Бога (без снисхождения или послабления, что было бы несовместимо со справедливостью) не здесь и не в какой-либо будущей момент существования, а только в бесконечности (обозримой только Богом) своего продолжения.

V. БЫТИЕ БОЖЬЕ КАК ПОСТУЛАТ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Моральный закон в предыдущем анализе вел к практической задаче, которая предписывается только чистым разумом без всякой примеси чувственных мотивов, а именно к необходимой полноте первой и самой главной части высшего блага — *нравственности* и, так как эта задача может быть полностью разрешена лишь в вечности, моральный закон вел к постулату *бессмертия*. Этот же закон должен вести и к возможности второго элемента высшего блага — к соразмерному с этой нравственностью *счастью* —

²⁵ *Убеждение* в неизменности своего образа мыслей в продвижении к доброму кажется самим по себе невозможным для сотворенного существа. Ввиду этого христианское вероучение ведет свое происхождение только из того самого духа, который творит это освящение, т. е. это твердое намерение, а вместе с ним сознание постоянности в моральном прогрессе. Но и тот, кто сознает, что значительную часть своей жизни до самого ее конца он неуклонно стремился к лучшему, и притом из истинно моральных побуждений, вправе, естественно, иметь если не уверенность, то утешительную надежду, что и в существовании, продолжающемся после этой жизни, он будет держаться этих принципов; и хотя он здесь в своих

так же бескорыстно, как и прежде, из одного лишь беспристрастного разума, а именно к допущению существования причины, адекватной этому действию, т. е. постулировать *бытие Бога* как необходимо относящееся к возможности высшего блага (а этот объект нашей воли необходимо связан с моральным законодательством чистого разума). Мы хотим убе-

« **Человек может быть для меня предметом любви, страха, удивления, даже изумления, но от этого он еще не становится предметом уважения** »

дительным образом показать эту связь.

Счастье — это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*; следовательно, оно основывается

на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли. Моральный закон как закон свободы повелевает через определяющие основания, которые должны быть совершенно независимыми от природы и ее соответствия с нашей способностью желания (как мотивами); но действующее разумное существо в мире не есть причина самого мира и самой природы. Следовательно, в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него; именно поэтому существо это не может через свою волю быть причиной этой природы; что же

собственных глазах никогда не оправдывается, он может надеяться на это в будущем при ожидаемом приумножении его естественного совершенства, а вместе с ним и приумножении его обязанностей; тем не менее он в этом продвижении, которое касается, правда, бесконечно далекой цели, но для Бога считается достоянием, может иметь надежду на *блаженное* будущее; ведь именно этим выражением пользуется разум, чтобы обозначить полное *благо*, независимое от всех случайных причин мира; это благо так же, как и *святость*, есть идея, которая может содержаться только в бесконечном прогрессе и его целокупности и которой, стало быть, сотворенное существо никогда полностью не достигает. — *Прим. авт.*

касается его счастья, то оно не может своими силами привести природу в полное согласие со своими практическими основоположениями. Тем не менее в практической задаче чистого разума, т. е. в необходимых усилиях, направленных на высшее благо, такая связь постулируется как необходимая: мы *должны* пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть возможным). Следовательно, здесь *постулируется* также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом воли разумных существ, но и с представлением об этом *законе* (поскольку они полагают, что это *высшее определяющее основание воли*), значит, не только с нравами по их форме, но и со своей нравственностью как побудительной причиной их, т. е. с моральным убеждением. Значит, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. А существо, которое по своим поступкам способно иметь представление о законе, есть Интеллигенция (разумное существо), и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Таким образом, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. *Бог*. Следовательно, постулат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности *высшего первоначального блага*, а именно существования Бога. Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом как потребностью необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия Бога,

неразрывно связывает предположение о нем с долгом, т. е. морально необходимо признать бытие Бога.

Здесь следует отметить, что эта моральная необходимость *субъективна* (т. е. является потребностью), а не *объективна* (т. е. сама не является долгом); в самом деле, не может быть долгом признание существования какой-либо вещи (так как это касается только теоретического применения разума). Это также не значит, что необходимо признавать бытие Бога как *основание всякой обязательности вообще* (ведь это основание, как это было достаточно доказано, зиждется исключительно на автономии самого разума). К долгу относятся здесь лишь усилия, направленные на осуществление высшего блага в мире и содействие этому благу, возможность которого, следовательно, можно постулировать; но наш разум может мыслить эту возможность только при допущении высшей интеллигенции; стало быть, признание его бытия связано с сознанием нашего долга, хотя само это признание необходимо для теоретического разума, для которого оно, рассматриваемое как основание объяснения, может быть названо *гипотезой*, а по отношению к пониманию заданного нам моральным законом объекта (высшего блага), стало быть, к потребности в сфере практического — *верой*, и притом *верой*, основанной на чистом *разуме*, так как только чистый разум (и в своем теоретическом, и в практическом применении) есть ее источник.

Теперь из этой *дедукции* понятно, почему *греческие* школы не могли решить свою проблему практической возможности высшего блага: только потому, что правило применения человеческой волей своей свободы они всегда считали единственным и самим по себе достаточным основанием этой возможности, для чего, по их мнению, не было необходимым бытие Бога. Правда, они были правы в том, что пытались установить принцип нравственности сам по себе, независимо от этого постулата только из отношения разума к воле и, стало быть, считали его *первым* практическим условием высшего блага; но это еще не было *полным* условием возможности этого

блага. *Эпикурейцы*, правда, признавали главным совершенно ошибочный принцип нравственности — а именно принцип счастья, и максимум произвольного выбора каждого согласно его склонности выдавали за закон, но они поступали вполне *последовательно*: они точно так же, т. е. соответственно с низменным характером своего основоположения, принижали свое высшее благо и ожидали только такого счастья, какого можно было достичь благодаря человеческому благоразумию (для чего требуется также воздержность и умерение склонностей); а это, как известно, довольно жалкое счастье, и, смотря по обстоятельствам, может быть весьма разным, не говоря уже о тех исключениях, которые их максимы должны были постоянно допускать и которые делали эти максимы непригодными в качестве законов. *Стоики*, напротив, совершенно верно выбрали свой главный практический принцип, а именно добродетель, как условие высшего блага; но, представляя степень добродетели, необходимую для чистого закона ее, полностью достижимой в этой жизни, они не только моральную способность человека под именем мудреца возвышали над всеми пределами человеческой природы и признавали нечто противоречащее всякому человеческому познанию, но и вообще не придавали значения второй *составной части* высшего блага, а именно счастью, и не считали его особым предметом человеческой способности желания; своего мудреца, словно какое-то божество, они, убежденные в превосходстве его личности, считали совершенно независимым от природы (в отношении его удовлетворенности), полагая, что хотя он и подвержен жизненным невгодам, но не подчинен им (в то же время изображая его свободным от зла); таким образом они действительно опускали второй элемент высшего блага — личное счастье, усматривая его только в деятельности и удовлетворенности своим личным достоинством и, стало быть, включая его в сознание нравственного образа мыслей, хотя в этом их мог бы в достаточной мере опровергнуть голос их собственной природы.

Учение христианства²⁶, если его даже еще не рассматривают как вероучение, дает в этом отношении понятие высшего блага (царства божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию

²⁶ Обычно считают, что христианское нравственное предписание по своей чистоте не имеет никаких преимуществ перед моральным понятием стоиков; однако различие между ними совершенно явное. Стоическая система считала сознание душевной силы тем стержнем, вокруг которого должны были вращаться все нравственные убеждения; и хотя ее приверженцы и говорили об обязанностях, даже неплохо их определяли, но мотивы и истинное определяющее основание воли они усматривали в возвышении мышления над низменными, лишь вследствие душевной слабости господствующими мотивами чувств. Добродетель, следовательно, была у них в известной степени героизмом *мудреца*, возвышающегося над животной природой человека и находящего в этом удовлетворение; хотя он указывает другим на обязанности, но себя он считает выше их и не поддается искушению преступить нравственный закон. Однако всего этого они не могли бы делать, если бы представляли себе этот закон в той чистоте и строгости, как это делает заповедь Евангелия. Если под *идеей* я понимаю такое совершенство, адекватного которому ничего не может быть дано в опыте, то моральные идеи от этого не становятся чем-то запредельным, т. е. тем, даже понятие о чем никогда нельзя определить достаточно точно или о чем неизвестно, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет или нет, каковы идеи спекулятивного разума; как прообразы практического совершенства моральные идеи служат необходимой путеводной нитью для нравственного поведения и вместе с тем *мерилом для сравнения*. Если рассматривать *христианскую мораль* с философской ее стороны, то сопоставление ее с идеями греческих школ показывает, что идеи *киников, эпикурейцев, стоиков и христиан* — это *естественная простота, благоразумие, мудрость и святость*. Что касается способа достижения этого, то греческие философы так расходятся между собой, что киники думали, будто для этого достаточно *обыденного человеческого рассудка*, другие же — [будто достаточно] лишь пути науки; те и другие, следовательно, считали для этого достаточным *применение* одних лишь *естественных сил*. Христианская мораль, так как она устанавливает свою заповедь (как это и должно быть) чисто и строго, отнимает у человека надежду быть полностью адекватным ей, по крайней мере в этой жизни, но этим же утешает его: если мы поступаем столь хорошо, сколь это в наших *силах*, мы можем надеяться, что то, что не в наших силах, пригодится в другом месте, хотя, быть может, мы и не будем знать, каким образом. Аристотель и Платон расходятся между собой только в вопросе о *происхождении* наших нравственных понятий. — *Прим. авт.*

практического разума. Моральный закон свят (неукоснителен) и требует святости нравов, хотя всякое моральное совершенство, которого может достичь человек, всегда есть только добродетель, т. е. законсообразное убеждение из уважения к закону, следовательно, сознание постоянного стремления преступить его, по крайней мере отсутствия чистоты, т. е. примеси многих неистинных (не моральных) побуждений к исполнению закона, стало быть, связанная со смирением самооценка и, значит, в отношении святости, которой требует христианский закон, оставляет сотворенному существу только движение вперед в бесконечность, и именно поэтому он вправе надеяться на бесконечное существование. *Ценность* убеждения, *полностью* соответствующего моральному закону, бесконечна, так как всякое возможное счастье согласно суждению мудрого и всемогущего распределителя его не имеет других ограничений, кроме отсутствия сообразности разумных существ с их долгом. Но моральный закон сам по себе ведь не обещает счастья: счастье, по понятиям о естественном порядке вообще, не обязательно связано с соблюдением этого закона. Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел (отсутствие второй необходимой составной части высшего блага) представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону, как о *царстве божьем*, где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, саму по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо. *Святость* нравов указывается людям в качестве путеводной нити в этой жизни, а соразмерное с ней благо, *блаженство*, представлено как достижимое только в вечности; дело в том, что *святость нравов* всегда должна быть прообразом их поведения в каждом состоянии и продвижение к ней возможно и необходимо уже в этой жизни; *блаженства* же нельзя достигнуть в этом мире

под именем счастья (поскольку это зависит от наших сил), и потому оно делается лишь предметом надежды. Несмотря на это, сам христианский принцип *морали* есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума самого по себе, так как познание Бога и его воли он делает не основанием этих законов, а только основанием достижения высшего блага при условии соблюдения их и даже истинные *мотивы* соблюдения этих законов усматривает не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство.

Так моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*, т. е. к *познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т. е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей. Здесь также все остается поэтому бескорыстным и основанным только на долге; и нет надобности полагать в основу страх или надежду в качестве мотивов: если они становятся принципами, они совершенно уничтожают всю моральную ценность поступков. Моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире. Но я могу надеяться на осуществление этого блага только благодаря соответствию моей воли с волей святого и благого творца мира; и хотя в понятии высшего блага как понятии целого, в котором величайшее счастье представляется связанным с величайшей*

мерой нравственного (возможного для сотворенных существ) совершенства в самой строгой пропорции, содержится и *мое собственное счастье*, тем не менее не оно, а моральный закон (который, вернее, строго ограничивает условиями мое безграничное желание счастья) есть определяющее основание воли, которое предназначено содействовать этому высшему благу.

Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его.

Всякий достоин обладать вещью или состоянием в том случае, если это обладание согласуется с высшим благом. Но нетрудно видеть теперь, что всякое достоинство зависит от нравственного поведения,

так как в понятии высшего блага это поведение составляет условие всего остального (что относится к состоянию [человека]), а именно обладания долей счастья. Отсюда следует, что мораль никогда нель-

« *Перед простым, скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера, сколько я не сознаю и в себе самом, склоняется мой дух, хочу я этого или нет* »

зя трактовать как учение о счастье, т. е. как указание на то, каким образом можно стать счастливым. Она имеет дело исключительно ссообразным разуму условием для счастья (*condition sine qua non*), а не со средством его достижения. Но когда она (возлагающая только обязанности, а не предлагающая правила для своекорыстных желаний) излагается полностью, только тогда, после того как порождено основывающееся на законе моральное желание содействовать высшему благу (привести нас к царству божьему), которое прежде не могло появиться ни в одной своекорыстной душе, и ради этого желания сделан шаг к религии, —

только тогда это учение о нравственности можно назвать и учением о счастье, так как *надежда* на счастье начинается только с религии.

Отсюда можно видеть, что если спрашивают о *конечной цели Бога* в сотворении мира, то надо указать не на *счастье* разумных существ в нем, а на *высшее благо*, которое к указанному желанию этих существ прибавляет еще одно условие, а именно: быть достойными счастья, т. е. *нравственность* этих разумных существ; только нравственность содержит в себе мерило, которое позволяет им надеяться на счастье волею *мудрого* творца. В самом деле, так как *мудрость*, рассматриваемая теоретически, означает *познание высшего блага*, а рассматриваемая практически — *соответствие воли с высшим благом*, то высшей самобытной мудрости нельзя приписывать цель, которая была бы основана только на *благодати*. Ведь результат этой благодати (в отношении счастья разумных существ) можно мыслить только при ограничивающих условиях соответствия со *святостью* своей воли как с сообразной высшему первоначальному благу. Поэтому те, кто цель сотворения усматривают в почитании Бога (в том случае, если ее мыслят не антропоморфически, как склонность быть восхваляемым), нашли, пожалуй, лучшее выражение. В самом деле, больше всего славит Бога именно то, что есть самое ценное в мире: уважение к его заповеди, соблюдение святого долга, который возлагает на нас его закон, если превосходное устройство [мира] ведет к тому, чтобы увенчать такой прекрасный порядок соответствующим счастьем. Если последнее (говоря человеческим языком) делает Бога достойным любви, то первое делает его предметом поклонения. Сами люди могут, правда, благодеяниями снискать себе любовь, но одним только этим не могут заслужить уважение, так что величайшая благотворительность делает им честь только тем, что она распределяется в соответствии с достоинством.

Отсюда само собой напрашивается вывод, что в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть *цель сама по себе*, т. е. никогда никем (даже Богом) не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью, что, следовательно, само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым. Ведь этот моральный закон основывается на автономии его воли как свободной воли, которая по своим общим законам необходимо должна также *согласоваться* с той волей, которой ей следует *подчиняться*.

VI. О ПОСТУЛАТАХ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА ВООБЩЕ

Все они исходят из основоположения моральности; это основоположение не постулат, а закон, которым разум непосредственно определяет волю; именно потому, что воля так определяется как чистая воля, она для исполнения своего предписания требует этих необходимых условий. Эти постулаты не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивного познания, но в *общем* дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить.

Это постулаты *бессмертия*, *свободы*, если рассматривать их положительно (как постулаты причинности существа, поскольку оно принадлежит к интеллигивельному миру), и *бытия Божьего*. *Первый* вытекает из практического необходимого условия соразмерности продолжительности [существования] с полнотой в исполнении морального закона; *второй* — из необ-

ходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и из способности определения своей воли по закону некоего интеллигибельного мира, т. е. свободы; *третий* — из необходимости условия для такого интеллигибельного мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага, т. е. бытия Божьего.

Необходимое в силу уважения к моральному закону стремление к высшему благу и вытекающее отсюда предположение об объективной реальности этого блага приводят, следовательно, через постулаты практического разума к следующим понятиям, которые спекулятивный разум мог, правда, предложить в качестве задач, но не мог их раскрыть: 1) к понятиям, при раскрытии которых разум мог лишь впасть в *паралогизмы* (а именно к понятию бессмертия), так как у него не было признака постоянности, чтобы психологическое понятие о субъекте в последней инстанции, которое необходимо приписывается душе в самосознании, довести до реального представления о субстанции, что практический разум делает через постулат длительности [существования], необходимой для соразмерности с моральным законом в высшем благе как всей цели практического разума; 2) к понятию, относительно которого спекулятивный разум содержит только *антиномию*, а решение этой антиномии он мог основывать только на проблематически, правда, мыслимом, но по объективной реальности самом по себе недоказуемом и неопределимом понятии; т. е. [приводят] к *космологической* идее интеллигибельного мира и к сознанию нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает посредством морального закона, а вместе с ним и посредством закона интеллигибельного мира, на который спекулятивный разум мог только указать, но определить понятие его не мог); 3) к понятию, которое придает смысл тому, что спекулятивный разум хотя и мог мыслить, но должен был оставить

неопределенным только как трансцендентальный *идеал*, а именно *теологическому* понятию первосущности (в практическом отношении, т. е. как условию возможности объекта воли, определяемой указанным законом) как главному принципу высшего блага в интеллигибельном мире через державное моральное законодательство в нем.

Но действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и *имманентно* ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было *трансцендентным*? Конечно, но *только в практическом отношении*. В самом деле, мы этим не познаем ни природы нашей души, ни интеллигибельного мира, ни высшей сущности по тому, что они есть сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в *практическом* понятии *высшего блага* как объекта нашей воли, и совершенно a priori через чистый разум, но только посредством морального закона, и то лишь по отношению к нему, т. е. объекту, которому он повелевает. Но этим не постигается, каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода есть постулируемая моральным законом и ради него. Так же обстоит дело и с остальными идеями, которых ни один человеческий рассудок никогда не сможет исследовать по их возможности, хотя никакая софистика не может убедить даже самого простого человека в том, что это не истинные понятия.

VII. КАК МОЖНО МЫСЛИТЬ РАСШИРЕНИЕ ЧИСТОГО РАЗУМА В ПРАКТИЧЕСКОМ ОТНОШЕНИИ, НЕ РАСШИРЯЯ ПРИ ЭТОМ ЕГО ПОЗНАНИЯ КАК РАЗУМА СПЕКУЛЯТИВНОГО?

Мы хотим тотчас же дать ответ на этот вопрос применительно к данному случаю, чтобы не оказаться слишком абстрактными. Для того чтобы чистое познание расширять *практически*, должно быть a priori

дано *намерение*, т. е. цель как объект (воли), который независимо от всех теоретических основоположений представляется практически необходимым через императив, непосредственно определяющий волю (категорический); этот объект здесь *высшее благо*. Но это благо невозможно без допущения трех теоретических понятий (для которых, так как они лишь чистые понятия разума, нельзя найти соответствующего созерцания, стало быть, на теоретическом пути нельзя найти и объективной реальности), а именно понятий свободы, бессмертия и Бога. Следовательно, практическим законом, который предписывает существование высшего возможного в мире блага,

« У людей всё доброе всегда несовершенно » постулируется возможность указанных объектов чистого спекулятивного разума,

объективная реальность, которую этот разум не мог подтвердить; этим, конечно, теоретическое познание чистого разума приумножается, но это приумножение состоит лишь в том, что указанные понятия, прежде проблематические (только мыслимые) для чистого разума, теперь ассерторически объявляются такими, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании их для возможности своего и притом практически безусловно необходимого объекта — высшего блага, и это дает теоретическому разуму право предполагать их. Но такое расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т. е. эти понятия не должны иметь положительного применения в *теоретическом отношении*. В самом деле, так как здесь практический разум сделал лишь то, что эти понятия стали реальными и действительно имеют свои (возможные) объекты, хотя нам отнюдь не дается их созерцание (чего и нельзя было требовать), то на основе этой допускаемой реальности их невозможно никакое синтетическое положение. Следовательно, это открытие несколько не помогает нам в спекуля-

тивном отношении, служит, однако, для расширения этого нашего познания в практическом применении чистого разума. Три вышеуказанные идеи спекулятивного разума сами по себе еще не знания; все же они (трансцендентные) *мысли*, в которых нет ничего невозможного. Теперь же благодаря аподиктическому²⁷ практическому закону они как необходимые условия возможности того, что этот закон повелевает *делать себе объектом*, получают объективную реальность, т. е. этот закон показывает нам, *что они имеют объекты*, но он не в состоянии указать, как их понятие относится к объекту; а это еще не есть познание *этих объектов*, ведь этим вовсе нельзя синтетически судить о них, нельзя теоретически определить их применение и, стало быть, разум не может теоретически пользоваться ими, а ведь именно в этом состоит всякое спекулятивное познание их. Тем не менее теоретическое познание — *правда, не этих объектов*, а разума вообще — было этим расширено постольку, поскольку практические постулаты *дают* указанным идеям объекты, так как лишь благодаря этому чисто проблематическая мысль приобрела объективную реальность. Следовательно, это было не расширение познания *данных сверхчувственных предметов*, а расширение теоретического разума и познания его в отношении сверхчувственного вообще, поскольку разуму пришлось допустить, *что такие предметы имеются*, хотя он не мог определить их точнее, и, стало быть, расширить это познание самих объектов (которые даны теперь этому разуму исходя из практического основания и только для практического применения); этим приумножением, следовательно, чистый теоретический разум, для которого все указанные идеи трансцендентны и без объекта, обязан исключительно своей чистой практической способностью. Здесь

²⁷ Аподиктический (от греч. apodeiktikos — убедительный) — достоверный, неопровержимый. — *Прим. ред.*

они становятся *имманентными* и *конститутивными*, будучи основаниями возможности того, чтобы *сделать действительным необходимый объект* чистого практического разума (высшее благо), так как без этого они *трансцендентны* и представляют собой чисто *регулятивные* принципы спекулятивного разума, которые обязывают его не допускать новый объект за пределами опыта, а продолжать их применение в опыте до полноты. Но раз это приумножение стало достоянием разума, то как спекулятивный разум (собственно говоря, только для того, чтобы гарантировать свое практическое применение) он будет обращаться с этими идеями только негативно, т. е. не расширяя [их], а разъясняя, с тем чтобы отклонить, с одной стороны, *антропоморфизм* как источник *суеверия* или кажущееся расширение указанных понятий мнимым опытом, а с другой стороны, *фанатизм*, который обещает расширение познания посредством сверхчувственного созерцания или тому подобных чувств; и то и другое служит помехой практическому применению чистого разума; следовательно, устранение этой помехи несомненно необходимо для расширения нашего познания в практическом отношении; и это не противоречит признанию того, что разум в спекулятивном отношении от этого несколько не выиграл.

Для всякого применения разума к тому или другому предмету требуются чистые рассудочные понятия (*категории*), без которых нельзя мыслить ни один предмет. Эти понятия могут быть использованы для теоретического применения разума, т. е. для такого рода познания, лишь в том случае, если под них подведено также созерцание (которое всегда чувственно), и, следовательно, только для того, чтобы посредством них представлять объект возможного опыта. Но здесь именно *идеи* разума, которые не могут быть даны в опыте, должно мыслить посредством категорий, чтобы познать этот объект. Однако дело здесь идет не о теоретическом познании объектов этих идей, а только о том, что они

вообще имеют объекты. Эту реальность дает чистый практический разум, и теоретическому разуму ничего не остается при этом, как только *мыслить* эти объекты посредством категорий, что, как мы уже ясно доказали, вполне возможно и без созерцания (чувственного или сверхчувственного), так как категории имеют свое место и происхождение в чистом рассудке исключительно как способности мыслить независимо и до всякого созерцания и всегда обозначают лишь объект вообще, *каким бы способом он ни был нам дан*. А категориям, если их применять к указанным идеям, нельзя, правда, дать какой-либо объект в созерцании, но то, *что такой объект действительно есть*, что, стало быть, категория как одна лишь форма мысли здесь не пуста, а имеет значение, это в достаточной мере подтверждается объектом, который практический разум несомненно дает в понятии высшего блага, — *реальностью понятий*, нужных для возможности высшего блага; это приумножение, однако, отнюдь не расширяет познания по теоретическим основоположениям.

* * *

Если эти идеи о Боге, некоем интеллигибельном мире (царстве божьем) и бессмертии определяются затем предикатами, которые заимствуются из нашей собственной природы, то это определение нельзя считать ни *чувственным воплощением* этих чистых идей разума (антропоморфизмы), ни *запредельным познанием сверхчувственных предметов*; ведь эти предикаты не что иное, как рассудок и воля, рассматриваемые в том их соотношении, в каком их следует мыслить в моральном законе, стало быть, лишь поскольку они могут иметь чистое практическое применение. От всего остального, что психологически присуще этим понятиям, т. е. поскольку мы эмпирически наблюдаем эту свою способность *в ее проявлении* (например, то, что рассудок человека дискурсивен, что его представления суть поэтому мысли, а не созерцания, что они следуют друг за другом во времени, что удовлетворен-

ность его воли всегда зависит от существования ее предмета и т. д., — всего этого в высшей сущности не может быть), в этом случае отвлекаются; таким образом от понятий, посредством которых мы мыслим себе существо чистого рассудка, остается только то, что необходимо как раз для возможности мыслить себе моральный закон, стало быть, познание Бога, но только в практическом отношении; поэтому если бы мы попытались расширить это познание, превращая его в теоретическое познание, мы получили бы рассудок, который не мыслит, а *созерцает* волю, направленную на предметы, от существования которых ее удовлетворенность несколько не зависит (я не хочу уже указывать на трансцендентальные предикаты, например, на величину существования, т. е. на такую продолжительность, которая, однако, имеет место не во времени, этом единственно возможном для нас способе представлять себе всякое существование как величину); все это свойства, о которых мы не можем составить себе никакого понятия, пригодного для *познания* предмета, и они учат нас тому, что ими никогда нельзя пользоваться для *теории* о сверхчувственных существах, и, следовательно, с этой стороны мы вообще не можем основать спекулятивное познание, а применение его может ограничить исключительно исполнением морального закона.

Это последнее столь очевидно и может столь ясно быть доказано на деле, что можно смело требовать от всех так называемых *учителей естественного богословия* (странное название!²⁸), чтобы они указали

²⁸ Ученость есть, собственно, лишь совокупность *исторических наук*. Следовательно, *ученым богословом* можно назвать только учителя теологии откровения. Но если бы захотели назвать учеными тех, кто овладел основанными на разуме науками (математикой и философией), хотя это уже противоречило бы смыслу слова (в соответствии с которым следует отнести к учености только то, чему непременно нужно *научиться* и чего, стало быть, нельзя самому придумать разумом), — то философ с его познанием Бога как положительной наукой представлял бы собой слишком жалкую фигуру, чтобы его за это можно было называть *ученым*. — *Прим. ред.*

хотя бы только одно свойство (скажем, свойство рассудка или воли), определяющее их предмет (за пределами чисто онтологических предикатов), относительно которого нельзя было бы неопровержимо доказать, что, если от него отделить все антропоморфическое, у нас останется только одно слово, и с этим словом нельзя связать какое-либо понятие, посредством которого можно было бы надеяться на расширение теоретического познания. В сфере же практического от свойств рассудка и воли у нас все же остается еще понятие отношения, которому практический закон (а priori определяющий именно это отношение рассудка к воле) дает объективную реальность. А раз это так, то понятию объекта морально определенной воли (понятию высшего блага), а с ним и условиям его возможности — идеям о Боге, свободе и бессмертии — также дается реальность, но всегда лишь по отношению к исполнению морального закона (а не для спекулятивной цели).

« *Все три понятия — мотива, интереса и максимы — применимы только к конечным существам... Следовательно, к божественной воле они не применимы* »

После этих замечаний легко найти ответ на очень важный вопрос: *относится ли понятие о Боге к физике (стало быть, и к метафизике, которая содержит в себе только чистые априорные принципы первой в общем значении) или к морали? Объяснять устройство природы или их изменение, прибегая для этого к помощи Бога как творца всех вещей, — это по меньшей мере не физическое объяснение; это вообще означает признание в том, что с философией здесь покончено, так как, для того чтобы составить себе понятие о возможности того, что мы видим перед своими глазами, приходится допустить нечто такое, о чем вообще не имеют никакого понятия. С помощью метафизики дойти от познания этого мира до понятия о Боге и до доказательства его*

существования *достоверными выводами* невозможно, потому что мы должны были бы познать этот мир как совершеннейшее возможное целое, стало быть, познать для этого все возможные миры (дабы иметь возможность сравнивать их с этим миром), значит, мы должны были бы быть всеведущими, чтобы сказать, что этот мир был возможен только благодаря *Богу* (как мы должны себе мыслить это понятие). Но полностью познать существование этого существа из одних лишь понятий безусловно невозможно, так как каждое положение о существовании, т. е. такое, где о существе, о котором я составляю себе понятие, говорится, что оно существует, есть положение синтетическое, т. е. такое, посредством которого я выхожу за пределы понятия и говорю о нем больше того, что мыслилось в этом понятии, а именно, что *вне рассудка* еще дан предмет, соответствующий этому понятию в *рассудке*, а это явно нельзя вывести с помощью какого-либо умозаключения. Следовательно, для разума остается только один способ дойти до такого познания, а именно как чистый разум он определяет свой объект, исходя из высшего принципа своего чистого практического применения (так как оно, кроме того, направлено лишь на существование чего-то как следствия разума). И тогда в его неизбежно возникающей задаче, т. е. необходимом стремлении воли к высшему благу, появляется необходимость допускать не только такую первосущность для возможности этого блага в мире, но, что самое удивительное, и нечто такое, чего совершенно не доставало продвижению разума по естественному пути, а именно *строго определенное понятие этой первосущности*. А так как этот мир мы знаем слишком мало и еще в меньшей мере можем сравнивать его со всеми возможными мирами, то от порядка, целесообразности и величия его мы можем, правда, заключать к *мудрому, благому, могущественному* и т. д. творцу его, но не можем заклю-

чать к *всеведению, всеблагодати, всемогуществу* и т. д. Конечно, можно допустить, что мы вправе этот неизбежный пробел восполнить посредством дозволительной, вполне разумной гипотезы, а именно что если в столь многих областях, в которых мы можем приобрести более точные познания, заметны мудрость, благодать и т. д., тогда то же самое должно быть и во всех других областях, и, следовательно, разумно приписывать творцу мира все возможное совершенство. Но это не *выводы*, благодаря которым мы могли бы похвастаться своей пронизательностью, а только права, которые могут нам быть снисходительно предоставлены и все же нуждаются еще и в другой рекомендации, чтобы их можно было использовать. Следовательно, на эмпирическом пути (физики) понятие о Боге всегда остается *не строго определенным понятием* о совершенстве первосущности, чтобы можно было считать его соответствующим понятию о божестве (от метафизики в ее трансцендентальной части здесь ничего нельзя добиться).

Это понятие я пытаюсь рассмотреть в рамках объекта практического разума и тогда нахожу, что моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим*, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим, вечным* и т. д. Стало быть, посредством понятия высшего блага как предмета чистого практического разума моральный закон определяет понятие первосущности как высшей сущности, чего не могло сделать физическое (и, поднимаясь выше, метафизическое) и, значит, все спекулятивное шествие разума. Следовательно, понятие о Боге первоначально относится не к физике, т. е. [дается] не для спекулятивного разума, а к морали;

то же можно сказать и об остальных понятиях разума, о которых мы выше говорили как о его постулатах в его практическом применении.

Если в истории греческой философии, помимо Анаксагора²⁹, нет явных следов чистой рациональной теологии, то причина этого лежала не в том, что более ранним философам не хватало рассудка и проницательности, чтобы возвыситься до этой теологии путем спекуляции, по крайней мере с помощью вполне разумной гипотезы. Что может быть легче и естественнее простой мысли, могущей прийти на ум каждому, — вместо неопределенной степени совершенства различных причин, действующих в мире, признавать одну-единственную разумную причину, которая обладает *всем совершенством*? Но зло в мире казалось им слишком серьезным упреком, чтобы считать себя вправе строить такую гипотезу. Стало быть, они обнаружили ум и проницательность именно тем, что не позволили себе такой гипотезы и искали среди естественных причин, не найдут ли они здесь свойства и способности, необходимые для первосущности. Но лишь после того как этот проницательный народ подвинулся в своих изысканиях настолько, что стал философски трактовать даже нравственные вопросы, о которых другие народы только болтали, появилась у них новая потребность, а именно практическая потребность, которая сразу подсказала им определенное понятие первосущности, причем спекулятивный разум остался только зрителем, в лучшем случае имел еще ту заслугу, что украшал понятие, выросшее не на его почве, и целым рядом фактов из наблюдения природы, обнаружившихся только теперь, не столько содействовал большему признанию этого понятия (оно уже имелось), сколько придавал ему блеск мнимотеоретического усмотрения разума.

²⁹ Анаксагор (500—428 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, астроном, математик. — *Прим. ред.*

Из этих замечаний читатель критики чистого спекулятивного разума полностью убедится в том, сколь необходима и полезна для теологии и морали была в ней утомительная *дедукция* категорий. В самом деле, только благодаря ей можно было избежать того, чтобы, полагая категории в чистом рассудке, вместе с Платоном считать их врожденными, и на этом основать чрезмерные притязания на теории о сверхчувственном, которым конца не видно, но которые делают теологию волшебным фонарем, показывающим призраки; если же категории считать приобретенными, можно избежать того, чтобы вместе с Эпикуром ограничить все и всякое применение их, даже применение в практическом отношении, одними лишь предметами чувств и определяющими основаниями чувств. Но после того как критика в дедукции категорий доказала: *во-первых*, что они не эмпирического происхождения, а имеют а priori свое местонахождение и источник в чистом рассудке; *во-вторых*, что так как они относятся к предметам вообще независимо от созерцания этих предметов, то они — правда, лишь в применении к эмпирическим предметам — осуществляют *теоретическое познание*, но и, примененные к предмету, данному чистым практическим разумом, служат для *определенного мышления, направленного на сверхчувственное*, впрочем, лишь постольку, поскольку это мышление определяется только такими предикатами, которые необходимо относятся к чистой, а priori данной *практической цели* и ее возможности. Они впервые приводят спекулятивное ограничение чистого разума и его практическое расширение в то *отношение равенства*, в котором разум вообще может быть применен целесообразно; этот пример лучше всего доказывает, что путь к *мудрости*, дабы он был надежным, удобопроходимым и верным, у нас, людей, неизбежно должен идти через науку; но только по завершении науки можно убедиться в том, что она ведет к этой цели.

VIII. О ПРИЗНАНИИ ИСТИННОСТИ ИЗ ПОТРЕБНОСТИ ЧИСТОГО РАЗУМА

Потребности чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к *гипотезам*, а потребности чистого практического разума — к *постулатам*; в самом деле, в первом случае я в ряду оснований поднимаюсь от производного так высоко, как я хочу, и нуждаюсь в первооснове не для того, чтобы дать этому производному (например, причинной связи вещей и изменений в мире) объективную реальность, а только для того, чтобы полностью удовлетворить свой пытливый разум в исследовании этого производного. Так, я вижу порядок и целесообразность в природе, и мне надобно переходить к спекуляции не для того, чтобы убедиться в их *действительности*, а только для того, чтобы *объяснить* их и *предположить божество* как их причину; и тогда, ввиду того что заключение от действия к определенной причине, в особенности к столь точно и столь полностью определенной причине, какую мы мыслим в Боге, всегда ненадежно и сомнительно, такое предположение может быть развито в лучшем случае до степени самого разумного для нас, людей, мнения⁵⁰. Потребность же чистого *практического* разума основана на *долге* — делать нечто (высшее благо) предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами; но для этого я должен допустить возможность его, стало быть и условия этой возможности, а именно Бога, свободу

⁵⁰ Но и здесь мы не могли бы сослаться на потребность *разума*, если бы перед нами не было проблематического, но неизбежного понятия разума, а именно понятия безусловно необходимой сущности. Это понятие должно быть определенным, и если сюда присоединяется стремление к расширению [познания], то это есть объективное основание потребности спекулятивного разума, а именно потребности точнее определить понятие необходимой сущности, которая служит первоосновой для других, и тем самым распознать ее. Без такой предшествующей необходимой проблемы нет *потребностей*, по крайней мере *потребностей чистого разума*; остальные суть потребности *склонности*. — *Прим. авт.*

и бессмертие, так как своим спекулятивным разумом я доказать их не могу, хотя и не могу опровергнуть. Этот долг основывается, правда, на совершенно независимом от этих последних допущений и самом по себе аподиктически достоверном законе, а именно на моральном законе, и поэтому не нуждается в какой-либо иной поддержке теоретического мнения о внутреннем характере вещей, о скрытой цели миропорядка или властвующего над ним правителя, чтобы полностью обязать нас к безусловно законосообразным поступкам. Но субъективный эффект этого закона, а именно соответствующее ему и необходимое благодаря ему *стремление* содействовать практически возможному высшему благу, предполагает по крайней мере то, что последнее *возможно*; в противном случае было бы практически невозможно стремиться к объекту понятия, которое в сущности пусто и лишено объекта. А вышеуказанные постулаты касаются только физических или метафизических, одним словом, содержащихся в природе вещей условий *возможности* высшего блага, но не ради той или другой спекулятивной цели, а только ради практически необходимой цели, присущей воле чистого разума, которая здесь *не выбирает*, а *повинуется* неукоснительному велению разума; это веление имеет *объективно* свое основание в характере вещей, поскольку чистый разум должен судить о них в общей форме и основывается не на склонности, которая ради того, чего мы *желаем* из одних только субъективных оснований, отнюдь не вправе считать средства для этого возможными или предмет [желания] — действительным. Следовательно, это *безусловно необходимая потребность*, и допущение ее оправдано не только как дозволительная гипотеза, но и как постулат в практическом отношении; и если признать, что чистый моральный закон как веление (не как правило благоразумия) безусловно обязателен для каждого, то честный человек может, конечно, сказать: я *хочу*, чтобы был Бог, чтобы мое

существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого разума, чтобы, наконец, продолжительность [моего существования] была бесконечной; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес, поскольку я *не смею* в нем ничем поступиться, неизбежно определяет мое суждение вопреки всем мудрствованиям, хотя бы я и не был в состоянии ответить на них или противопоставить им более правдоподобные [соображения]³¹.

* * *

Да будет мне дозволено прибавить здесь еще одно замечание, чтобы избежать ложных толкований при применении столь необычного еще понятия, как понятие веры, основанной на чис-

³¹ В «Deutsches Museum» за февраль 1787 г. помещена статья покойного Виценмана, человека тонкого и светлого ума (о преждевременной смерти которого мы весьма сожалеем), где он оспаривает право заключать от потребности к объективной реальности ее предмета и объясняет свою мысль примером с *любленным*, который, безумно увлекшись идеей красоты, что было лишь плодом его воображения, хотел заключить, что такой объект действительно где-то существует. Я считаю, что Виценман совершенно прав во всех случаях, где потребность основывается на *склонности*, которая не может постулировать существование своего объекта даже для тех, кто целиком в ее власти, в еще меньшей мере содержит в себе требование, имеющее силу для каждого, и поэтому она есть только *субъективное* основание желаний. Здесь же она есть *потребность разума*, возникающая из *объективного* основания определения воли, а именно из морального закона, который безусловно обязателен для каждого разумного существа, следовательно, а priori дает право на допущение соответствующих ему условий в природе и делает эти условия неотделимыми от полного практического применения разума. Она представляет собой долг осуществлять высшее благо, насколько это в наших силах; поэтому высшее благо и должно быть возможным; стало быть, для каждого разумного существа в мире неизбежно допускать то, что необходимо для объективной возможности этого блага. Допущение это столь же необходимо, как и моральный закон, по отношению к которому оно только и имеет значение. — *Прим. авт.*

том практическом разуме. — Может показаться, будто основанная на разуме вера провозглашается здесь чуть ли не *заповедью*, а именно [предписывает] признавать возможным высшее благо. Но вера, которая предписывается как заповедь, есть бессмыслица. Если вспомнить вышеприведенное объяснение того, что требуется признавать в понятии высшего блага, то увидим, что нельзя приписывать как заповедь признание такой возможности и что никакие практические намерения не требуют *допущения* ее; спекулятивный разум должен признать ее без всякой просьбы, ведь никто не станет утверждать, что соответствующая моральному закону достоинство разумного существа в мире быть счастливым сама по себе *не может* быть связана с соразмерным ей обладанием счастьем. В отношении же первой части высшего блага, а именно того, что касается нравственности, моральный закон дает нам заповедь, и сомнение в возможности этой составной части было бы равносильно сомнению в самом моральном законе. Что же касается второй части этого объекта, именно счастья, полностью соразмерного с указанной достоинством, то допущение возможности его вообще не нуждается, правда, в заповеди, так как сам теоретический разум ничего против этого не имеет, но *способ, каким* мы должны мыслить себе такую гармонию между законами природы и законами свободы, имеет в себе нечто такое, в отношении чего нам предоставляется *выбор*, так как теоретический разум ничего не решает здесь с аподиктической достоверностью, и в отношении его возможен такой моральный интерес, который решает дело.

« *Поступок, совершаемый согласно моральному закону и исключаящий все основания, которые исходят из склонностей, называется долгом* »

Выше я сказал, что по одному лишь естественно-му ходу вещей в мире нельзя ни ожидать, ни считать невозможным счастье, строго соразмерное с нравственным достоинством, что, следовательно, возможность высшего блага с этой стороны может быть допущена только при предположении морального творца мира. Я намеренно воздержался от ограничения этого суждения *субъективными* условиями нашего разума, чтобы только тогда использовать это ограничение, когда можно будет точнее определить способ признания истинности разумом. В действительности вышеуказанная невозможность *только субъективна*, т. е. наш разум находит *для себя невозможным* объяснить себе по одному лишь естественному ходу вещей такую строго соразмерную и совершенно целесообразную связь между двумя событиями, совершающимися в мире по столь различным законам, хотя во всем, что вообще есть в природе целесообразного, нельзя невозможность его доказать по общим законам природы, т. е. в достаточной мере доказать, исходя из объективных оснований.

Но теперь вступает в действие решающее основание иного рода, чтобы положить конец колебаниям спекулятивного разума. Заповедь — содействовать высшему благу — имеет объективное основание (в практическом разуме); возможность этого блага также имеет объективное основание (в теоретическом разуме, который ничего против этого не имеет). Но каким образом мы должны представлять себе эту возможность: по всеобщим законам природы, без властвующего над природой мудрого творца или только при допущении его, — этого разум объективно решить не может. Но здесь появляется *субъективное* условие разума — единственный теоретически для него возможный и вместе с тем единственный подходящий для моральности (которая подчинена объ-

ективным законам разума) способ мыслить себе точное соответствие между царством природы и царством нравственности как условие возможности высшего блага. А так как содействие этому благу и, следовательно, допущение его возможности необходимо *объективно* (но только как следствие практического разума), а способ, каким мы хотим мыслить себе высшее благо как возможное, зависит от нашего выбора, при котором, однако, свободный интерес чистого практического разума решается на допущение мудрого творца мира, — то принцип, который определяет здесь наше суждение, хотя и *субъективен* как потребность, но вместе с тем как средство содействия тому, что необходимо *объективно* (практически), есть основание *максимы* признания истинности в моральном отношении, т. е. *вера, основанная на чистом практическом разуме*. Эта вера, следовательно, не предписывается, она возникла из самого морального убеждения как добровольное, подходящее для моральной (предписанной) цели и, кроме того, согласное с теоретической потребностью разума определение нашего суждения — признавать существование мудрого творца мира и полагать его в основу применения разума; следовательно, даже у благонамеренных людей она может быть иногда поколеблена, но никогда не переходит в неверие.

IX. О МУДРО СОРАЗМЕРНОМ С ПРАКТИЧЕСКИМ НАЗНАЧЕНИЕМ ЧЕЛОВЕКА СООТНОШЕНИИ ЕГО ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера ее познавательных способностей, в особенности их соотношение, должна считаться подходящей для этой цели. Критика же чистого *спекулятивного* разума

доказывает, что этого разума далеко не достаточно, чтобы соответственно с этой целью решить важнейшие предлагаемые ему задачи, хотя эта критика не отрицает естественных и достойных внимания указаний спекулятивного разума, а также великих шагов, которые он в состоянии делать, чтобы приблизиться к этой великой поставленной ему цели, никогда, однако, не достигая ее самой по себе, даже с помощью величайшего познания природы. Следовательно, здесь природа, кажется, наделила нас способностью, необходимой для нашей цели, лишь как *мачеха*.

Но допустим, что природа снизошла до нашего желания и наделила нас той способностью пронизательности или просветленности, которой нам хотелось бы обладать или которой мы действительно, как *воображают* некоторые, обладаем; каково было бы, по всей вероятности, следствие этого? Если бы не изменилась и вся наша природа, то *склонности*, а ведь за ними всегда первое слово, сначала потребовали бы своего удовлетворения

« Для всех достойных похвалы поступков мы найдем закон долга, повелевающий, а не оставляющий на наше усмотрение то, что могло бы нравиться нашей склонности »

и в соединении с разумным размышлением потребовали бы максимального и продолжительного удовлетворения под именем *счастья*. Моральный закон заговорил бы потом, чтобы держать их в подходящих рамках и даже подчинить

их всех более высокой цели, не считающейся ни с какой склонностью. Но вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* постоянно стояли бы *Бог и вечность* в их грозном величии (ведь то, что мы можем доказать полностью,

имеет для нас такую же степень достоверности, как и то, в чем мы убеждаемся своими глазами). Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но так как *убеждение*, на основе которого должно совершать поступки, не может быть внушено никакой заповедью, а побуждение к деятельности здесь всегда под рукой и оно *внешнее*, следовательно, разум не должен пробивать себе дорогу, собирая силы для противодействия склонностям с помощью живого представления о достоинстве закона, — то большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикуют*, но в фигурах *нет жизни*. Так как, однако, дело обстоит у нас совершенно иначе и мы при всем напряжении нашего разума можем иметь только очень темные и сомнительные виды на будущее, а мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас, не обещая с несомненностью ничего и не угрожая ничем, требует от нас бескорыстного уважения, хотя, впрочем, только тогда, когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного, — то может иметь место истинно нравственное убеждение, непосредственное относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему

благу, соразмерному с моральной ценностью его персоны, а не только с его поступками. Следовательно, и здесь было бы верно то, чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, [а именно] что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала.

« *Природа в самом общем смысле слова есть существование вещей, подчиненное законам* »

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

**УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ
ЧИСТОГО
ПРАКТИЧЕСКОГО
РАЗУМА**

Под учением о методе чистого практического разума не следует понимать способ обращения (как в размышлении, так и в изложении) с чистыми практическими основоположениями ради научного познания их, что, собственно, лишь в теоретической области называется методом (ведь общедоступное познание нуждается в приемах, а наука — в методе, т. е. в таком образе действий по принципам разума, благодаря которому единственно и может многообразное в познании стать системой). Скорее, под таким учением о методе подразумевают тот способ, каким можно было бы содействовать проникновению законов чистого практического разума в человеческую душу и влиянию на ее максимы, т. е. каким образом можно было бы объективно практический разум сделать и субъективно практическим.

Ясно, что те же самые определяющие основания воли, единственно которые и делают максимы собственно моральными и дают им нравственную ценность, непосредственное представление о законах и объективно необходимое соблюдение их как долг, должны быть представлены как истинные мотивы поступков, так как иначе была бы осуществлена легальность поступков, но не моральность убеждений. Однако не столь ясно, и с первого взгляда должно даже казаться совершенно неправдоподобным, что указанное представление о чистой добродетели может и субъективно иметь бóльшую силу над человеческой душой и служить гораздо более сильным побуждением к тому, чтобы осуществлять эту легальность поступков и приводить к более основательным решениям — предпочитать всем другим соображениям закон из одного лишь уважения к нему, чем все соблазны, которые могут возникать из представлений (Vorspiegelungen) об удовольствии и вообще о том, что можно считать принадлежащим к счастью, или чем все, что угрожает страданиями и бедами. Тем

не менее это действительно так, и если человеческая природа не была бы такой, то и никакой способ представления о законе никогда не мог бы вызвать моральность убеждения, к каким бы средствам ни вздумали обращаться ради этой цели. Тогда все было бы сплошным лицемерием, закон стал бы ненавистным или презренным, несмотря на то, что его соблюдали бы ради личной выгоды. Может быть, в наших поступках и была бы соблюдена буква закона (легальность), но не было бы в наших убеждениях духа закона (моральности), и так как при всех своих усилиях мы в своем суждении все же не могли бы полностью освободиться от разума, то мы неизбежно должны были бы в собственных глазах казаться недостойными и порочными, если бы даже пытались перед внутренним судилищем вознаградить себя за эту обиду тем, что мы наслаждались бы удовольствием, которое, как мы воображаем, связало бы признанный нами естественный или божественный закон с механической деятельностью полиции, которая считается только с тем, что совершают, нисколько не интересуясь побудительными причинами совершаемого.

Нельзя, конечно, отрицать, что для того, чтобы направить на путь морально доброго еще неразвитый или уже одичавший дух, нужны некоторые подготовительные меры — приманивать его выгодой или пугать его лишениями. Но как только эти механические меры (*Maschinenwerk*), эти помочи произведут хоть некоторое действие, надо непременно вселить в душу чистое моральное побуждение, которое дает ей неожиданную даже для нее силу не только потому, что оно единственное побуждение, которое создает характер (практически последовательный образ мышления по неизменным максимам), но и потому, что оно учит людей ощущать свое собственное достоинство, дает душе силу оторваться от всякой чувственной привязанности, желающей стать господствующей, и в независимости своей интеллигент-

ной природы и душевном величии, в чем оно и видит свое назначение, найти щедрое вознаграждение за приносимую жертву. Следовательно, это свойство нашей души, эту восприимчивость к чистому моральному интересу и, стало быть, движущую силу чистого представления о добродетели, если его как следует донести до человеческого сердца, мы хотим показать посредством наблюдений, доступных каждому, как самый могущественный мотив и, если дело идет о продолжительности и точности в следовании моральным максима́м, как единственное побуждение к добру; при этом надо также напомнить, что если эти наблюдения обнаруживают только действительность такого чувства, а не достигнутое им нравственное совершенствование, то это не наносит никакого ущерба единственному методу, предписывающему делать объективно практические законы чистого разума субъективно практическим посредством одного лишь чистого представления о долге, и вовсе не говорит о том, что этот метод — пустая фантазия. В самом деле, так как этот метод еще никогда не был приведен в действие, то и опыт ничего не может сказать о его результате, можно лишь требовать доказательств восприимчивости к таким мотивам, которые я здесь кратко изложу, а затем в немногих словах опишу метод установления и развития истинно морального образа мыслей.

Если обратить внимание на ход беседы в разношерстном обществе, которое состоит не только из ученых и любителей умствовать, но из деловых людей или женщин, то можно заметить, что кроме рассказов и шуток там всегда имеется еще одно развлечение, а именно резонерство, так как рассказы, поскольку они должны быть новы и интересны, скоро исчерпываются, а шутки легко становятся пошлыми. У людей, на которых всякое мудрствование легко наводит тоску, среди всех видов резонерства больше всего вызывают интерес (Beitritt) и вносят какое-то

оживление в общество рассуждения о нравственной ценности того или другого поступка, в котором выявляется характер человека. Те, на кого все тонкости и умствования в теоретических вопросах наводят скуку и тоску, тотчас включаются в разговор, когда дело касается выявления моральной ценности хорошего или дурного поступка, о котором идет речь; они готовы так тщательно, изощренно и со всей тонкостью выискивать все, что могло бы умалить в нем чистоту и, стало быть, степень добродетельности намерения или хотя бы возбудить сомнение в ней, чего нельзя ожидать от них, когда речь идет об объекте спекуляции. В таких суждениях часто проглядывает характер именно тех, кто высказывает свое мнение о других; некоторые из тех, кто судит главным образом об умерших, особенно склонны защищать то доброе, что рассказывают о тех или других делах этих лиц, от всех оскорбительных упреков в нечестности и в конце концов защищать все нравственное достоинство личности от обвинения в притворстве и скрытой злобе; другие, наоборот, больше помышляют о нареканиях и обвинениях, дабы оспаривать это достоинство. Последним, однако, не всегда можно приписывать намерение всякими умствованиями отрицать все случаи добродетельного поведения людей, дабы превратить добродетель в пустой знак; часто это лишь благонамеренная строгость в определении истинно нравственной ценности согласно неукоснительному закону, в сопоставлении с которым (а не с примерами) самомнение в сфере морального сильно уменьшается, а смирение не только внушается, но при строгом самоиспытании ощущается каждым. Тем не менее в большинстве случаев защитники чистоты намерения в данных примерах охотно смыли бы с намерения малейшее пятнышко там, где есть

« *Долг и обязанность — только так мы должны называть наше отношение к моральному закону* »

возможность предполагать его честность, с той целью, чтобы в случае, когда оспаривается достоверность всех примеров и отрицается чистота всякой добродетели, не стали бы в конце концов считать ее просто химерой и, таким образом, не третировали всякое стремление к ней как пустое жеманство и ложное самомнение.

Я не знаю, почему воспитатели молодежи до сих пор не воспользовались этой склонностью разума с такой охотой вдаваться в самое тонкое рассмотрение намеченных практических вопросов и, положив в основу чисто моральный катехизис, не выискали жизнеописания людей древности и нового времени, для того чтобы иметь под рукой доказательства для предлагаемых обязанностей, где они могли бы, главным образом посредством сравнения подобных поступков при различных обстоятельствах, побудить своих питомцев высказывать суждения, дабы определить большую или меньшую моральную ценность этих поступков; здесь даже самая ранняя юность, которая вообще-то еще не созрела для спекуляции, скоро становится очень проницательной и, замечая успехи способности суждения, проявляет к таким вопросам большой интерес; но самое главное — это то, что есть полное основание надеяться, что частые упражнения в определении благонравного поведения во всей его чистоте, в одобрении его, в выявлении (с сожалением или презрением) малейшего отклонения от него, хотя бы до сих пор они были только игрой способности суждения, в которой дети могут состязаться друг с другом, тем не менее оставят длительный след глубокого уважения к одним поступкам и отвращения к другим, а это — в силу лишь привычки часто рассматривать такие поступки как достойные одобрения или порицания — создаст хорошую основу для честности во всем их образе жизни в будущем. Я хотел бы, чтобы не утруждали молодежь примерами так называемых благородных (сверхдобродетельных)

поступков, которыми так изобилуют наши сентиментальные сочинения, и обращали главное внимание на долг и на то достоинство, которое человек может и должен обрести в собственных глазах от сознания того, что он не нарушил долг, так как то, что сводится к пустым желаниям и тоске по недостижимому совершенству, порождает лишь героев романов, которые, хвастаясь своим чувством чрезмерно великого, освобождают себя от исполнения обыденной и обиходной обязанности, которая в таком случае кажется им ничтожно малой³².

Но если спрашивают, в чем, собственно, заключается чистая нравственность, на которой, как на пробном камне, надо испытывать моральную ценность каждого поступка, то я должен признаться, что только философы могут считать сомнительным решение этого вопроса, ведь в обыденном человеческом разуме он уже давно решен, правда не посредством отвлеченных общих формул, а обычным применением, словно как различие между правой и левой рукой. Итак, мы прежде всего хотим показать на примере критерий чистой добродетели; представим себе, что он предлагается для суждения десятилетнему ребенку, и посмотрим, необходимо ли он должен так судить сам собой, без всяких указаний учителя. Рассказывают историю честного человека, которого хотят заставить участвовать в клевете на невинного, но бедного человека (Как,

³² Весьма полезно превозносить поступки, в которых проявляются высокий, бескорыстный и участливый образ мыслей и человечность. Но здесь надо обращать внимание не столько на *душевный подъем*, который бывает очень непостоянным и преходящим, сколько на *подчинение сердца долгу*, от чего можно ждать более продолжительного влияния, так как оно приводит к принципу (а душевный подъем — только к отдельным всплшкам). Стоит только немного подумать, и сразу найдется вина, которую человек почему-то возлагает на себя по отношению к человеческому роду (хотя бы она состояла только в том, что из-за неравенства людей в гражданском строе он пользуется такими выгодами, из-за которых так сильно нуждаются другие), чтобы самолюбивая мечта о *заслуге* не вытесняла мысли о *долге*. — *Прим. авт.*

например, Анна Болейн³³ по обвинению Генриха VIII Английского.) Ему предлагают выгоды, т. е. большие подарки или высокий чин, но он их отвергает. Это возбуждает в душе [юного] слушателя одобрение и сочувствие, потому что речь идет о выгоде. И вот начинают прибегать к различным угрозам. Среди этих клеветников есть лучшие друзья этого честного человека,

« *Идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к которому и сравняться с которым... мы должны стремиться* »

которые отказывают ему теперь в дружбе, есть близкие родственники, которые (а он человек бедный) грозят лишить его наследства, власть имущие, которые могут его преследовать и наносить ему ущерб на каждом шагу и при

любом случае, государь, который грозит ему лишением свободы и даже жизни. Наконец, чтобы мера страдания была полной, заставляют его испытать и то горе, которое глубоко может почувствовать только нравственно доброе сердце: его семья, которой грозят величайшие лишения и нужда, умоляет его об уступчивости — его, человека честного, но и нетвердого, сострадательного, а также чувствительного к собственной нужде; в момент, когда он желал бы, чтобы никогда не было того дня, который принес ему такое несказанное горе, он тем не менее без всяких колебаний и сомнений остается верным своему намерению быть честным. Тогда мой юный слушатель постепенно переходит от одобрения к удивлению, от удивления — к изумлению и, наконец, к величайшему благоговению, и его охватывает сильное желание и самому быть таким же человеком (хотя, конечно, не в его положении); добродетель здесь столь ценна только потому, что она так дорого стоит, а не потому, что она что-то дает. Все удивление и даже стремление подражать такому характеру здесь цели-

³³ Анна Болейн (1507—1536) — вторая жена короля Генриха VIII, казненная по обвинению в измене. — *Прим. ред.*

ком покоятся на чистоте нравственного принципа, которую можно представить себе с полной ясностью лишь потому, что все, что люди только могут причислять к счастью, перестает здесь быть мотивом поступка. Следовательно, нравственность тем больше имеет силы над человеческим сердцем, чем более чисто она представлена. Отсюда следует, что если закон нравственности и образ святости и добродетели вообще должны оказывать некоторое влияние на нашу душу, то они могут его оказывать, лишь поскольку они как мотивы принимаются близко к сердцу в чистом виде, не смешанные с намерением приобрести что-то для собственного благополучия, потому что ярче всего они проявляются в страданиях. Но то, устранение чего увеличивает действие движущей силы, есть препятствие. Следовательно, всякая примесь мотивов личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце. — Я утверждаю далее, что даже в вышеуказанном удивительном поступке, когда побудительной причиной, из которой он возник, было глубокое уважение к своему долгу, именно это уважение к закону, а не притязание на внутреннее представление о великодушии и благородном, достойном образе мыслей имеет величайшее влияние на душу зрителя; следовательно, долг, а не заслуга, должен оказывать не только самое определенное, но, если он представлен в истинном свете своей ненарушимости, и самое неотразимое влияние на душу.

В наше время, когда нежными и мягкими чувствами или высокопарными и раздутыми претензиями, скорее расслабляющими, чем укрепляющими сердце, надеются сделать для души больше, чем скучным и серьезным представлением о долге, более соразмерным с человеческим несовершенством и прогрессом в добре, указание на этот метод более необходимо, чем когда бы то ни было. Совершенно нецелесообразно ставить в пример детям поступки как благородные, великодушные и достойные в надежде склонить их

к ним, возбуждая энтузиазм. Действительно, так как дети не очень преуспели в соблюдении самого обычного долга и даже в правильной оценке его, то это означало бы, что со временем они сделались бы мечтателями. Но и для более зрелой и опытной части человечества этот мнимый мотив оказывает если не вредное, то во всяком случае не истинно моральное влияние на душу, которого ведь и хотели добиться.

Все чувства, в особенности те, которые вызывают столь необычное напряжение, должны оказывать свое влияние именно в момент их остроты, до того как они утихнут; иначе они ни к чему не ведут, поскольку сердце естественным путем возвращается к своему естественному, умеренному жизненному темпу и таким образом становится по-прежнему вялым, так как до него было донесено то, что его возбуждало, но не то, что давало бы ему силы. Принципы должны быть основаны на понятиях; на всякой другой основе могут иметь место только вспышки, которые не могут дать человеку никакой моральной ценности и даже уверенности в себе, без чего не может быть сознания своего морального убеждения и морального характера, а это сознание — высшее благо в человеке. Эти понятия, если они должны стать субъективно практическими, не должны останавливаться на объективных законах нравственности, чтобы восхищаться ими и высоко ценить их по отношению к человечеству, а должны рассматривать представление о них по отношению к человеку и к его индивидуальности; в самом деле, этот закон появляется в форме, правда в высшей степени достойной уважения, но не столь привлекательной, как если бы он принадлежал к тому элементу, к которому человек естественным образом привык, а в таком виде, в каком он вынуждает человека — часто не без самоотречения — оставлять естественные склонности и обращаться к высшему закону, в котором человек может сохранить себя лишь с трудом, постоянно опасаясь возврата [к прежнему]. Одним словом, моральный за-

кон требует соблюдения из чувства долга, а не из предпочтения, которого нельзя и не надо предполагать.

Посмотрим на примере, больше ли субъективно движущей силы мотива заключается в представлении о поступке как поступке благородном и великодушном, чем в том случае, если он представляется только как долг по отношению к серьезному моральному закону. Если кто-то с величайшей опасностью для жизни пытается спасти при кораблекрушении людей и при этом в конце концов погибает сам, то хотя этот поступок, с одной стороны, и вменяется в долг, но, с другой стороны, большей частью вменяется в заслугу, однако высокая оценка такого поступка очень ослабляется понятием о долге по отношению к самому себе, который здесь до некоторой степени терпит ущерб. Более определенно великодушное принесение в жертву своей жизни для спасения родины, хотя и здесь остается некоторое сомнение, действительно ли это неоспоримый долг — добровольно и без всяких приказаний посвящать себя этой цели; и поступок этот не имеет в себе всей силы примера и побуждения к подражанию. Но если это непрременный долг, неисполнение которого нарушает моральный закон сам по себе, безотносительно к человеческому благу, и как бы попирает святость его (такого рода долг обычно называют долгом перед Богом, так как в Боге мы мыслим себе идеал святости в субстанции), то мы с глубоким и бесконечным уважением исполняем его, жертвуя для этого всем, что только могло бы иметь ценность для самой сокровенной из всех наших склонностей; и мы видим, что такой пример придает силу нашей душе и возвышает ее, если мы можем убедиться на этом примере, что человеческая природа способна так возвышаться надо всем, что только природа может дать в виде побуждения к противоположному. Ювенал³⁴ столь пре-

³⁴ Ювенал (ок. 67—147 гг. н. э.) — древнеримский поэт-сатирик. — *Прим. ред.*

восходно представил такой пример, что дает читателю возможность живо почувствовать силу мотивов, заключающихся в чистом законе долга как долга.

Будь же добрый солдат, опекун, судья беспристрастный;
Если ж свидетелем будешь в делах неясных и темных,
То хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно
И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью,—
Помни, что высший позор — предпочесть
бесчестие смерти³⁵.

Если мы вносим в наши поступки лестное для нас сознание заслуги, то мотив несколько смешивается уже с самолюбием и, следовательно, получается некоторое содействие со стороны чувственности. Но всему предпочитать лишь святость долга и сознавать, что это можно, так как наш собственный разум признает это как свое веление и говорит, что так должно делать, — значит как бы совершенно возвышаться над самим чувственно воспринимаемым миром; и в таком сознании закона это также в качестве мотива способности, господствующей над чувственностью, неразрывно, хотя не всегда, связано с эффектом, который, однако, благодаря частому обращению к этому мотиву и скромным сначала попыткам применять его дает надежду на полное свое воздействие, чтобы постепенно вызывать в нас самый большой, но чистый моральный интерес к нему.

Итак, метод принимает следующее направление. Прежде всего для него важно превратить оценку по моральным законам в естественное занятие, сопутствующее нашим собственным поступкам и рассмотрению свободных поступков других, превратить ее как бы в привычку и изолировать ее; сначала спрашивают, объективно ли сообразуется поступок с моральным законом и с каким именно; при этом закон, который дает только основание для обязательности, отличают от того зако-

³⁵ Из Сатиры восьмой Ювенала (пер. Д. С. Недовича). — *Прим. ред.*

на, который действительно обязателен (*leges obligandi a legibus obligantibus*) (как, например, закон того, чего требует от меня потребность человека, в противоположность закону того, чего требует от меня право человека; последний закон предписывает существенные обязанности, а первый — несущественные), и таким образом привыкают различать разные обязанности, которые соединяются в одном поступке. Другой момент, на который следует обращать внимание, — это вопрос: совершен ли поступок также (субъективно) ради морального закона и, следовательно, имеет ли он не только нравственную правильность как действие, но и нравственную ценность как убеждение согласно максиме? Нет сомнения, что это упражнение и сознание возникающей отсюда культуры нашего разума, имеющего суждение только о практическом, постепенно должно пробуждать некоторый интерес к закону этого разума, стало быть, к нравственно добрым поступкам. В самом деле, мы в конце концов всегда любим то, рассмотрение чего дает нам почувствовать, что мы расширяем применение своих познавательных способностей, которому содействует главным образом то, в чем мы находим моральную правильность, потому что разум с его способностью *a priori* определять по принципам, что должно происходить, может чувствовать себя хорошо только при таком порядке вещей. Начинает же в конце концов созерцающий природу любить предметы, которые сначала были противны его чувствам, когда он обнаруживает великую целесообразность в их организации, и таким образом изучение их дает пищу его разуму. Лейбниц вернул насекомое, которое он внимательно наблюдал под микроскопом, на лист его дерева, так как считал, что рассмотрение насекомого его чему-то научило и что он как бы пользовался его благодеянием.

Но такая деятельность способности суждения, которая дает нам чувствовать наши собственные познавательные способности, не есть еще интерес к самим поступкам и их моральности. Она приводит только

к тому, что начинают охотно заниматься подобными суждениями и придают добродетели или образу мыслей по моральным законам ту форму красоты, которой восхищаются, но которой поэтому еще не ищут («восхваляется честность, но зябнет»³⁶); подобно тому как все, рассмотрение чего субъективно вызывает в нас сознание гармонии всех наших способностей представления и в чем мы чувствуем, что вся наша познавательная способность (рассудок и воображение) становится сильнее, возбуждает чувство удовлетворения, которое может быть сообщено и другим, хотя при этом мы остаемся равнодушными к существованию объекта, так как рассматриваем его только как повод к тому, чтобы заметить у себя задатки талантов, возвышающих нас над животными. Но здесь приступает к своему делу второе упражнение, а именно в ярком представлении морального убеждения показать на примерах чистоту воли, сперва как негативное совершенство ее, поскольку в поступке из чувства долга на нее не влияют никакие мотивы склонностей как определяющие основания; этим обращается внимание ученика на сознание его свободы, и хотя такое самоотречение вызывает сначала чувство страдания, но, так как оно избавляет этого ученика от принудительности даже истинных потребностей, оно в то же время возвещает ему освобождение от разного рода недовольства, которое возбуждает в нем все эти потребности, и делает его восприимчивым к ощущению удовлетворенности из других источников. Сердце облегчается и освобождается от бремени, которое его постоянно давит исподтишка, когда в чисто моральных решениях, примеры которых приводятся, перед человеком открывается внутренняя, ему самому ранее недостаточно известная способность — внутренняя свобода, способность

³⁶ Из Сатиры восьмой Ювенала (пер. Д. С. Недовича). — *Прим. ред.*

настолько избавляться от безудержной навязчивости склонностей, чтобы ни одна, даже самая излюбленная, не имела влияния на решение, для которого мы должны теперь пользоваться своим разумом. В том случае, если только я один знаю, что я неправ, и, хотя откровенное признание в этом и обещание [морального] удовлетворения находят сильное противодействие в тщеславии, своекорыстии, даже вообще-то справедливом отвращении к тому, право которого мной ущемлено, тем не менее я могу пренебречь всеми этими сомнениями, — в таком случае содержится сознание независимости от склонностей и благоприятных обстоятельств и сознание возможности быть довольным собой, а это вообще полезно для меня и в других отношениях. И закон долга благодаря положительной ценности, ощущать которую дает нам соблюдение его, находит более легкий доступ в сознание нашей свободы благодаря уважению к нам самим. Это уважение, если оно основательное, если человек ничего так не боится, как оказаться в своих собственных глазах ничтожным и недостойным при внутреннем испытании самого себя, может быть привито любому доброму нравственному убеждению, так как это лучший, даже единственный страж, воспрепятствующий проникновению в душу неблагородных и пагубных побуждений.

Этим я хотел указать только на самые общие максимы учения о методе морального воспитания и упражнения. А так как многообразие обязанностей потребовало бы еще частных определений для каждого вида их и таким образом составляло бы обширную работу, то меня извинят, если в таком сочинении, как это, представляющее собой лишь предварительный опыт, я ограничиваюсь главными чертами этого метода.

« *Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой особый закон и свой особый суд* »

Заключение

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее размышляю о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моей невидимой самости (Selbst), с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как интеллигенции через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира,

по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразности назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни, но идет в бесконечное.

Но удивление и уважение хотя и могут побуждать к изысканиям, но не могут их заменить. Что же нужно сделать, чтобы провести эти изыскания полезным и соответствующим возвышенности предмета образом? Примеры здесь могут служить для предостережения, но также и для подражания. Рассмотрение мира начиналось с превосходнейшего взгляда, который всегда показывает лишь человеческие чувства, а наш рассудок всегда стремится проследить его во всей его широте, и оканчивалось — астрологией. Мораль начиналась с благороднейшего свойства в человеческой природе, развитие и культура которого направлены на бесконечную пользу, и оканчивалась — мечтательностью или суеверием. Так обстоит дело со всеми еще грубыми попытками, в которых большая часть работы зависит от применения разума, что не дается само собой, не так, как пользование ногами, посредством частого упражнения, в особенности в том случае, если оно касается свойств, которые не могут быть непосредственно показаны в обыденном опыте. Но после того как была, хотя и поздно, пущена в ход максима — заранее хорошенько обдумывать все шаги, которые разум намерен сделать, и делать их, только руководствуясь заранее хорошо продуманным методом, суждение о мироздании получало совершенно другое направление и приводило к несравненно более успешным результатам. Падение камня и движение пращи, разложенные на их элементы и на проявляющиеся при этом силы и математически обработанные, создали наконец тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать.

Идти этим путем и в изучении моральных задатков нашей природы — в этом указанный пример может быть очень поучительным для нас и дать надежду на подобный же хороший результат. Мы имеем под рукой примеры разума, строящего моральные суждения. Расчленив их на первоначальные понятия, а за неимением *математики* в неоднократных попыт-

« Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее размышляю о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне »

ках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий *отделять* эмпирическое от рационального, что может в них находиться, — этим можно сделать и то и другое чистым и с достоверностью обозначить то, что каждое из них

может выполнить само по себе; этим можно, с одной стороны, предотвратить заблуждения еще *грубого*, неискушенного суждения, с другой стороны (что гораздо важнее), предотвратить *взлеты гения*, которые, как это обычно бывает с адептами философского камня, без всякого методического исследования и знания природы обещают мнимые сокровища и растрачивают сокровища настоящие. Одним словом, наука (критически исследуемая и методически поставленная) — это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости*, если под этим понимают не только то, что *делают*, но и то, что должно служить путеводной нитью для *учителей*, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти, и предохранить других от ложных путей; хранительницей науки всегда должна оставаться философия, в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее *учениям*, которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки.



ИММАНУИЛ КАНТ ИЗБРАННЫЕ АФОРИЗМЫ

- « *Природа в самом общем смысле слова есть существование вещей, подчиненное законам* »
- « *Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу* »
- « *Единственные объекты практического разума — это объекты доброго и злого* »
- « *Величайшая обязанность философа — быть последовательным, но именно это встречается реже всего* »
- « *Если не было бы свободы, то не было бы в нас и морального закона* »
- « *Максима себялюбия (благоразумие) только советует, закон нравственности повелевает* »
- « *Человек нуждается в разуме, чтобы всегда принимать в расчет свое благо и несчастье, но он, кроме того, обладает разумом еще и для более высокой цели* »
- « *Материальные принципы совершенно непригодны в качестве высшего нравственного закона* »
- « *Конечная цель Бога в сотворении мира не счастье разумных существ в нем, а высшее благо, которое к желанию этих существ содействовать ему прибавляет условие быть достойными счастья* »
- « *Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства* »

ВОПРОСЫ, НА КОТОРЫЕ ДАЕТ ОТВЕТ ЭТА КНИГА

К чему применимы понятия добра и зла?

«ДОБРЫМ ИЛИ ЗЛЫМ МОГУТ НАЗЫВАТЬСЯ ТОЛЬКО ОБРАЗ ДЕЙСТВИЙ, МАКСИМА ВОЛИ И САМО ДЕЙСТВУЮЩЕЕ ЛИЦО, НО НЕ МОЖЕТ ТАК НАЗЫВАТЬСЯ ВЕЩЬ». **См. стр. 86**

Что влияет на разум человека?

«НЕСОМНЕННО, ЧТО В СУЖДЕНИИ НАШЕГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА ОЧЕНЬ МНОГОЕ ЗАВИСИТ ОТ НАШЕГО БЛАГА И НЕСЧАСТЬЯ». **См. стр. 87**

Зависит ли достоинство только от поступков?

«ИМЕННО В ОБРАЗЕ МЫСЛЕЙ, А НЕ В ОДНИХ ЛИШЬ ПОСТУПКАХ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ТО ВЫСОКОЕ ДОСТОИНСТВО, КОТОРОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ЭТИМ ПУТЕМ МОЖЕТ И ДОЛЖНО ПРИОБРЕСТИ СЕБЕ». **См. стр. 101**

Кому следует оказывать уважение?

«ЧЕЛОВЕК МОЖЕТ БЫТЬ ДЛЯ МЕНЯ ПРЕДМЕТОМ ЛЮБВИ, СТРАХА, УДИВЛЕНИЯ, ДАЖЕ ИЗУМЛЕНИЯ, НО ОТ ЭТОГО ОН ЕЩЕ НЕ СТАНОВИТСЯ ПРЕДМЕТОМ УВАЖЕНИЯ». **См. стр. 109**

Что есть долг?

«ПОСТУПОК, СОВЕРШАЕМЫЙ СОГЛАСНО МОРАЛЬНОМУ ЗАКОНУ И ИСКЛЮЧАЮЩИЙ ВСЕ ОСНОВАНИЯ, КОТОРЫЕ ИСХОДЯТ ИЗ СКЛОННОСТЕЙ, НАЗЫВАЕТСЯ ДОЛГОМ». **См. стр. 114**



ISBN 978-5-699-78401-1



9 785699 784011 >



ЭКСМО