

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
Серия «Великие идеи»

Текст предоставлен издательством
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6698387
Иммануил Кант. Критика практического разума: Эксмо; Москва; 2015
ISBN 978-5-699-78401-1

Аннотация

«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 счастлив, 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.

Одним из ведущих переводчиков Канта на русский язык был поэт, литературовед и критик Николай Матвеевич Соколов (1860–1908). 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.

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.

Содержание

Учитель нравственности	6
Об этой книге	7
Критика практического разума (1788)	8
Предисловие	8
Введение. Об идее критики практического разума	15
Часть первая. Учение чистого практического разума о началах	17
Книга первая. Аналитика чистого практического разума	17
Глава первая. Об основоположениях чистого практического разума	17
§ 1. Заявление	17
§ 2. Теорема I	18
§ 3. Теорема II	19
§ 4. Теорема III	22
§ 5. Задача I	24
§ 6. Задача II	24
§ 7. Основной закон чистого практического разума	25
§ 8. Теорема IV	27
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Иммануил Кант

Критика практического разума

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

© ИП Сирота, текст, 2015

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2015

* * *



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 счастлив, 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 уравнил 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 *саму 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. неопровержимым. — 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 доказываемая* 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 a 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 *a 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 спекулятив-

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.

ным разумом только *субъективное*) основание убеждения, которое, впрочем, для столь же чистого, но практического разума *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 beatis². – 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.

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 кри-

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.*

тике практического разума находит свое столь полное подтверждение, что необходимо было бы додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения³.

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

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), но что *здесь* было позволительно 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 *непостижимость* его; если бы они затем перешли с ним к практическому применению, они сами собой должны были бы дойти 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,

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.*

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 достойному уважения рецензенту указанных «Основоположений 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 могло бы быть препятствием для их частных целей); так я буду поступать и впредь.

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.*

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 осмотренность 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.*

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 опасюсь 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.

Так были бы теперь найдены априорные принципы двух способностей души – познавательной способности и способности желания – и определены по условиям, сфере и грани-

⁶ Больше (чем непонятности) я здесь иногда опасюсь 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 следующая категория *долга* и *противного долгу*; 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 *недозволено* создавать новые слова и словосочетания; поэту же это до известной степени *позволено*. 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. познанный 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.*

цам своего применения, а этим было бы положено прочное основание для систематической – и теоретической, и практической – философии как науки.

«Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания»

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 разума 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 ratiōis 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 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 Furwahrhaltens*) 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 и математику. Он считал положения математики аналитическими; если бы он в этом случае был прав, они действительно были бы аподиктическими, 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.

⁷ «Из камня воду» (лат.)

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.

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»*

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: *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.*

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 достаточна 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 образом 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 основоположе-

ния 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 разума 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 только 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 должны 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.

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

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 (*Willkur*) 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 пред-

мете, 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, которого 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 проницательные, 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 воз-

действие. 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 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.

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

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 материю 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

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

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 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 привходящего 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 достоинство 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 удовлетворенности 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 законсообразности, 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 (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) допускают, 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.

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

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.*

Материя практического принципа – это предмет воли, а этот предмет – или определяющее основание воли, или нет. Если он определяющее основание воли, 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 таким, 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 природы 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 безусловному, запутывается в непонятном и в том и в другом 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 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.

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

§ 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, обусловлено, стало быть, представлено а 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 возмо-

жен желаемый результат (ведь тогда правило было бы всегда обусловлено физически), а представляет собой правило, которое а 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 такого 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 определять 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 объек-

тивным 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 воления, 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 закона, а дает себе только предписание для разумного следования патологическим законам; но максима, которая таким образом никогда не может содержать в себе всеобще-законодательной формы, не только не устанавливает обязательности, а сама противостоит принципу *чистого* практического разума, а тем самым и нравственному образу мыслей, хотя бы поступок, вытекающий отсюда, и был законосообразным.

«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»

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 материя; но эта материя не есть еще поэтому определяющее основание и усло-

вие 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 объективную 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, позаботившись 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 простираться 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 слу-

чае – 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 неблагоприятное; 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 радует 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 определяется 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:		внутренние:	
гражданского воспитания (по Монтеню)	гражданского устройства (по Мандевиллю)	физического чувства (по Эпикуру)	морального чувства (по Хатчесону)
объективные			
внутренние:		внешние:	
совершенства (по Вольфу и стоикам)		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.

І. 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 предме-

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

тов 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 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 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.

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

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*¹³. 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 она была бы, если бы она

¹³ Гетерономия – подчинение воли внешней норме (в отличие от автономии). – Прим. ред)

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 сознаем 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.

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.