



ИММАНУИЛ

КАНТ

*ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ
НРАВСТВЕННОСТИ*

*Книги, изменившие мир.
Писатели, объединившие
поколения.*

Э К С К Л Ю З И В Н А Я К Л А С С И К А

Эксклюзивная классика (АСТ)

Иммануил Кант
**Основы метафизики
нравственности**

«Издательство АСТ»

1797, 1798

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

Кант И.

Основы метафизики нравственности / И. Кант — «Издательство АСТ», 1797, 1798 — (Эксклюзивная классика (АСТ))

ISBN 978-5-17-156182-6

Иммануил Кант — величайший философ Западной Европы, один из ведущих мыслителей эпохи Просвещения, родоначальник немецкой классической философии, основатель критического идеализма, внесший решающий вклад в развитие европейской философской традиции. Только разумное существо имеет волю, благодаря которой оно способно совершать поступки из принципов. И только разумное существо при достижении желаемого способно руководствоваться законом нравственности. Об этом и многом другом говорится в работе «Основы метафизики нравственности», ставшей предварением к «Критике практического разума». В сборник входит также «Антропология с прагматической точки зрения» — последняя крупная работа Канта, написанная на основе конспектов лекций, в которой представлена систематизация современных философу знаний о человеке. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1(091)(430)

ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-17-156182-6

© Кант И., 1797, 1798

© Издательство АСТ, 1797, 1798

Содержание

Основы метафизики нравственности	6
Предисловие	6
Раздел первый	10
Раздел второй	18
Конец ознакомительного фрагмента.	24

Иммануил Кант

Основы метафизики нравственности

© ООО «Издательство АСТ», 2023

Основы метафизики нравственности

Предисловие

Древнегреческая философия разделялась на три науки: *физику, этику и логику*. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только добавить принцип этого деления, чтобы таким образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения.

Все познание из разума или *материально* и рассматривает какой-нибудь объект, или *формально* и занимается только самой формой рассудка и разума и общими правилами мышления вообще, без различия объектов. Формальная философия называется логикой, материальная имеет дело с определенными предметами и законами, которым они подчинены, и в свою очередь делится на две [части]. Дело в том, что эти законы суть или законы *природы*, или же законы *свободы*. Наука о первых законах носит название *физики*, наука о вторых есть *этика*; первая называется также учением о природе, а последняя – учением о нравственности.

Логика не может иметь никакой эмпирической части, т. е. такой, в которой всеобщие и необходимые законы мышления покоились бы на основаниях, взятых из опыта; в противном случае она не была бы логикой, т. е. каноном для рассудка или разума, который имеет силу и должен быть показан при всяком мышлении.

Естественная же философия, так же как и нравственная, может иметь свою эмпирическую часть, потому что первая должна определять свои законы природе как предмету опыта, вторая же – воле человека, поскольку природа воздействует на нее; при этом первые законы [определяются] как законы, по которым все происходит, вторые же – как законы, по которым все должно происходить, однако следует принимать во внимание условия, при которых оно часто не происходит.

Всякую философию, если она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, – *чистой* философией. Последняя, если она только формальна, называется *логикой*; если же она занимается лишь определенными предметами рассудка, то она называется *метафизикой*.

Так возникает идея двоякой метафизики – *метафизики природы* и *метафизики нравственности*. Физика, следовательно, будет иметь свою эмпирическую, но также и рациональную часть; точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная – собственно *моралью*.

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особенного человека и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемишку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных им самим неизвестных пропорциях, те, кто величает себя самостоятельно мыслящими людьми, а других, изготавливающих только рациональную часть, называет умствователями, были предохранены от занятия сразу двумя делами, которые совершенно различны по способу своего выполнения, для каждого из которых требуется, быть может, особый талант и соединение которых в одних руках создает лишь кропателей, – тем не менее я здесь спрошу только, не требует ли природа науки,

чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы собственной (эмпирической) физике предпосылалась метафизика природы, а практической антропологии – метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического? [Решение этого вопроса необходимо для того], чтобы узнать, чего может добиться в том и другом случае чистый разум и из каких источников он сам а priori черпает свое учение; относительно последнего дела, впрочем, безразлично, занялись бы им все моралисты (коих бесчисленное множество) или только те, кто чувствует к тому призвание.

Так как я имею здесь предметом, собственно, нравственную философию, то предложенный вопрос свожу к следующему: не следует ли думать, что крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т. е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь *не лги* действительно не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, но а priori исключительно в понятиях чистого разума, и что каждое другое предписание, которое основывается на принципах одного лишь опыта, и даже общее в каком-то отношении предписание, если только оно хоть в малейшей степени – быть может, лишь по одной побудительной причине – опирается на эмпирические основания, можно, правда, назвать практическим правилом, но никогда нельзя назвать моральным законом.

Таким образом, из всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, в чем заключается что-то эмпирическое, но вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения; ведь хотя человеку и доступна идея практического чистого разума, однако ему, как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее *in concrete* действенной в своем поведении.

Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных а priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки. В самом деле, для того, что должно быть морально добрым, недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственным законом; оно должно совершаться также и *ради него*; в противном случае эта сообразность будет лишь очень случайной и сомнительной, так как безнравственное основание хотя и может вызвать порой сообразные с законом поступки, но чаще будет приводить к поступкам, противным закону. Но нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как раз в сфере практического более всего важно) следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии. Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии (ведь философия тем и отличается от обыденного познания разума, что излагает в обособленной науке то, что обыденное познание разума постигает только вперемешку), еще в меньшей степени – названия моральной фило-

софии, так как именно этим смещением она вредит даже чистоте самих нравов и поступает против своей собственной цели.

Пусть, однако, не подумают, что то, что здесь требуется, мы имеем уже в пропедевтике знаменитого Вольфа к его моральной философии, а именно в *общей практической философии*, как он ее называет, и что здесь, стало быть, не следует открывать совершенно новое поприще. Именно потому, что она должна была быть общей практической философией, она не рассматривала волю какого-нибудь особого рода, например такую, которая определялась бы безо всяких эмпирических побудительных причин, всецело из априорных принципов, и которую можно было бы назвать чистой волей; она рассматривала воление вообще со всеми действиями и условиями, которые присущи ему в этом общем значении; этим она отличается от метафизики нравственности точно так же, как обычная логика отличается от трансцендентальной философии: первая излагает действия и правила мышления *вообще*, а вторая – только особые действия и правила *чистого* мышления, т. е. такого мышления, посредством которого предметы познаются совершенно a priori. В самом деле, метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной *чистой* воли, а не действия и условия человеческого воления вообще, которые большей частью черпаются из психологии. То, что в общей практической философии (хотя вопреки всякому праву на то) говорится также и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Действительно, создатели этой науки остаются и в этом верными своей идее о ней: они не отличают побудительных причин, которые как таковые представляются совершенно a priori только разумом и которые, собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнения данных опыта; они рассматривают их, не обращая внимания на различие их источников, только по их большей или меньшей сумме (причем считают их однородными) и этим путем составляют себе понятие об *обязательности*. Это понятие, конечно, совсем не морально, но все же так построено, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о *происхождении* всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны.

Намереваясь когда-нибудь предложить некоторую метафизику нравственности, я предпосылаю ей эти «Основы». Собственно говоря, нет никакого другого основания ее, кроме критики *чистого практического разума*, так же как нет его для метафизики, кроме уже предложенной критики чистого спекулятивного разума. Но, с одной стороны, в первой критике нет столь крайней необходимости, как в последней, потому что человеческий разум в сфере морального, даже при самом обыденном рассудке, легко может достигнуть высокой степени правильности и обстоятельности, тогда как, напротив, в теоретическом, но чистом применении он всецело диалектичен; с другой стороны, я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как, в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении. Но до такой полноты я еще не мог здесь довести свое исследование, не примешивая сюда размышлений совсем другого рода и не сбивая с толку читателя. Вот почему я не воспользовался названием «Критика чистого практического разума», а озаглавил свою книгу «Основы метафизики нравственности».

Но так как, в-третьих, и метафизика нравственности, несмотря на устрашающее название, все же может быть изложена в значительной степени популярно и приспособленно к обыденному рассудку, то я нахожу полезным отделить эту предварительную разработку основ, чтобы в будущем иметь право не прибавлять к более понятным учениям те тонкости, которые при такой разработке неизбежны.

Но настоящие «Основы» суть не более как отыскание и установление *высшего принципа моральности*, что составляет особую (по своей цели) задачу, которая должна быть отделена от

всякого другого этического исследования. Конечно, мои утверждения относительно этого важного и до сих пор далеко еще не удовлетворительно изученного основного вопроса достигли бы большой ясности благодаря применению одного и того же принципа ко всей системе и получили бы хорошее подтверждение благодаря своей достаточности, какую этот принцип повсюду обнаруживает. Однако я вынужден был отказаться от этого преимущества, которое, собственно говоря, послужило бы более самолюбию, чем общей пользе, так как легкость в применении и кажущаяся достаточность какого-нибудь принципа не есть еще бесспорное доказательство его правильности; скорее, и то и другое возбуждает некоторое пристрастие исследовать и взвешивать принцип не со всей строгостью, не сам по себе, безотносительно к результату.

Я избрал свой метод в этом сочинении, считая, что он будет наиболее уместным, если мы захотим пойти [сначала] аналитическим путем – от обыденного познания к определению его высшего принципа, а затем обратным, синтетическим путем – от исследования этого принципа и его источников к обыденному познанию, где он применяется. Книга поэтому разделяется следующим образом:

1. *Первый раздел*: переход от обыденного нравственного познания из разума к философскому.

2. *Второй раздел*: переход от популярной моральной философии к метафизике нравственности.

3. *Третий раздел*: последний шаг от метафизики нравственности к критике чистого практического разума.

Раздел первый

Переход от обыденного нравственного познания из разума к философскому

Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*. Рассудок, остроумие, способность суждения и как бы иначе ни назывались *дарования* духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства *темперамента* в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и отличительные свойства которой называются поэтому *характером*. Точно так же дело обстоит и с *дарами счастья*. Власть, богатство, почет, даже здоровье и вообще хорошее состояние и удовлетворенность своим состоянием под именем *счастья* внушают мужество, а тем самым часто и надменность, когда нет доброй воли, которая исправляла бы и делала всеобще-целесообразным влияние этих даров счастья на дух и вместе с тем также и самый принцип действия. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспевания человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, неперемненное условие даже достоинства быть счастливым.

Некоторые свойства благоприятствуют даже самой этой доброй воле и могут очень облегчить ее дело; однако, несмотря на это, они не имеют никакой внутренней безусловной ценности, а всегда предполагают еще добрую волю, которая умеряет глубокое уважение, справедливо, впрочем, им оказываемое, и не позволяет считать их безусловно добрыми. Обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть *внутренней* ценности личности; однако многого недостает для того, чтобы объявить эти свойства добрыми без ограничения (как бы безусловно они ни прославлялись древними). Ведь без принципов доброй воли они могут стать в высшей степени дурными, и хладнокровие злодея делает его не только гораздо более опасным, но и непосредственно в наших глазах еще более омерзительным, нежели считали бы его таким без этого свойства.

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волею, т. е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание недостаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.

При всем том в этой идее об абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы, есть что-то столь странное, что, несмотря на все

согласие с ней даже обыденного разума, все же неизбежно возникает подозрение: быть может, только безудержное сумасбродство скрыто лежит в основе и, быть может, мы неправильно понимаем намерение природы, которая предназначила разум управлять нашей волей. Попытаемся поэтому рассмотреть эту идею с этой точки зрения.

Что касается природных способностей органического существа, т. е. целесообразно устроенного для жизни, мы принимаем за аксиому то, что в нем нет ни одного органа для какой-нибудь цели, который не был бы самым удобным для этой цели и наиболее соответствующим ей. Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспеяние* – одним словом, его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума. Если же вдобавок покровительствуемое существо должно было быть наделено разумом, то этот разум должен был бы служить ему только для того, чтобы размышлять о счастливой склонности своей природы, восхищаться и радоваться ей и благодарить за нее благодетельную причину, но не для того, чтобы подчиняться слабому и обманчивому руководству его свою способность желания и ввязываться в намерение природы. Одним словом, природа воспрепятствовала бы *практическому применению разума* и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту.

На самом деле мы и находим, что чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности. Отсюда у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень *мизологии*, т. е. ненависть к разуму, так как по вычислении всех выгод, которые они получают – я не скажу от изобретения всевозможных ухищрений обычной роскоши, но даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка), – они все же находят, что на деле навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье. Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение. И необходимо признать, что суждение тех, кто в значительной степени умеряет и даже сводит к нулю хвастливые восхваления выгод, которые дает нам разум в отношении счастья и удовлетворенности жизнью, никоим образом нельзя назвать мрачным или неблагодарным по отношению к благодати силы, правящей миром. Напротив, нужно признать, что в основе таких суждений скрыто лежит идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны поэтому большей частью предпочитать личным целям человека.

В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт, и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю*, то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю саму по себе*. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания

счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели, всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет. И природа не поступает при этом нецелесообразно, так как разум, который видит свое высшее практическое назначение в утверждении (*Gründung*) доброй воли, при достижении этой цели способен удовлетворяться только на свой лад, а именно быть довольным осуществлением цели, которую опять-таки ставит только разум, если даже это и связано с некоторым ущербом для целей склонности.

Но для того чтобы разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели, в понятии ее, коль скоро оно имеется уже в природном здоровом рассудке и его нужно не столько внушать, сколько разъяснять, чтобы разобраться в понятии, которое при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего, возьмем понятие *долга*. Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в еще более ярком свете.

Я обхожу здесь молчанием все поступки, которые признаются как противные долгу, хотя они и могли бы быть полезными в том или другом отношении; ведь о таких поступках нельзя спрашивать, совершены ли они из *чувства долга*, поскольку они даже противоречат долгу. Я оставляю без внимания и те поступки, которые, правда, сообразны с долгом, но к которым люди непосредственно не имеют *никакой склонности*, однако все же совершают их, потому что побуждаются к этому другой склонностью. В таких случаях легко установить, совершен ли сообразный с долгом поступок *из чувства долга* или с эгоистическими целями. Гораздо труднее заметить это различие там, где поступок сообразуется с долгом и, кроме того, сам субъект *непосредственно* склонен совершать его. Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя. Этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь *честно*. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступал так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает прямую симпатию к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене. Следовательно, такой поступок был совершен не из чувства долга и не из прямой симпатии, а просто с корыстными целями.

Сохранять же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляет большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима – моральное достоинство. Они оберегают свою жизнь *сообразно с долгом*, но не *из чувства долга*. Если же превратности судьбы и неизбежная тоска совершенно отняли вкус к жизни, если несчастный, будучи сильным духом, более из негодования на свою судьбу, чем из малодушия или подавленности, желает смерти и все же сохраняет себе жизнь не по склонности или из страха, а из чувства долга, тогда его максима имеет моральное достоинство.

Оказывать, где только возможно, благодеяния есть долг, и, кроме того, имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятен, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности. Он под стать другим склонностям, например склонности к почести, которая, если она,

к счастью, наталкивается на то, что действительно общеплезно и сообразно с долгом, стало быть достойно уважения, заслуживает похвалы и поощрения, но никак не высокой оценки. Ведь максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а *из чувства долга*. Предположим, что настроение такого человеколюбца заволклось собственной печалью, которая гасит всякое участие к судьбе других; что он все еще имеет возможность помочь другим нуждающимся, но чужая беда его не трогает, так как он занят своей собственной; и вот, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из этой полной бесчувственности и совершает поступок без всякой склонности, исключительно из чувства долга, – вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность. Еще более [разительный пример]: если бы природа вложила в сердце какого-нибудь человека мало симпатии; если бы он (в общем-то честный человек) обладал холодным темпераментом и был равнодушен к страданиям других, может быть, потому, что, будучи наделен особым даром терпения и выдержки по отношению к своим собственным страданиям, он предполагает или даже требует того же от всякого другого. Если бы природа не сделала такого человека (который вовсе не самое худшее ее произведение), собственно говоря, человеколюбцем, то неужели он не нашел бы в себе еще источник для того, чтобы самому себе придать гораздо более высокую ценность, чем та, какой может быть ценность благонравного темперамента? Несомненно нашел бы! Именно с благотворения не по склонности, а из чувства долга и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера.

Обеспечить себе свое счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим *искушением нарушить долг*. Но, не обращая здесь внимания на долг, все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются. Но только это предписание стремиться к счастью обычно таково, что оно наносит большой ущерб некоторым склонностям, и тем не менее человек не может составить себе никакого определенного и верного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемой счастьем. Поэтому нечего удивляться, что одна определенная склонность в отношении того, что она обещает, и того времени, в какое она может быть удовлетворена, в состоянии перевесить неопределенную идею и человек, например подагрик, выбирает еду, какая ему по вкусу, а страдание – какое он способен вытерпеть, так как по своему расчету он здесь по крайней мере не лишил себя наслаждения настоящим моментом ради, быть может, напрасных ожиданий счастья, какое будто заключается в здоровье. Но и в этом случае, если общее стремление к счастью не определило воли этого человека, если здоровье, для него по крайней мере, не вошло с такой необходимостью в этот расчет, то и здесь, как и во всех других случаях, остается еще некоторый закон, а именно содействовать своему счастью не по склонности, а из чувства долга, и только тогда поведение человека имеет подлинную моральную ценность.

Так, без сомнения, следует понимать и места из Священного Писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *патологическая* любовь. Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь.

Второе положение следующее: поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не *в той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от *принципа волеия*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания. Что намерения, кото-

рые мы можем иметь при совершении поступков, и их влияние как целей и мотивов воли не могут придать поступкам никакой безусловной и моральной ценности – ясно из предыдущего. В чем же, таким образом, может заключаться эта ценность, если она не должна состоять в воле, [взятой] в отношении результата, на какой она надеется? Эта ценность может заключаться *только в принципе воли* безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка. Ведь воля стоит как бы на распутье – между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален, и так как она все же должна быть чем-нибудь определена, то, если поступок совершается из чувства долга, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят.

Третье положение как вывод из обоих предыдущих я бы выразил следующим образом: *долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону*. К объекту как результату моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь *склонность*, но *никогда* не могу чувствовать *уважение* именно потому, что он только результат, а не деятельность воли. Точно так же я не могу питать уважение к склонности вообще, все равно, будет ли она моей склонностью или склонностью другого; самое большее, что я могу, это в первом случае ее одобрять, во втором – иногда даже любить, т. е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде. Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе; стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым – заповедью. Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и вместе с ней всякий предмет воли. Следовательно, остается только одно, что могло бы определить волю: объективно *закон*, а субъективно *чистое уважение* к этому практическому закону, стало быть, максима – следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям.¹

Таким образом, моральная ценность поступка заключается не в результате, который от него ожидается, следовательно, также и не в каком-нибудь принципе [совершения] поступков, который нуждается в заимствовании своей побудительной причины от этого ожидаемого результата. Ведь ко всем этим результатам (собственному приятному состоянию и даже способствованию чужому счастью) могли бы привести и другие причины, и для этого, следовательно, не требовалось воли разумного существа, а ведь в ней одной можно найти высшее и безусловное благо. Поэтому только *представление о законе* самом по себе, которое имеется, конечно, только у разумного существа, поскольку это представление, а не ожидаемый результат есть определяющее основание воли, может составлять то столь предпочтительное благо, которое мы называем нравственным и которое имеется уже в самой личности, поступающей согласно этому представлению, а не ожидается еще только в результате [поступка].²

¹ *Максима* есть субъективный принцип воления; объективный принцип (т. е. такой, который служил бы всем разумным существам практическим принципом также и субъективно, если бы разум имел полную власть над способностью желания) есть практический *закон*.

² Меня могут, пожалуй, упрекнуть в том, что я, прикрываясь словом *уважение*, только ищу прибежища в неясном чувстве, вместо того чтобы дать четкое объяснение по этому вопросу, пользуясь каким-нибудь понятием разума. Но хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не внушенное каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное (*selbstgewirkter*) понятием разума; поэтому оно специфически отличается от всех чувств первого рода, которые можно свести к склонности или страху. Когда я познаю нечто непосредственно как закон для себя, я познаю с уважением, которое означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону без посредства других влияний на мои чувства. Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется уважением, так что уважение рассматривается как действие закона на субъект, а не как причина этого закона. Собственно говоря, уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию. Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем и с другим. Предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на самих себя и тем не менее как необходимый сам по себе. Как закону мы подчиняемся ему, не спрашивая у себялюбия; как возложенный на нас нами самими этот закон есть, однако, следствие нашей воли. В первом отношении он имеет аналогию со страхом, во втором – со склонностью. Все уважение к личности есть, в сущности, только уважение к закону

Однако что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непременно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения какого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, *чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон*. Здесь законосообразность вообще (без того чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом, если долг вообще не пустая фантазия и химерическое понятие; с этим согласен и обыденный человеческий разум в своих практических суждениях, и он постоянно имеет в виду упомянутый принцип.

Пусть, например, ставится вопрос: могу ли я, если я нахожусь в затруднительном положении, дать обещание с намерением его не сдержать? Здесь я легко усматриваю различный смысл, какой может иметь этот вопрос: благоразумно ли давать ложное обещание, или соотносимо ли это с долгом? Первое, без сомнения, часто может иметь место. Правда, я прекрасно вижу, что недостаточно еще с помощью этой увертки выбраться из затруднительного положения в данный момент, следует еще хорошенько обдумать, не могут ли из этой лжи возникнуть для меня впоследствии гораздо большие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так как при всей моей мнимой *хитрости* не так-то легко предусмотреть последствия, чтобы раз потерянное доверие не повредило мне куда больше, чем все то зло, которого я сейчас думаю избежать, то не *благоразумнее* ли было бы поступать согласно всеобщей максиме и вменить себе в привычку что-то обещать не иначе как с намерением исполнить обещанное. Однако мне скоро становится ясно, что такая максима все же имеет в своей основе только боязнь последствий. Быть же правдивым из чувства долга – это другое дело, это совсем не то, что быть таким из боязни вредных последствий: в то время как в первом случае понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня, во втором я прежде всего должен осмотреться и взвесить, какие результаты могут для меня быть связаны с этим. В самом деле, если я отступаю от принципа долга, то это безусловно дурно; если же я изменяю своей максиме благоразумия, то это иногда может оказаться для меня очень выгодно, хотя, конечно, надежнее оставаться ей верным. Однако чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, соотносимо ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона – лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, отплатили бы мне той же монетой. Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, непременно разрушила бы самое себя.

Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым. Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если ты этого не можешь,

(честности и т. д.), пример которого нам дает эта личность. Так как развитие своих талантов мы также считаем долгом, то в талантливой личности мы усматриваем как бы *примерный случай закона* (чтобы в этом сделаться подобными ей посредством упражнения), и это создает наше к ней уважение. Весь так называемый моральный *интерес* состоит исключительно в *уважении к закону*.

то она неприемлема, и притом не из-за ожидаемого от нее вреда для тебя или других, а потому, что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства. К последнему же разум вынуждает у меня непосредственное уважение, относительно которого я, правда, сейчас еще не *знаю*, на чем оно основывается (пусть это исследует философ), но по крайней мере понимаю хотя бы следующее: что оно есть определение ценности, которая далеко перевешивает всю ценность того, что восхваляется склонностью, и, далее, что необходимость моих поступков из чистого уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он – условие самой по себе доброй воли, ценность которой выше всего остального.

Так мы наконец добрались в моральном познании обыденного человеческого разума до его принципа, который этот разум, конечно, не мыслит себе столь отвлеченно в общей форме, но все же постоянно имеет перед глазами и применяет как руководящую нить своих суждений. Здесь было бы нетрудно показать, как он с этим компасом в руках отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу, если только, не обучая разум ничему новому, обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцип; следовательно, для того чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии. Уже заранее можно было предположить, что знание того, что каждому человеку надлежит делать и, стало быть, уметь, – это дело также каждого, даже самого простого, человека. Здесь нельзя, однако, не удивляться тому, как много преимуществ имеет в обыденном человеческом рассудке практическая способность суждения перед теоретической. В последней, если обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости. В сфере же практического способность суждения только тогда и начинает показывать себя с очень выгодной стороны, когда обыденный рассудок исключает из практических законов все чувственные мотивы. Тогда он делается даже тонким; может случиться, что он будет придиричивым к своей совести или другим притязаниям в отношении того, что должно называться правильным, или же захочет для собственного наставления искренне определить ценность поступков; и, что самое главное, в последнем случае он может с точно таким же успехом питать надежду верно попасть в цель, как и философ; он в этом случае даже надежнее философа: ведь последний может руководствоваться тем же принципом, что и он, но может легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути. Не было бы поэтому предпочтительнее в делах морали довольствоваться обыденным суждением разума и – самое большое – привносить философию только для того, чтобы полнее и доступнее представить систему нравственности, равно и правила ее изложить более подходящим образом для применения (но еще более для споров), но не для того, чтобы в практических целях отучать обыденный человеческий рассудок от его счастливой простоты и направлять его посредством философии на новый путь исследований и поучений?

Невинность, конечно, прекрасная вещь, но, с другой стороны, очень плохо, что ее трудно сохранить и легко совратить. Поэтому сама мудрость, которая вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании, все же нуждается в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его. Человек ощущает в себе самом, в своих потребностях и склонностях, полное удовлетворение которых он называет счастьем, сильный противовес всем велениям долга, которые разум представляет ему достойными глубокого уважения. Разум между тем дает свои веления, ничего, однако, при этом не обещая склонностям, дает их с неумолимостью, стало быть, как бы с пренебрежением и неуважением к столь безудержным и притом с виду столь справедливым притязаниям (которые не хотят отступать ни перед какими велениями). Отсюда возникает *естественная диалектика*,

т. е. склонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т. е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум.

Таким образом, не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают *обыденный человеческий разум* выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. Это должно помочь ему выйти из затруднительного положения, возникающего вследствие двусторонних притязаний, и избежать опасности лишиться всех подлинных нравственных принципов из-за двусмысленности, в которой он легко может запутаться. Таким образом, и в практическом обыденном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает *диалектика*, которая заставляет его искать помощи в философии точно так же, как это происходит с разумом в его теоретическом применении; поэтому первый, так же как и второй, не находит успокоения ни в чем, кроме как в исчерпывающей критике нашего разума.

Раздел второй

Переход от популярной нравственной философии к метафизике нравственности

Если мы вывели понятие долга, которым мы до сих пор оперировали, из обычного применения нашего практического разума, то отсюда никоим образом нельзя заключать, будто мы трактовали его как понятие опыта. Как только мы обращаемся к опыту и следим за поведением людей, мы встречаемся с частыми и, как мы сами признаем, справедливыми сетованиями, что нельзя даже привести никаких достоверных примеров убеждения в совершении поступков из чувства чистого долга; что хотя нечто и может произойти *сообразно* с тем, что велит *долг*, тем не менее все еще остается сомнение, произошло ли это действительно *из чувства долга* и имеет ли оно, стало быть, моральную ценность. Поэтому во все времена были философы, которые решительно отрицали действительность такого убеждения в человеческих поступках и все приписывали более или менее утонченному себялюбию. Однако это не вызывало у них сомнений в самом понятии нравственности; скорее они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы; она, правда, достаточно благородна для того, чтобы возвести в правило для себя столь достойную уважения идею, но в то же время слишком слаба, чтобы ей следовать; а разумом, который должен был бы служить ей законодательством, она пользуется только для того, чтобы удовлетворить интересы склонностей или каждой в отдельности, или – самое большее – в их максимальном согласии между собой.

На самом деле совершенно невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то *сообразно* с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге. Правда, иногда может случиться, что при самом жестком испытании самих себя мы не находим ничего, что помимо морального основания долга могло бы оказаться достаточно сильным, чтобы побудить к тому или другому хорошему поступку и столь большой самоотверженности; однако отсюда никак нельзя с уверенностью заключить, что действительно никакое тайное побуждение себялюбия – только под обманном видом той идеи – не было настоящей, определяющей причиной воли; мы же вместо него охотно льстим себя ложно присвоенными более благородными побудительными мотивами, а на самом деле даже самым тщательным исследованием никогда не можем полностью раскрыть тайные мотивы, так как когда речь идет о моральной ценности, то суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которых мы не видим.

Тем, кто осмеивает всякую нравственность просто как иллюзию человеческого воображения, которое благодаря самомнению превосходит само себя, нельзя оказать большей услуги, как согласиться с ними, что понятия долга (так же как и все другие понятия, как это люди из удобства охотно себе внушают) должны быть выведены только из опыта; этим признанием мы приготовили бы им верный триумф. Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков *сообразно* с долгом; но стоит только ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы всюду натолкнемся на их дорогое им *Я*, которое всегда бросается в глаза: именно на нем и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения. Да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающим страстного желания добра тотчас за его действительность, чтобы (в особенности с увеличением жизненного опыта и развитием способности суждения, которая под влиянием опыта становится отчасти более утонченной, отчасти более изощренной в наблюдательности) в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель. И тут уже ничто не может предотвратить полного отречения от наших идей долга и сохранить в душе заслуженное уважение к его закону,

кроме ясного убеждения, что если даже никогда и не было бы поступков, которые возникали бы из таких чистых источников, то ведь здесь вовсе нет и речи о том, происходит или нет то или другое, разум себе самому и независимо от всех явлений предписывает то, что должно происходить; стало быть, поступки, примера которых, может быть, до сих пор и не дал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее неумолимо предписываются разумом. Можно, например, требовать от каждого человека полной искренности в дружбе, хотя, быть может, до сих пор не было ни одного чистосердечного друга, потому что этот долг как долг вообще заключается – до всякого опыта – в идее разума, определяющего волю априорными основаниями.

Прибавим к этому, что если только не хотят оспаривать у понятия нравственности всю его истинность и отношение к какому-нибудь возможному объекту, то нельзя отрицать, что значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех *разумных существ вообще*, не только при случайных обстоятельствах и в исключительных случаях, а *безусловно необходимо*; тогда становится ясным, что никакой опыт не может дать повода к выводу даже о возможности таких аподиктических законов. В самом деле, по какому же праву можем мы к тому, что, быть может, имеет силу только при случайных условиях человечества, внушить беспредельное уважение как всеобщему предписанию для всякого разумного естества и каким образом законы определения *нашей* воли могли бы приниматься за законы определения воли разумного существа вообще и только как таковые считаться законом и для нашей воли, если бы они были только эмпирическими и не брали свое начало совершенно а priori в чистом, но практическом разуме?

И нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т. е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом; этот святой и говорит о самом себе: что называете вы меня (которого вы видите) благим? Никто не благ (не прообраз блага), кроме единого Бога (которого вы не видите). Но откуда же у нас понятие о Боге как о высшем благе? Только из *идеи* нравственного совершенства, которую разум составляет а priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли. Подражание в нравственном вовсе не имеет места, и примеры служат только для поощрения, т. е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что повелевает закон, они делают наглядным то, что практическое правило выражает в более общем виде, но они никогда не могут дать нам право оставить в стороне их настоящий оригинал, находящийся в разуме, и руководствоваться примерами.

Если, таким образом, нет никакого настоящего высшего принципа нравственности, который не должен был бы независимо от всякого опыта основываться только на чистом разуме, то, я думаю, не надо и спрашивать, хорошо ли излагать в общем виде (in abstracto) эти понятия так, как они установлены а priori вместе с принадлежащими им принципами, ежели познание должно отличаться от обыденного и получить название философского. Но в наше время такой вопрос был бы не лишним. В самом деле, если бы мы стали собирать голоса относительно того, чему следует отдать предпочтение – чистому ли, обособленному от всего эмпирического познанию разума, стало быть метафизике нравственности, или популярной практической философии, – то мы скоро догадались бы, на чьей стороне был бы перевес.

Спускаться, таким образом, до ходячих понятий, без сомнения, очень похвально, если перед этим мы поднялись до принципов чистого разума и получили при этом полное удовлетворение; это значило бы сначала *основать* учение о нравственности на метафизике, а потом уже, когда оно установлено, ввести его путем популяризации *в обиход*; но крайне нелепо доби-

ваться популярности уже при первом исследовании, от которого зависит вся правильность принципов. Этот образ действий никогда не может претендовать на в высшей степени редкую заслугу – добиться истинной *философской популярности*, так как нет ничего мудреного в том, чтобы быть общепонятным, если при этом отказываешься от всякого основательного понимания. Кроме того, он порождает отвратительную смесь нахватавшихся отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов, которая доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто весьма пригодное для каждодневной болтовни. Проницательные же люди чувствуют здесь путаницу, но, не зная, что делать, недовольные, отворачиваются от этого, хотя философов, прекрасно видящих этот обман, не желают слушать, если они на некоторое время отказываются от мнимой популярности, дабы только после приобретенного определенного понимания иметь полное основание быть популярными.

Стоит только взглянуть на опыты о нравственности, написанные в этом излюбленном стиле, как сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы (иногда, впрочем, и с идеей разумного естества вообще), то с совершенством, то со счастьем, здесь найдешь моральное чувство, там – страх перед Богом, немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смешении. При этом даже не приходит в голову спросить, следует ли вообще искать принципы нравственности в знании человеческой природы (которое мы можем получить только из опыта). Если же нет, если эти принципы можно найти совершенно *a priori*, свободными от всего эмпирического, просто в чистых понятиях разума и ни в чем другом, то уж лучше решить совершенно отделить это исследование как чистую практическую философию или (если можно употребить название, пользующееся столь дурной славой) как метафизику нравственности, довести его для него самого до всей его полноты, а публику, которая требует популярности, уговорить подождать до окончания этого предприятия.³

Но такая совершенно изолированная метафизика нравственности, не смешанная ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой или сверхфизикой и еще в меньшей степени со скрытыми качествами (которые можно было бы назвать подфизическими), есть не только необходимый субстрат всего теоретического, точно определенного познания обязанностей, но и дезидераты величайшей важности для действительного исполнения их предписаний. В самом деле, чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических воздействий (*Anreizen*), имеет на человеческое сердце благодаря одному только разуму (который при этом только впервые понимает, что он может быть для самого себя также и практическим) гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы, которые можно было бы собрать с эмпирического поля, так что оно, убежденное в своем достоинстве, презирает эти последние и постепенно может сделаться их владыкой. Смешанное же учение о нравственности, составленное и из мотивов, основанных на чувствах и склонностях, и из понятий разума, должно сделать неустойчивым состояние души под действием побудительных причин, которые нельзя подвести ни под какой принцип и которые только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу.⁴

³ Можно, если угодно (подобно тому как чистую математику отличают от прикладной, чистую логику – от прикладной, точно так же), отличить чистую философию нравственности (метафизику) от прикладной (а именно – примененной к человеческой природе). Это наименование будет сейчас же напоминать, что нравственные принципы не следует основывать на особенностях человеческой природы: они должны быть *a priori* самостоятельны; из них уже необходимо иметь возможность выводить практические правила как для всякого разумного естества, так, следовательно, и для человеческой природы.

⁴ У меня есть письмо покойного достопочтенного Зульцера, в котором он меня спрашивает: что же может быть причиной того, что учения о добродетели, как бы убедительны они ни были для разума, имеют так мало успеха? Я несколько запоздал с ответом, так как намерен был дать его исчерпывающим образом. Однако ответ может быть только один: сами учителя не выяснили себе свои понятия и, желая это исправить, портят их тем, что отовсюду набирают побудительные причины к нравственно добродетельному, дабы сделать лекарство как следует сильным. Ведь при самом обыкновенном наблюдении обнаруживается, что если нам показывают честный поступок, как он был с непоколебимым духом совершен без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете, несмотря на величайшие испытания или соблазны, то он далеко превосходит и затмевает всякий аналогичный ему поступок, на который, хотя бы лишь в малейшей степени, воздействовал посторон-

Из всего сказанного явствует, что все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно а priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном; что они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания; что именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами; что насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности поступков; что не только величайшая необходимость в теоретических целях, когда дело идет только о спекуляции, требует, чтобы понятия и законы нравственности черпались из чистого разума и излагались во всей чистоте и, более того, чтобы был определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т. е. вся способность чистого практического разума, но что все это имеет величайшее практическое значение. Однако не следует при этом ставить принципы в зависимость от особой природы человеческого разума, как это охотно допускает, да иногда и находит необходимым, спекулятивная философия; нет, именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще и таким образом излагать всю мораль, которая для своего *применения* к людям нуждается в антропологии, сначала независимо от нее как чистую философию, т. е. как метафизику, во всей полноте (что вполне возможно в этом виде совершенно обособленного познания). При этом мы прекрасно понимаем, что, не обладая ею, не только совершенно напрасно пытаться точно определить для спекулятивного суждения моральное [содержание] долга во всем, что сообразно с долгом, но даже в обычном и практическом применении, особенно в моральном наставлении, невозможно основать нравы на их подлинных принципах и тем самым вызывать чистые моральные убеждения и прививать умам стремление к высшему благу в мире.

Однако чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощутить дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящегося сюда познания разума, доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры), мы должны проследить и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга.

Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т. е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т. е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, – одним словом, если воля *сама по себе* не полностью сообразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые за необходимые, субъективно случайны и определение такой воли сообразно с объективными законами есть *принуждение*; т. е. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

ний мотив, поднимает дух и вызывает желание самому действовать так же. Даже подростки ощущают это влияние, и потому обязанности никогда не следует показывать им иначе.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется *императивом*.

Все императивы выражены через *долженствование* и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого – хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но практически *хорошо* то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от *приятного*; приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого.⁵

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как *принужденную* к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для *божественной* и вообще для *святой* воли нет никаких императивов; *долженствование* здесь не на своем месте, так как *воление* само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа, например воли человека.

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый практический закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив – *категорический*.

Императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума.

Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь *возможной* или *действительной* цели. В первом случае он *проблематически*

⁵ Зависимость способности желания от ощущений называется склонностью, и склонность, следовательно, всегда указывает на *потребность*. Зависимость же случайно определяемой воли от принципов разума называется *интересом*. Интерес имеет место, следовательно, только при зависимой воле, которая не всегда сама собой сообразуется с разумом; для божественной воли немислим никакой интерес. Но и человеческая воля может *усматривать* в чем-нибудь *интерес* и, несмотря на это, не *поступать* из *интереса*. Первое означает *практический* интерес к поступку, второе – *чувственный* интерес к объекту поступка. Первое показывает лишь зависимость воли от принципов разума самих по себе, второе – зависимость ее от принципов его в пользу склонности, когда разум дает только практическое правило, как удовлетворить потребность склонности. В первом случае меня интересует поступок, во втором – объект поступка (поскольку этот объект мне приятен). В первом разделе мы видели, что при поступке из чувства долга должен приниматься во внимание не интерес к предмету, а только интерес к самому поступку и его принципу в разуме (закону).

практический, а во втором – *ассерторически*-практический принцип. Категорический императив, который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намерению, т. е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу аподиктически-практического принципа.

То, что исполнимо только силами какого-нибудь разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-нибудь вызываемой этим возможной цели, принципов [совершения] поступков на самом деле бесконечно много. Все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний (Aufgaben), что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута. Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами *умения*. Разумна ли и хороша ли цель, об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель. Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей *многому* и заботятся об *умении* применять средства ко *всевозможным* целям; при этом ни о какой из них они не могут определенно сказать, что она действительно станет в будущем целью их воспитанника, хотя *возможно*, что она у него когда-нибудь будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждение о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью.

Есть, однако, одна цель, наличие которой можно предполагать у всех разумных существ (поскольку к ним, а именно – как к зависимым существам, подходят императивы), следовательно, такая цель, которую они не только *могут* иметь, но о которой можно с полной уверенностью заранее сказать, что все они ее *имеют* по естественной необходимости; я имею в виду цель достигнуть *счастья*. Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия счастью, есть *ассерторический* императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и а priori предположить у каждого человека, так как она принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием*⁶ в самом узком смысле. Следовательно, императив, касающийся выбора средств для достижения собственного счастья, т. е. предписание благоразумия, все еще остается *гипотетическим*: поступок предписывается не безусловно, а только как средство для другой цели.

Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности*.

Воление по этим троякого рода принципам можно легко различить также по *неодинаковости* принуждения воли. Для того чтобы сделать заметным и это различие, я думаю, было бы лучше всего расположить эти принципы по порядку со следующими названиями: они или *правила*

⁶ Слово *благоразумие* употребляется в двойном смысле. В одном смысле оно может означать житейскую мудрость (Weltklugheit), в другом – ум, преследующий личные цели (Privatklugheit). Первая есть умение человека оказывать влияние на других для использования их в своих целях. Второй состоит в знании того, как объединить все эти цели для собственной длительной выгоды. Он есть, собственно говоря, то благоразумие, к которому сводится сама ценность первой; и о тех, кто благоразумен в первом смысле, но не во втором, можно было бы скорее сказать: они толковы и хитры, но в общем-то не умны.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.