

КЛАССИКА ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



ИММАНУИЛ
КАНТ

МЕТАФИЗИКА НРАВОВ

«ТЫ ДОЛЖЕН, ЗНАЧИТ,
ТЫ МОЖЕШЬ»

Классика философской мысли

Иммануил Кант

**Метафизика нравов. «Ты
должен, значит, ты можешь»**

«Алгоритм»

УДК 13
ББК 87

Кант И.

Метафизика нравов. «Ты должен, значит, ты можешь» /
И. Кант — «Алгоритм», — (Классика философской мысли)

ISBN 978-5-907149-18-2

Иммануил Кант (1724 – 1804) оказал огромное влияние на развитие классической философии в мире. В своих трудах он затронул самые важные вопросы мироздания и человеческого общества, ввел многие основополагающие понятия, в том числе «категорический императив». По мнению Канта, категорический императив – это главные правила, которыми должны руководствоваться как отдельные личности, так и общество в целом, и никакие внешние воздействия, так называемые «объективные причины» не должны мешать выполнению этих правил. В книге приводятся работы Канта о нравственности, истоках добра и зла в душе человека, а также об императивных законах, нарушение которых ведет к деградации личности.

УДК 13

ББК 87

ISBN 978-5-907149-18-2

© Кант И.
© Алгоритм

Содержание

Предисловие	6
Основы метафизики нравов	20
Учение о добродетели	20
Введение	20
Понятие свободы	25
Категорический императив	27
Учение о добродетели	29
Понятие долга	31
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Иммануил Кант
Метафизика нравов. «Ты
должен, значит, ты можешь»

© Перевод с немецкого С.Я. Шейнман-Топштейн и Ц.Г. Арзаканьяна.

Вступительная статья М. М. Филиппова; примечания А. А. Тахо-Годи, 2019

© ООО «Издательство Родина», 2019

Предисловие

Начало XVIII столетия стало периодом интенсивного развития как в промышленности, так и в интеллектуальном отношении для города Кенигсберга – родины Иммануила Канта.

Польское владычество с его постоянными неурядицами, с преобладанием землевладельческих интересов и отсутствием сколько-нибудь значительных промышленных центров мало способствовало развитию среднего сословия. С тех пор, однако, как великий курфюрст утвердил господство Бранденбурга над южным берегом Балтийского моря, торговое значение Кенигсберга быстро возросло. Кенигсберг стал главным пунктом сношений между земледельческой Польшей и торговыми странами Запада – Голландией и Англией. Вместе с торговлей развились и ремесла, занесенные сюда главным образом выходцами из Германии. Город стал принимать все более и более немецкое обличье, улицы получили немецкие названия, протестантские кирпичи заняли место костелов.

Кроме выходцев из Германии, в Кенигсберге было много иностранцев разных национальностей – шведов, англичан, шотландцев, голландцев. К числу таких иностранцев принадлежал и дед Канта. В конце XVII века политические и религиозные притеснения вызвали усиленную эмиграцию из Шотландии. Неизвестно, какие причины побудили деда великого философа поселиться в Тильзите. Еще отец Канта, Иоганн Георг, считал себя шотландцем и писал свою фамилию по-шотландски (Cant вместо Kant). Так подписывался первоначально и сам философ, но, заметив, что некоторые немцы произносят его фамилию неправильно (Цант вместо Кант), усвоил немецкую орфографию.

Шотландское происхождение представляет некоторый интерес в том отношении, что сближает Канта по крови с философом, наиболее родственным ему по духу, – Юмом. Не следует, однако, забывать, что по матери Кант был чисто немецкого происхождения – мать его в девичестве носила фамилию Рейтер. Среда, в которой воспитывался Кант, состояла почти исключительно из мелких немецких бюргеров, купцов и ремесленников. С английскими купцами, принадлежавшими к составу лучшего кенигсбергского общества, Кант сблизился уже в зрелых летах. Отец Канта был по ремеслу седельным мастером и жил в так называемом Седельном переулке, возле Зеленого моста, центра речной торговли Кенигсберга. В скромном домике, на котором красовалась вывеска его отца, 22 апреля 1724 года родился Иммануил Кант. Из одиннадцати братьев и сестер он был четвертым; у него было три брата и семь сестер. Шестеро из одиннадцати умерли в раннем детстве. Единственный оставшийся в живых брат Канта был на одиннадцать лет моложе философа, отличался хорошими, но далеко не гениальными способностями, изучал богословие, историю и филологию, к философии питал мало склонности и никогда не мог понять умозрений своего брата.

О родителях Канта известно немного, и притом главным образом лишь со слов самого Канта. В начале XVIII века в Кенигсберге, как и во многих городах северной Пруссии, был значительно распространен пиетизм, созерцательное религиозное настроение, представлявшее резкий контраст с проникнутым канцелярскими началами правоверным протестантизмом. При умеренно мистическом направлении пиетизм имел по преимуществу моральный характер и господствовал главным образом среди ремесленников и низшего духовенства. Как и во всяком религиозном сектантстве, в пиетистическом направлении был немалый элемент ханжества. Но той скромной среде, в которой вращался Кант, это ханжество было совершенно чуждо.

Влияние пиетизма прежде всего отразилось на чисто внешних сторонах его домашней обстановки. По словам самого Канта, он никогда не слышал от своих родителей ничего неприличного и не видел ничего недостойного.

Кант походил на мать характером и телосложением: от нее он унаследовал впалую слабую грудь. С раннего детства Кант отличался слабым здоровьем. Мать нежно любила хилого ребенка, холила его и много занималась его воспитанием. Мальчик обнаружил острую наблюдательность и пытливость. Говорят, что мать, несмотря на свое ограниченное образование, значительно развивала его пытливость. Гуляя с ним, она постоянно обращала внимание сына на окружающую природу, поясняя свои слова цитатами из псалмов и других мест Библии, в которых восхваляется благость и премудрость Творца. Таким образом, то доказательство бытия Божия, которое известно под названием физико-теологического и которое Кант ценил даже после того, как отверг его, было ему известно в наивной и простодушной форме еще в младенческие годы. С ним связывались для Канта лучшие воспоминания детства, оно вызывало в его памяти первые уроки матери. Все это чрезвычайно важно в психологическом отношении. Любопытно, что и нравственное учение Канта имеет несомненную психологическую связь с первыми впечатлениями его детства. Связь эту открыто признавал сам философ. На семьдесят четвертом году жизни он писал епископу Линдблему, что может относительно своего генеалогического дерева похвастать лишь одним, а именно: что и отец, и мать его были ремесленники, отличавшиеся честностью, нравственной пристойностью и образцовой порядочностью, не имея состояния, но зато и долгов, «и дали воспитание, которое с моральной точки зрения не могло быть лучшим». По словам Канта, каждый раз, когда он вспоминал о том, чем обязан родителям с нравственной стороны, он чувствовал себя преисполненным трогательной благодарностью.

О ранней юности Канта известно немного. Слабость здоровья, природная робость и значительная рассеянность препятствовали успешности его занятий, а между тем не все учителя умели видеть способности под оболочкой застенчивости. Дисциплина в школе отличалась суровостью, и нельзя сказать, чтобы Кант впоследствии одобрял дух, господствовавший там. Еще о начальной школе он отзывался в довольно неодобрительных выражениях. По его словам, большинство учителей отличалось сердитым нравом и чрезмерной строгостью; тем не менее в начальной школе дисциплина соблюдалась лишь у одного учителя, болезненного и весьма неказистой наружности, но любимого учениками за его знания и преподавательские способности. Немногим лучше было в коллегии, где Кант учился в течение семи лет.

По словам одного из школьных товарищей, в школе Кант не обнаруживал ни малейшей склонности к философии, и никому даже не могло прийти в голову, что из него «выйдет философ». Отчасти это следует отнести на счет учителей, преподававших логику и другие близкие к философии предметы по схоластическому методу. Но, помимо этого, о Канте следует сказать, что ум его, как и ум Ньютона, развился сравнительно поздно. В нем не было признаков той ранней гениальности, которою отличались, например, Лейбниц и Паскаль. Если не считать так называемой «гениальной рассеянности», которою Кант, подобно Ньютону, отличался с детства, трудно указать признаки, которые характеризовали бы его в ранней юности как будущего реформатора философии. О рассеянности Канта сложилось немало анекдотов, из которых достаточно привести один. Еще в начальной школе он часто терпел от учителей за то, что являлся без книг, о чем обыкновенно вспоминал лишь в тот момент, когда входил в класс. Однажды он вывел учителя из себя заявлением, что он раньше забыл, куда положил книгу, но вспомнил об этом как раз в момент, когда его об этом спросили; учитель, конечно, не поверил и приписал это нежеланию учиться.

Весьма рано обнаружилась у Канта характеризовавшая его способность побеждать свои душевные волнения. В детстве Кант, как и большая часть детей хилых, слабогрудых и малокровных, не отличался особенной храбростью. Но в минуту действительной опасности он сумел обнаружить удивительное присутствие духа. Восьмилетним мальчиком он однажды вздумал перейти через глубокую канаву с водою по перекинутому бревну. Не успел он пройти несколько шагов, как голова его закружилась. Он хотел вернуться назад, но бревно закачалось

и готово было совсем скатиться. Тогда маленький Кант сделал над собою усилие и, стараясь не смотреть вниз, устремил глаза на одну точку по ту сторону канавы; смотря пристально и не поддаваясь чувству страха, он благополучно переправился на ту сторону.

Победив в себе природную робость, зависевшую от деликатности его нервной организации, Кант не сумел в такой же степени отделаться от застенчивости. Это его качество изгладилось лишь в самых зрелых годах, перейдя постепенно в скромность, отличавшую Канта даже в то время, когда он был наверху своей славы.

Исключая знание латинского языка и моральное влияние богословских поучений духовника матери Канта, доктора Шульца, средняя школа ничего не дала Канту и, быть может, даже задержала развитие его гения. Значительно благотворнее повлиял на него университет. В то время Кенигсбергский университет еще не был, как значительно позднее, «приютом для прусских лейтенантов». Здесь находились крупные научные силы и – что в особенности было важно для Канта, – как раз физико-математические науки, загнанные и униженные в коллегии Фридриха, здесь находились в большом почете. Из профессоров, оказавших особое влияние на Канта, необходимо указать на Мартина Кнутцена, читавшего философию и математику.

Университетская карьера Канта находится в тесной связи с его семейными обстоятельствами. Еще до вступления в университет (на тринадцатом году жизни) Кант потерял мать.

После смерти матери Канта дела отца сильно запутались, и если бы не дядя по матери, ремесленник Рихтер, Кант не имел бы средств для поступления в университет. Исполняя завет матери, Кант записался первоначально на богословский факультет и весьма усердно посещал лекции некоторых богословов. Без всякого сомнения, он в начале своего студенческого поприща серьезно и добросовестно готовился к священническому званию и лишь постепенно пришел к убеждению, что не чувствует призвания к этого рода деятельности. Помимо прочего, чтение пробных проповедей убедило Канта, что его голос слишком слаб для проповедника.

Само собою разумеется, что посещение богословских лекций и штудирование своих записок по богословию занимало лишь часть времени Канта. Кроме лекций Кнутцена по математике и философии, он с увлечением следил за лекциями Теске по физике. Изучение физико-математических наук дало умственной деятельности Канта совершенно новое направление.

Кант провел на студенческой скамье пять лет (1740-1745) – срок, который считался нормальным для студента со средними способностями. Таким образом, даже в университете Кант не успел ничем проявить своих особенных дарований и философской глубины мысли. Случай для этого представился вскоре по окончании им университетского курса.

Во время пребывания Канта на студенческой скамье материальные обстоятельства его были весьма плохи. За ничтожную плату преподавал он математику и другие предметы. Чаще всего он занимался с богатыми товарищами, репетируя с ними затруднявшие их лекции.

24 марта 1746 года умер отец Канта. Это новое семейное горе глубоко опечалило его. Сам Кант вписал это событие, по протестантскому обычаю, в семейную Библию, причем заметил между прочим, что на долю его отца выпало немного радостей в жизни.

После смерти отца материальное положение Канта, только что окончившего университетский курс, стало почти отчаянным. По счастью, его двоюродный дядя по матери, честный башмачник Рихтер, оказывавший поддержку Канту, когда тот был еще студентом, и теперь взялся поддержать первые шаги молодого ученого. Немецкие ремесленные классы могут со справедливою гордостью указать на то, что первое печатное произведение величайшего философа Германии было издано на свой страх и риск простым башмачником, сумевшим оценить в племяннике способного и подающего надежды человека. Первым появившимся в печати сочинением Канта была напечатанная за счет Рихтера брошюра «Мысли об истинной оценке живых сил в природе».

Сочинение это любопытно лишь с чисто исторической и биографической точек зрения, как первая проба пера гениального философа. Впрочем, в нем нет недостатка в отдельных

весьма метких и глубоких замечаниях. Здесь уже видна первая попытка решить вопрос о природе пространства. Кант замечает, что трехмерность и другие свойства пространства зависят, быть может, от «особого способа представления, свойственного нашей душе». Кант говорит здесь, что постарается в будущем возвратиться к обсуждению этого вопроса.

Таким образом, в первом произведении Канта уже слегка намечен вопрос о необходимых границах познания. Сама постановка этого вопроса на научной почве была совершенно чужда и богословскому догматизму, и метафизическому рационализму. Для богослова границей разума была вера; метафизик считал область познания безграничной. Надо было поставить вопрос: не может ли разум исследовать свои собственные границы? В постановке и решении этого вопроса состоит главная заслуга критической философии Канта.

Стесненные материальные обстоятельства побудили Канта искать средства к жизни. За неимением ничего лучшего он занялся домашним учительством и в течение девяти лет преподавал в разных частных домах.

В 1755 году Канту удалось, наконец, получить кафедру при Кенигсбергском университете. 12 июня он представил на магистерскую степень латинское сочинение «Об огне». Бывший учитель Канта, профессор физики Теске, прочитав этот трактат, сказал: «Это сочинение выше всяких похвал; я сам научился кое-чему отсюда». Факультет единогласно провозгласил Канта магистром словесности (*magister artium*). Несколько позже, 27 сентября того же года, Кант представил другое сочинение – «О принципах метафизического познания», которое защищал публично, после чего получил кафедру философии в качестве приват-доцента. Королевский указ 1749 года предписал, однако, чтобы каждый занимающий кафедру диспутировал публично не менее трех раз. Ввиду этого Кант защищал еще раз, в апреле 1756 года, сочинение «О физической монадологии».

Две из названных диссертаций Канта, а именно «Об огне» и «О физической монадологии», находятся в тесной связи с упомянутым уже юношеским трактатом об измерении сил. Во всех физических трактатах Канта нельзя не видеть одной общей идеи, а именно идеи динамизма. Кант утверждает, что сцепление и упругость тел зависят от той же упругой материи, которая является причиной теплоты и огня (горения). «Волнообразное движение этой материи, – пишет Кант, – и есть то, что получило название теплоты. Материя теплоты есть не что иное, как эфир, иначе называемый материей света». Этот эфир наполняет все промежутки или поры между частицами материи, которые своим взаимным притяжением сжимают эфир, между ними находящийся.

Несмотря на то что Кант успел обратить на себя внимание университета, академическая карьера его подвигалась необыкновенно туго. В течение пятнадцати лет он вынужден был оставаться приват-доцентом. Различные обстоятельства послужили для него серьезной помехой. Еще в 1751 году умер любимый профессор Канта, Кнутцен, и после смерти его кафедра логики и метафизики в течение долгого времени оставалась незанятой. В 1755 году Кант начал в зимнем семестре ряд академических чтений по математике и физике.

Лекции Канта имели значительный успех. Кант пытался обратиться к прусскому правительству с целью добыть экстраординарную профессию. Но как раз в это время началась Семилетняя война, и правительству было не до раздачи кафедр. Прошение Канта было оставлено, выражаясь канцелярским языком, без последствий.

Лишь в 1770 году Кант, наконец, добился давно желанной цели. Еще в ноябре предшествующего года он получил приглашение на ординарную кафедру в Эрланген; в январе 1770 года его звали в Йену. Кант собирался уехать в Эрланген, но вскоре в самом Кенигсберге открылась вакансия на ту самую кафедру, которой он напрасно добивался в эпоху прусского господства: его прежний конкурент Букк предпочел занять кафедру математики и уступил место Канту.

20 августа 1770 года был знаменательный день в жизни Канта. Канту было уже сорок шесть лет; тем не менее публичная защита сочинения, представленного им для получения профессорской кафедры, возбудила в нем юношеский пыл. Сочинение это было озаглавлено «О форме и принципах чувственного и умственного мира». 1770 год во всех отношениях может считаться поворотным в жизни Канта. Перед ним открылось обширное поприще деятельности; и как раз в это время в уме Канта вырабатывались во вполне законченной форме начала его критической философии.

По отзывам лиц, близко знавших Канта, он был в первые двадцать или двадцать пять лет своей профессорской деятельности превосходным лектором.

Он вел лекцию так, как будто искал истину, одинаково неизвестную его слушателям и ему самому. Сначала Кант как будто делал попытки дать определение, причем получал лишь первую грубую формулу; затем он постепенно исправлял ее, пока, наконец, не получалось вполне строгое и научное определение.

Единственным недостатком Канта как лектора был его слабый голос. Зная это, слушатели сидели на его лекциях, не шевелясь, стараясь не проронить ни слова и не шаркая ногами (по странному немецкому обычаю) при появлении запаздывающих. Да редко кто и запаздывал на лекции Канта. Кант никогда не искал дешевой популярности и не любил пересыпать лекции не идущими к делу шуточками. Но он был по природе остроумен. Его шутку сравнивали с молнией, и такие блестящие часто развлекали слушателей, возбуждая дружный смех, нарушавший обычное почтительное молчание.

Кант внушал своим слушателям необычайное уважение. К нему нельзя было применить поговорку: «Никто не пророк в своем отечестве». Студенты обожали Канта и открыто выражали это при всяком удобном случае.

Содержание лекций Канта было необычайно разнообразно. В общем они являлись комментарием и популярным изложением взглядов, развитых в его главных сочинениях. Вполне уместно поэтому перейти к обозрению литературной деятельности Канта.

Немецкие историки философии, например Ибервег и Куно Фишер, подразделяют обыкновенно литературную деятельность Канта на два главных периода: докритический и критический. Куно Фишер, особенно подробно изучивший историю развития философской системы Канта, видит в ней следующие периоды: предварительный (натурфилософский), когда Кант стоял еще на рационалистической точке зрения; затем эмпирический, вызванный влиянием Юма и вообще шотландской и английской философии; наконец, критический, когда Кант окончательно вступил на самостоятельный путь.

Такое подразделение на периоды представляет удобства для изложения, но при этом не следует забывать, что самостоятельное отношение Канта к господствовавшим до него философским школам обнаруживается во всех его сочинениях, начиная с самого раннего труда об измерении сил. Ходячая метафизика никогда не удовлетворяла его, что видно уже из сочинения Канта о физической монадологии, которую он противопоставил системе Лейбница.

Точно так же самостоятельно отнесся Кант и к различным научным теориям и почти в самом начале своего профессорского поприща построил гениальную космогонию (то есть учение об образовании Солнечной и других систем).

Кант изложил свои космогонические взгляды в сочинении, озаглавленном «Всеобщая естественная история и теория неба». Работа эта принадлежит к числу самых ранних произведений Канта. По некоторым данным можно утверждать, что план этого сочинения был задуман Кантом еще в то время, когда он писал об измерении действия сил.

Кант сознавал трудность своей задачи. Ньютон открыл основной закон, позволяющий объяснить движения планет, и поэтому был основателем небесной механики; но он не задавался вопросом о *происхождении* Солнечной системы и принимал ее просто за данную величину. Не видя принципа, позволяющего объяснить те или иные отношения между массами и

расстояниями планет, Ньютон утверждал, что эти отношения даны самим Божеством. Здесь начиналась задача Канта. Одна мысль о механической космогонии, о естественном объяснении происхождения Солнечной системы казалась в эпоху Канта чуть ли не еретическим посягательством на тайны Провидения. «Я вижу все трудности, – заявляет сам Кант, – но не впадаю в малодушие. Я чувствую всю силу препятствий, но не робею. Я предпринял опасное путешествие, руководствуясь слабой догадкой, но вижу уже предгорья новых стран».

Кант разбирает космогонии древних и новых философов и доказывает их несостоятельность. Эпикур выводит мироздание из случая; но говорить о «случайности» – значит просто указывать на недостаток знания о причинах события. Декарт не мог достичь ничего, потому что признавал лишь отталкивание и не знал о притяжении. «Теперь, – говорит Кант, исходя из начал Ньютона, – можно смело сказать: дайте мне материю, и я построю вам из нее целый мир».

Передавать содержание учения Канта мы не станем: оно излагается во всех учебниках физической астрономии. Напомним только, что сущность гипотезы Канта состоит в образовании систем, подобных Солнечной, из туманного вещества; причем происходит сгущение материи и рассеивание теплоты, образуется центральное светящееся тело, выделяющее кольца, из которых потом образуются планеты с их спутниками, и так далее.

Чтобы показать остроумие Канта в деле объяснения фактов и составления гипотез, достаточно одного примера. Одним из лучших доводов в пользу его теории был бы факт одинаковости состава Солнца и планет. «Если все планеты произошли из солнечной материи, – говорит Кант, – то следует полагать, что плотность Солнца приблизительно равна средней плотности всех планет, взятых вместе».

К тому же к так называемому докритическому периоду литературной деятельности Канта относятся сочинения «Об оптимизме» (1759) и «О мистицизме» (статьи 1763–1766 гг.). Небольшая статья Канта «Об оптимизме» представляет весьма малый философский интерес, но зато важна в биографическом отношении. В своих позднейших философских умозрениях Кант значительно уклоняется от оптимизма лейбнице-вольфовской школы; в рассматриваемом трактате он, наоборот, является учеником Лейбница. Было бы поэтому крайне несправедливо и неосновательно считать трактат об оптимизме окончательным выражением идей Канта о человеческом счастье.

В опыте «Об оптимизме» Кант стоит на совершенно метафизической почве, чем и объясняется позднейшее его отвращение к этому сочинению. Кант развивает идеи Лейбница о наилучшем из миров, только ход его доказательств несколько иной, чем у Лейбница. По словам Канта, Божество должно обладать идеей совершеннейшего мира. Утверждать противное – значит допускать, что существует еще лучший мир, чем все миры, мыслимые Творцом. Но раз мы допустим, что Божество представляет себе наилучший мир, то нельзя допустить, чтобы оно предпочло худшее лучшему, и благодать Творца противоречит утверждению, что Божество создало мир по произволу. Стало быть, Божество создало наилучший из возможных миров.

Но как примирить этот взгляд с эмпирическими данными, доказывающими, что в мире много несовершенства, несчастья и зла? Кант полагает, что нашел истинное опровержение, указывая на мир как на целое и утверждая, что благо целого является целью Творца, хотя бы оно было несовместимо с благом отдельных частей.

Нечего и говорить, что вся эта теория основана на ряде метафизических гипотез. Мы ничего не можем знать ни о представлениях Божества, ни о свойствах Божественной воли, ни о целях творческой силы. Что касается мира как целого, это совершенно условное и произвольное понятие. Мир тем шире для человека, чем обширнее его знания и чем глубже и сильнее его чувства. Если же под миром как целым подразумевать мир трансцендентный, стоящий вне сознания человека и вообще всех мыслящих существ, то об этом мире мы ровно ничего не можем знать. Все эти истины впоследствии были установлены самим Кантом, а вместе с тем рухнуло и основание его прежней оптимистической доктрины.

Мы уже выяснили, что философское мировоззрение Канта выработалось в окончательном виде в течение 1762–1765 годов. Трактат «Об оптимизме» был последней данью, принесенной Кантом догматической философии. В сочинении «Об отрицательных величинах и о реальном основании» (1763) Кант занимает среднее положение между эмпиризмом и рационализмом; в «Сновидениях духовидца» (1766) он приближается к скептицизму Юма, а два года спустя (1768) пишет небольшой трактат «О первом основании различия областей в пространстве», особенно замечательный тем, что он представляет собою переход от эмпиризма к критицизму.

Кант задается здесь вопросом: что такое пространство и чем обуславливаются его свойства? Не могут же наглядные суждения (интуиции), какие содержатся в геометрии, дать очевидное доказательство того, что «абсолютное пространство имеет реальность независимо от существования всякой материи».

Постановка этого вопроса важна в том отношении, что указывает, каким путем Кант постепенно пришел к мысли, что пространство вовсе не имеет «своей собственной реальности», но является лишь «формой» нашей чувственности.

Пространственные отношения вещей сводятся к их положению. Вещи в пространстве находятся между собою в известных расстояниях, и каждая вещь занимает свое место. Взаимные отношения положений Кант называет *областями*. Понятие области включает в себе не только расстояние, но и направление. Объясним это примером: две точки находятся между собою на расстоянии одного аршина. Если одну точку принять за данную, то положение другой еще не определено: она может находиться в любом месте поверхности шара, радиус которого равен одному аршину, а центр находится в первой точке. Надо еще знать, каково направление радиуса, тогда другая точка будет вполне определена. Но направление можно задать лишь по отношению к какому-либо другому радиусу, принятому за данную величину. В конце концов, оказывается, что необходимо принять некоторое постоянное направление, но постоянным оно может считаться лишь относительно наблюдателя.

Кант дает еще более простой пример. Напишем на листе бумаги два раза одно и то же слово, например человек, человек.

Буквы одни и те же, порядок их расположения тот же, но одно слово напечатано справа, другое – слева. Говоря «справа», «слева», мы относим положение букв к наблюдателю. Если бы свойства пространства зависели исключительно от взаимных отношений между частями объектов, мы не могли бы различить два предмета, отличающихся между собою лишь тем, что один поставлен налево, другой – направо.

Любопытно, что Кант выводит из этого, что понятия «слева, справа,верху,внизу,спереди,сзади» являются выражением свойств «абсолютного пространства», и лишь после этого решается отнести их также к свойствам самого наблюдателя. При этом Кант выставляет следующие в высшей степени важные соображения, являющиеся чуть ли не лучшей попыткой объяснить *трехмерность* пространства. *Строение нашего тела определяет для нас три основные плоскости, к которым мы и относим все предметы внешнего мира.* Плоскость симметрии разделяет наше тело на правую и левую части; другая плоскость соответствует положению наших органов чувств: глаза, рот, ноздри расположены у нас спереди, чем обуславливается резкое различие между передней и задней областями; наконец, положение нашей головы делает необходимым различие между верхом и низом. Это, так сказать, физиологическое объяснение трехмерности пространства составляет первый шаг к психологическому истолкованию. Очевидно, говорит Кант, что мы воспринимаем области в пространстве лишь по отношению к нашему собственному телу. Кант допускает «особое пространственное чувство» (Raumgefühl), или чувство пространственного существования нашего тела. Он еще не решается, однако, перенести весь центр тяжести с объекта на субъект и полагает, что «абсолютное пространство» трехмерно не только по отношению к нашему телу, но и само по себе; точно так же и другие

свойства пространства объясняются не только свойствами субъекта, но и свойствами самого абсолютного пространства как своеобразного объекта, отличающегося от предметов внешних чувств и способного воздействовать лишь на специальное «пространственное чувство».

Канту оставалось сделать еще один шаг: он и был сделан в «трансцендентальной эстетике», то есть в учении об априорных формах чувственности, которое составляет важнейшую часть «Критики чистого разума».

Этот капитальнейший из всех трудов Канта появился в печати первым изданием в 1781 году; вторым, значительно измененным, – в 1787 году; позднейшие издания, вышедшие при жизни Канта, не отличаются от второго, которое Кант считал, следовательно, окончательным выражением своих взглядов. Со времени Шопенгауэра в немецкой литературе не утихают споры о сравнительном достоинстве этих двух изданий. Шопенгауэр провозгласил, что второе издание есть искажение первого; его мнение разделяется и теперь многими идеалистами, которые не могут простить Канту того, что во втором издании он напечатал подробное опровержение идеалистических учений. Если самого Канта называют идеалистом и если он сам не вполне отрекся от этого имени, то необходимо помнить, что идеализм Канта совершенно особого рода. Это идеализм критический, или *трансцендентальный*. Под словом *трансцендентальный* – и это необходимо твердо помнить – Кант *подразумевает не то, что стоит выше опыта, а то, что предшествует опыту как его необходимое условие и что без последующего за ним опыта лишено всякого содержания, а стало быть, и всякого смысла*. Из этого видно, что идеализм Канта гораздо более родствен с философским реализмом, чем с идеалистическими системами вроде картезианства, не говоря уже об учении Беркли. То, что стоит выше и вне всякого опыта, Кант называл не трансцендентальным, а *трансцендентным* и резко осуждал всякие теоретические экскурсы в эту область, признавая ее значение единственно в вопросах нравственных или практических.

В 1770 году, как мы уже знаем, Кант после многолетнего ожидания получил кафедру логики и метафизики и 20 августа этого года защищал вступительную диссертацию «О форме и принципах чувственного и постигаемого (*intelligibeln*) мира». Неделью спустя Кант, посылая экземпляр этой диссертации Ламберту, писал ему: «Около года уже я лыщу себя мыслью, что достиг того понятия, которое никогда вовне не изменится, но, конечно, расширится и которое позволяет испытывать все метафизические вопросы по совершенно верным и легким мерилам, причем можно с полной уверенностью сказать, насколько эти вопросы разрешимы или нет».

Таким образом, со слов самого Канта ясно, что в 1769 году он окончательно вступил на путь критической философии. Это нимало не противоречит мнению, что такой путь подготовлялся в уме Канта постепенно еще с 1763 года, не считая более ранних отдельных проблесков критического направления. Для истории развития идей Канта особенное значение представляют письма, адресованные им в течение 1770–1781 годов одному из любимейших своих учеников, Марку Герцу. Этот самый Герц был оппонентом Канта на диспуте 1770 года, затем уехал в Берлин, где вступил в близкие отношения с известным еврейским реформатором Мендельсоном. Впоследствии Герц стал выдающимся врачом и приобрел также известность своими философскими работами. В 1779 году он женился на дочери португальско-еврейского врача, Генриетте, которая славилась во всем Берлине столько же умом и образованием, сколько красотой; ее дом стал сборным пунктом берлинских философов и ученых.

Кант постоянно сообщал Герцу о плане капитального философского труда, задуманного им в 1770 году, вскоре после защиты диссертации. В одном из первых писем Кант сообщает, что намерен написать сочинение под заглавием «О границах чувственности и разума». По словам Канта, чрезвычайно важно не только для философов, но и для всех вообще важнейших человеческих целей провести различие между тем, что относится к природе нашей познавательной способности, и тем, что относится к *природе предметов*; необходимо также знать, что основано на субъективных принципах человеческих душевных сил, исходящих не только из

чувственности, но также из рассудка. В письме от 1772 года Кант пишет: «В течение долгого времени мне недоставало еще кое-чего существенного, что на самом деле является ключом ко всем тайнам метафизики, которая до сих пор сама себя не понимала. Я спросил себя: на чем основано отношение представления к предмету?»

Прежние философы прибегали для решения этого вопроса к разным сверхъестественным началам. Платон и Мальбранш допускали какое-то наитие или откровение свыше, Лейбниц сочинил предустановленную гармонию.

«Но, – пишет Кант, – допускать, что *Deus ex machina* определяет происхождение и значение наших познаний, – это нелепейшее из предположений, какое только можно избрать». «Теперь, – пишет Кант, – я в состоянии изложить критику *чистого* разума». Кант полагал, что окончит весь труд, включая критику *практического* разума, в течение «примерно трех месяцев».

На самом деле Канту вместо трех месяцев понадобилось девять лет на исполнение лишь одной из намеченных им задач – на создание критики теоретического разума. Не следует думать, что Кант писал и переделывал написанное: работа происходила в его голове. В своих письмах 1777–1778 годов Кант жалуется на состояние своего здоровья. В 1778 году он пишет, что с некоторого времени привык считать здоровьем весьма относительное благосостояние, которое многие почли бы болезнью. По возможности он щадил свои силы и старался отдохнуть. Лишь в 1780 году Кант вновь усиленно принимается за работу. 1 мая следующего года он пишет Герцу, что вскоре издатель Гарткнох напечатает написанную им, наконец, книгу «Критика чистого разума». По первоначальному плану Канта предполагалась брошюра в несколько печатных листов; девять лет размышления довели ее до размера объемистого тома в 856 страниц (по первому изданию). В одном из писем к Мендельсону Кант говорит, что он обдумывал свое сочинение «по меньшей мере, в течение 12 лет», и действительно, 1769 год был, как мы знаем, решительным поворотным пунктом. Но написана была вся книга, по словам самого Канта, «в какие-нибудь 4–5 месяцев, как бы наскоро, правда, с величайшим вниманием к содержанию, но с малым прилежанием относительно изложения и доступности для читателя». Не подлежащее никакому сомнению заявление Канта, что книга была написана в течение пяти месяцев, показывает, что он писал, когда идеи окончательно созрели в его уме. В противном случае даже такой умственный колосс не мог бы справиться с задачей написать более десяти печатных листов в месяц, особенно принимая во внимание необычайную трудность и отвлеченность предмета. Поразительная поспешность окончательной работы отразилась, конечно, на слоге: в «Критике чистого разума» нет той ясности и простоты, какую мы найдем в последующих произведениях Канта. Кант признавал этот недостаток своего главного труда; но он не искал легкой популярности. «Немногие так счастливы, – писал он Мендельсону, – чтобы думать в одно и то же время и за себя, и за других... Есть только *один* Мендельсон».

Окончательная работа была исполнена Кантом в конце 1780 года. Временем появления «Критики чистого разума» следует считать лишь июль 1781 года.

Интересно впечатление, вынесенное первым читателем Канта – Гаманном. «Такая объемистая книга, – писал он Гердеру, – не соответствует ни росту автора (мы знаем, что Кант был мал ростом), ни понятию чистого разума, который противопоставляется им гнилому – моему разуму». Затем Гаманн аттестует Канта «прусским Юмом».

Насколько сам Кант признавал, что его труд не отличается общедоступностью, видно главным образом из того, что он сам взялся написать популярную переделку, нечто среднее между комментарием и кратким изложением. Таким образом в 1782 году появилась книга, озаглавленная «Предисловие ко всякой будущей метафизике, которая будет в состоянии выступить как наука».

Появление этого сочинения было вполне своевременным. Оно на первых же порах должно было устранить недоразумения, вызванные непониманием «Критики чистого разума».

Всего нелепее, конечно, то мнение, которое при помощи искусственных натяжек и явных подтасовок пытается превратить систему Канта в род *мистической* философии. Ничто не было более чуждо натуре Канта, чем всякого рода «таинственность и вдохновенность свыше», одним словом, все, из чего складывается мистическое мирозерцание. В беседе с Яхманном Кант однажды сказал вполне категорически:

«В моих сочинениях напрасно ищут каких бы то ни было следов мистицизма. *Ни одно мое слово, ни одно выражение не может и не должно быть истолковываемо в мистическом смысле*». Но и без этого автобиографического показания смысл учения Канта вполне ясен для всех, кто способен уразуметь его.

В «Критике чистого разума» и в своих «Prolegomena» Кант исследовал исключительно одну область разума, которую он называл теоретической. В течение пяти лет, с 1785 по 1790 год, Кант написал ряд крупных произведений, которые, взятые в совокупности, образуют полную систему чистого разума, или систему критической философии. В «Метафизических основаниях естествознания» Кант указал философские основы механики, физики и других естественных наук; в «Метафизике нравов» и «Критике практического разума» (1788) исследованы основные вопросы этики, в «Критике силы суждения» (1790) положены основания эстетики и разобраны телеологические вопросы.

В конце своей философской деятельности Кант обратился к вопросам религии. В 1793 году он издал сочинение, озаглавленное «Религия в границах чистого разума»; последним его трудом был «Спор между факультетами» (1798). В предисловии к этому последнему сочинению сам Кант изложил историю гонений, возбужденных против него придворными ханжами, во главе которых был новый прусский министр Вёлльнер.

При Фридрихе Великом никому не пришло бы в голову преследовать Канта. Фридрих-Вильгельм II был монарх совсем другого рода, слабохарактерный, способный подчиняться всяким влияниям, особенно дурным. В первые годы своего правления он благоволил к Канту. В 1786 году он прибыл в Кенигсберг для коронации, и Кант, бывший в то время ректором университета, должен был встретить короля приветственной речью. Король благодарил и в своем ответе упомянул о философских заслугах Канта. Но склонность короля к мистицизму делала из него скорее поклонника Сен-Жермена или Калиостро, чем почитателя Канта. Духовидцы и прорицатели, гадатели и маги были тогда в моде; эта мода вполне соответствовала духу политической и церковной реакции, которая стала свирепствовать с удвоенной силой, когда во Франции вспыхнула революция, грозившая подорвать монархический принцип во всей Западной Европе. Во всех немецких землях принимались чрезвычайные меры для предохранения добродушных немцев от якобинской заразы.

Насколько изменились времена, видно из следующего. В 1781 году Кант посвятил свою «Критику чистого разума» прусскому государственному министру фон Цедлицу, одному из своих ревностных почитателей. Этот Цедлиц доставал тетрадки с записанными лекциями Канта и писал последнему, что, находясь за сотни верст, считает себя в числе его слушателей. Через два года по восшествии на престол Фридриха-Вильгельма II министерство Цедлица пало, и место Цедлица занял честолюбивый богослов, бывший проповедник Вёлльнер, обскурант в полном смысле этого слова. Его поддерживали многие придворные, особенно королевский генерал-адъютант, известный ханжа фон Бишофсвердер. Не успел новый министр взять в руки бразды правления, как начались всякого рода стеснения свободы печати, свободы преподавания, даже свободы проповеди. 9 июля 1788 года, в то время когда Кант работал над своей «Критикой практического разума», Вёлльнер издал пресловутый религиозный эдикт, в котором всем учителям и священникам было повелено строго держаться официального катехизиса. Всякое уклонение от буквы правоверного протестантизма влекло за собою потерю должности и другие кары. 19 декабря того же 1788 года была отменена свобода печати. Внутренняя печать была подчинена предварительной цензуре, иностранные книги стали подвергаться строжай-

шему пересмотру. Это произошло накануне Французской революции. Два года спустя были придуманы еще более суровые меры: учрежден особый комитет из трех советников оберконсistorии, надзиравший за печатью, церковью и школой. Триумвират этот состоял из Гермеса, Вольтерсдорфа и Гилльмера, людей честолобивых, грубых и невежественных. Им были предоставлены широчайшие полномочия относительно всех церковных и школьных должностей, все кандидаты на учительские и проповеднические кафедры подвергались в этом комитете особому экзамену с целью удостовериться в их совершенной благонадежности. Триумвиры объезжали провинции, указывали метод преподавания и учебники, которые писали сами или поручали писать людям особо благонадежным. Все подозрительные люди провозглашались врагами религии, атеистами, якобинцами и демократами; даже слово «просветитель» стало бранной кличкой в устах этих обскурантов. Одним словом, это была своего рода инквизиция.

В то время философия Канта уже получила значительное распространение в Германии; кое-где ее стали преподавать даже с кафедр. Рано или поздно реакционное течение должно было столкнуться с разрушительной критикой, посягнувшей на святыни школьной метафизики. Ведь недаром эта метафизика считалась опорой официальной религии. В самом начале царствования Фридриха-Вильгельма II один из триумвиров, Вольтерсдорф, подал королю докладную записку, в которой содержалось неслыханное в истории немецкой философии предложение: жалкий невежда требовал, чтобы первому философу Германии было вовсе запрещено писать. Это показалось неуместным даже королю и его главному министру, и в 1788 году король послал в Кенигсберг Кизеветтера с целью ближе ознакомиться с философией Канта. Быть может, прусское правительство при этой миссии руководствовалось задними мыслями, но Кизеветтер возвратился из Кенигсберга горячим поклонником Канта и дал о его учении самый лестный отзыв. 3 марта 1789 года Кант получил подписанный Вёльнером королевский декрет, в котором содержались лестные выражения по адресу философа, его жалованье было увеличено, он назван «приятным, бескорыстным, искусным и прямодушным мужем».

Но то милостивое настроение короля и Вёльнера было вскоре поколеблено. В Берлине издавался ежемесячный журнал, куда Кант прислал статью «О радикально злом начале в человеческой натуре» (1792). Кант в особом письме просил издателя, чтобы тот послал его статью берлинским цензорам, хотя издатель, Бистер, печатавший свой журнал в Йене, имел право обратиться к более снисходительной йенской цензуре. Кант, очевидно, не желал подвести издателя. По его собственным словам, он не хотел подать и вида, что занимается литературной контрабандой, избегая берлинской цензуры и высказывая так называемые смелые мнения «из-за угла», а не с открытым забралом. Статья попала в руки одного из триумвиров – Гилльмера. Этот цензор возвратил ее издателю без помяток, но с пояснением:

«Разрешается печатать, так как только глубокомысленные ученые читают сочинения Канта». Статья была напечатана. Вскоре после этого Кант прислал в Берлин вторую статью («О борьбе доброго начала со злым») и предложил издателю проделать и с этой статьей ту же процедуру. Издатель неохотно подчинился и вскоре после того писал Канту: «Я никогда не мог понять, почему вы, мой уважаемый друг, во что бы то ни стало напирали на здешнюю цензуру. Я повиновался вам и послал рукопись Гилльмеру. К немалому моему изумлению, он ответил мне, что, так как ваша статья ниспровергает всю библейскую теологию, он, следуя своим инструкциям, перечитал ее сообща со своим коллегой Гермесом, и так как этот последний отказался подписать, то и он присоединился к его мнению». Издатель пытался поладить с Гермесом, но получил ответ, что цензура руководствуется религиозным эдиктом и что рассуждать тут нечего.

Кант был крайне огорчен и раздосадован этою неудачей. У него были приготовлены еще три статьи. Кант вовсе не желал уступить без сопротивления. Первой его мыслью было послать свои статьи в Гёттинген тамошнему богословскому факультету. Несмотря на дерзость реакции, она не осмеливалась посягнуть на привилегии университетов, сохранивших право печатать без

цензуры одобренные ими сочинения. Но вскоре Канта взяло раздумье: случай, происшедший с Фихте, послужил для него предостережением.

Незадолго перед тем в Кенигсберг прибыл молодой человек, сильно нуждавшийся в средствах, но привлеченный желанием слышать и видеть Канта. Это был прославившийся впоследствии философ Фихте.

Во время пребывания в Лейпциге Фихте впервые предался изучению «Критики чистого разума» и, по его словам, «обрел истинное средство против всех своих страданий». Еще более сильное впечатление произвела на Фихте «Критика практического разума». Фихте говорит: «Невозможно описать то влияние, которое оказала эта философия на все мое мышление... Теперь я верю всей душою в свободу воли, и только при этом условии для меня мыслимы долг, добродетель и нравственность».

Вскоре после этого Фихте отправился в Кенигсберг. Вместо рекомендательного письма он вручил Канту рукопись своего сочинения «Критика всевозможного откровения». Материальное положение Фихте было отчаянным.

«Если я решусь сказать об этом кому-либо, то только самому Канту, – писал он в своем дневнике. – Быть может, у Канта я займу небольшую сумму денег на дорогу. Я отправился сегодня к нему ради этого, но мужество мое пропало. Я решил написать ему». 3 сентября Фихте пишет: «Получил от Канта приглашение обедать. Он принял меня со свойственной ему сердечностью, но сообщил, что для него решительно невозможно удовлетворить мою просьбу ранее истечения второй половины месяца. Какая милая откровенность!» Но Кант сделал более того, что обещал. Прочитав рукопись Фихте, он пришел в восторг и посоветовал молодому философу послать рукопись книгопродавцу Гартунгу, обещая свою рекомендацию. Рукопись была первоначально послана в Галле: там, чтобы избавиться от возни с цензурой, обратились за одобрением к богословскому факультету. Но декан Шульце отказал наотрез. Книга была потом напечатана без участия университета.

Этот эпизод заставил Канта сильно призадуматься относительно своей собственной рукописи. Хотя в Галле были и люди свободомыслящие, среди них Нимейер и Кнапп, большие почитатели Канта, одного сопротивления Шульце было достаточно, чтобы внушить опасения. Сверх того Кант не хотел столкновений между факультетами и триумvirатом, не желая жертвовать чужими интересами в интересах своего дела. В конце концов, он пришел к тому решению, которое, казалось, должно было раньше всего представиться его уму. Он переговорил со своими кенигсбергскими коллегами. Богословский факультет университета единогласно высказался в пользу Канта и заявил, что берет на себя ответственность за последствия. После некоторого колебания Кант представил факультету все четыре статьи, дав им общее заглавие «Религия в границах чистого разума»; декан подписал разрешение печатать, и книга была издана книгопродавцем Николавиусом.

В письме к гёттингенскому профессору Штейдлину Кант говорит о цензурном эпизоде, причем иронизирует над цензорами. «Не понимаю, – пишет он, – почему в первой статье не нашли ничего противного библейскому богословию, тогда как вторая показалась опасной». Кант советует своим преследователям опровергать его «доводами разума, а не молниями, сверкающими из туч, поднявшихся в придворной атмосфере». Это он открыто высказывает и в предисловии к самому сочинению, которое по свободомыслию и смелости далеко оставляет за собою сочинения Лессинга и Реймаруса. Это – решительное отрицание всей догматической теологии, и притом не в отвлеченной форме (как в «Критике чистого разума»), а в виде популярного красноречивого трактата. Без сомнения, не столько идея, сколько форма этого произведения испугала берлинских церберов.

Кант отлично сознавал, что, издавая свое сочинение наперекор прусскому правительству, он тем самым подвергает себя довольно серьезной опасности. Несмотря на свои весьма пре-

клонные лета, на громкую славу, которою он пользовался, на свое высокое положение в университете, Кант ежеминутно мог ожидать, что ему велят подать в отставку.

У прусского правительства оказалось достаточно такта, чтобы не прибегнуть к этой крайней мере. Но и то, что было предпринято против Канта, покрывает правительство Фридриха-Вильгельма II вечным позором. Заметив необычайный успех сочинения Канта, вышедшего вскоре вторым изданием, Вёлльнер прислал Канту королевский кабинетный указ (1794), в котором «достойному, высокоученому и преданному» (как он назван в указе) Канту было сделано отеческое внушение. «С величайшим неудовольствием мы заметили, – сказано в этом указе, – что вы злоупотребляете вашей философией для искажения и унижения многих основных учений Св. Писания и христианской веры. Мы были о вас лучшего мнения; вы сами должны понять, как безответственно действуете вы против вашего долга как учителя юношества и против наших, вам отлично известных, отеческих попечений о стране». Затем была высказана угроза, что если Кант осмелится сделать нечто подобное впредь, он подвергнется «самым неприятным последствиям». Указ подписан так: «По всемилостивейшему специальному приказанию короля. Вёлльнер».

Канту было в то время семьдесят лет. Возраст и характер в связи с уважением, которое он питал к законам страны, делали его неспособным к дальнейшей открытой борьбе; но он не мог и безусловно подчиниться. Кант избрал средний путь, указанный благоразумием. Он решил подчиниться этому приказу, но не связывать себя им. Несомненно, однако, что это решение было принято Кантом после внутренней борьбы. В его бумагах найдена записка, в которой выражен результат этой борьбы. «Отречение от своего внутреннего убеждения, – пишет Кант, – есть низость, но молчание в случае, подобном настоящему, есть долг подданного. Все, что говорится, должно быть правдой, но нельзя считать обязанностью говорить каждую правду публично».

В этом смысле он ответил на королевский указ, содержание которого скрыл от всех, исключая одного близкого друга. В своем ответе Кант заявил, что упреки, обращенные к нему, неосновательны, но обещал на будущее время молчать. «Как верноподданный вашего величества, – писал Кант, – я торжественно заявляю, что впредь совершенно воздержусь от всех публичных лекций о религии». Кант, однако, считал себя связанным этим обещанием лишь по отношению к Фридриху-Вильгельму II. Как только король умер и на престол вступил более либеральный Фридрих-Вильгельм III, Кант издал «Спор факультетов», в котором между прочим изложил и эпизод с Вёлльнером (1798).

Названное сочинение было последним произведением Канта. Достигнув семидесятипятилетнего возраста, Кант стал быстро слабеть. Сначала физические, затем и умственные силы все более оставляли его. Еще в 1797 году Кант прекратил чтение всяких лекций; с 1798 года он не принимал более ничьих приглашений и у себя дома принимал лишь самых близких друзей. С 1799 года он вынужден был отказаться даже от прогулок.

Несмотря на это, Кант все еще пытался работать умственно. Он пробовал написать «Систему чистой философии во всей ее совокупности», но силы Канта были уже исчерпаны. Еще в 1792 году Фихте, благоговевший перед Кантом, нашел его лекции «снотворными». За тридцать лет до этого Гердер писал о пламенном красноречии Канта. В 1798 году Кант в своем «Споре факультетов» писал, между прочим, о возможности побеждать болезни одною силою духа. Но из всех болезней он не предусмотрел одной – старческого бессилия и истощения жизненной энергии. Последняя оставшаяся неоконченной работа Канта («Система чистой философии») долгое время считалась утерянной. В 1858 году были изданы отрывки; работа эта оказалась лишь слабым повторением прежних мыслей философа. Яхманн в биографии Канта поразительно описывает упадок сил этого великого человека. Это была не болезнь, а маразм (упадок сил) в полном смысле слова. Физические силы истощались. Кант всегда был сухощав, но в первые годы XIX столетия он стал походить на скелет, обтянутый кожей. Давление в

голове – хроническое страдание Канта – все более чувствовалось. Кант сердился, когда ему говорили, что это прилив крови, и приписывал всё электричеству воздуха. Внешние чувства ослабевали; левый глаз давно перестал видеть, теперь и правый стал изменять. Память отказывалась служить: Кант был вынужден записывать всякие мелочи, чтобы не забыть их через какой-нибудь час. Наконец походка его стала шаткою, он волочил ноги, спотыкался, перестал узнавать знакомых. Когда Яхманн вошел к Канту и, растроганный до слез видом угасающего гения, бросился на шею Канту, тот с удивленным видом спросил: «Но скажите, кто вы, собственно, такой?» Никакие напоминания не повлияли на него. Самая младшая из сестер Канта и бывший ученик его Васянский приняли на себя попечение о старике. В 1803 году Кант записал на памятной листке библейские слова: «Жизнь человека длится 70 лет, много 80». Ему было в то время семьдесят девять лет. В октябре 1803 года с Кантом произошел припадок. С тех пор силы его быстро угасали, он не мог более подписать своего имени, забывал самые обыкновенные слова. 12 февраля 1804 года Кант тихо скончался. Последние слова его были: «Это хорошо».

М. Филиппов

Основы метафизики нравов

Учение о добродетели

Введение

Способность желания – это способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений. Способность существа поступать сообразно своим представлениям называется *жизнью*.

С желанием или отвращением всегда связаны, *во-первых*, *удовольствие* или *неудовольствие*, восприимчивость к которым называют чувством; но не всегда наоборот. В самом деле, можно испытать удовольствие, связанное не с желанием [обладать] предметом, а лишь с представлением, которое создают себе о каком-нибудь предмете (независимо от того, существует ли объект этого представления или нет). *Во-вторых*, не всегда удовольствие или неудовольствие, связанные с предметом желания, предшествуют желанию, и в некоторых случаях они должны рассматриваться не только как причина, но и как следствие желания.

Однако способность испытывать удовольствие или неудовольствие при каком-нибудь представлении потому называют *чувством*, что оба содержат *лишь то, что субъективно* в отношении нашего представления и не имеет никакой связи с объектом для возможного его познания (даже познания наше го состояния); ведь иначе сами ощущения, кроме качества (например, красного, сладкого и т. д.), которое присуще им в силу свойства субъекта, будут как элементы познания относиться к объекту, удовольствие же или неудовольствие (от красного или сладкого) решительно ничего не выражает относительно объекта, а выражает лишь отношение к субъекту. Сами по себе удовольствие и неудовольствие не могут быть (и именно по вышеприведенной причине) объяснены более подробно, можно лишь указать на то, какие последствия они имеют при определенных обстоятельствах, дабы узнать их в применении.

Удовольствие, которое необходимо связано с желанием ([обладать] предметом, представление о котором, таким образом, воздействует на чувство), можно назвать *практическим удовольствием* независимо от того, причина ли оно или результат желания. Удовольствие же, которое не связано необходимо с желанием [обладать] предметом и, таким образом, по существу не есть удовольствие от существования объекта представления, а присуще только представлению, можно назвать лишь созерцательным, или *бездеятельным, удовольствием*. Чувство удовольствия этого рода мы называем *вкусом*. Об этом последнем будет в практической философии идти речь не как об *имманентном* понятии, а разве лишь как о *привходящем*. Что же касается практического удовольствия, то определение способности желания, *которой* необходимо должно *предшествовать* это удовольствие в качестве причины, будет называться *желанием* в узком смысле слова, обычное же желание – *склонностью*; и так как связь удовольствия со способностью желания, поскольку рассудок считает эту связь действительной согласно некоторому общему правилу (правда, лишь для субъекта), называется *интересом*, то практическое удовольствие в этом случае будет интересом склонности; если же удовольствие может следовать лишь за предшествующим определением способности желания, оно должно называться интеллектуальным удовольствием, а интерес к предмету – интересом разума; ведь если бы интерес был основан на чувственности, а не только на одних лишь чистых принципах разума, то ощущение должно было бы быть связано с удовольствием и могло бы таким образом определять способность желания. Хотя там, где должен быть допущен только чистый интерес разума, он не может быть подменен никаким интересом склонности, тем не менее мы можем в угоду обще-

принятому словупотреблению назвать даже склонность к тому, что может быть лишь объектом интеллектуального удовольствия, обычным желанием из чистого интереса разума; но тогда она будет не причиной, а результатом воздействия этого интереса, и мы могли бы ее назвать *склонностью, свободной от чувства* (*propensio intellectualis*).



Иммануил Кант в молодые годы

Следует еще отличать *вожделение* (прихоть) от желания как побуждение к его определению. Оно всегда чувственное состояние души, но еще не развившееся до акта способности желания.

Способность желания, согласно понятиям, поскольку основание, определяющее ее к действию, находится в ней самой, а не в объекте, называется способностью *действовать или не действовать по своему усмотрению*. Поскольку эта способность связана с сознанием способности совершать поступки для создания объекта, она называется *произволом*; если же она не связана с этим сознанием, ее акт называется *желанием*. Способность желания, внутреннее определяющее основание которой и, следовательно, само усмотрение находятся в разуме субъекта, называется *волей*. Итак, воля – это (в отличие от произвола) способность желания не столько по отношению к поступку, сколько по отношению к основанию, определяющему произвол к поступку; сама воля, собственно, не имеет своего определяющего основания; поскольку она способна определять произвол, она сам практический разум.

Под [понятие] воли может быть подведен [не только] *произвол*, но также и чистое *желание*, поскольку разум может определять способность желания вообще. Произвол, который может быть определен *чистым разумом*, называется свободным произволом. Произвол, определяемый только *склонностью* (чувственным побуждением, stimulus), был бы животным произволом (*arbitrium brutum*). Человеческий же произвол *подвержен воздействию* побуждений, но не *определяется* ими и, следовательно, сам по себе (без приобретенных навыков разума) нечист; однако он может быть определен к поступкам из чистой воли. *Свобода* произвола есть указанная независимость его *определения* от чувственных побуждений – это негативное понятие свободы произвола. Положительное же [ее] понятие – способность чистого разума быть для самого себя практическим. Но это возможно только в том случае, если максима каждого поступка пригодна в качестве всеобщего закона. В самом деле, будучи как чистый разум применен к произволу независимо от его объекта, разум как способность [давать] принципы (а здесь – практические принципы, стало быть, как законодательствующая способность), поскольку материя закона его не касается, может сделать высшим законом и определяющим основанием произвола только форму пригодности максимы произвола в качестве всеобщего закона, и, так как максимы человека по субъективным причинам не сами собой согласуются с указанными объективными, он может предписать этот закон только лишь как императив запрета или веления.

Эти законы свободы, в отличие от законов природы, называются *моральными*. Поскольку они касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они называются *юридическими законами*; если же ими выдвигается требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они называются *этическими*, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть *легальность*, со вторыми – моральность поступка. Свобода, к которой имеют отношение юридические законы, может быть лишь свободой во внешнем применении; а та свобода, к которой имеют отношение вторые, может быть свободой и во внешнем, и во внутреннем применении произвола, поскольку он определяется законами разума. Так, в теоретической философии говорят: в пространстве находятся лишь предметы внешних чувств, во времени же имеются все предметы – и внешних чувств, и внутреннего чувства, так как представления и внешних чувств, и внутреннего чувства суть представления и в этом смысле все вместе принадлежат к внутреннему чувству. Точно так же, будем ли мы рассматривать свободу во внешнем или во внутреннем применении произвола, все равно ее законы как чистые практические законы разума для свободного произвола вообще должны одновременно быть внутренними определяющими основаниями этого произвола, хотя не всегда их можно рассматривать в такой связи.

* * *

Что естествознанию, которое имеет дело с предметами внешних чувств, нужны априорные принципы и что естествознанию, применяющемуся к отдельным данным опыта, т. е. физике, можно и даже необходимо предпосылать систему этих принципов под названием метафизического естествознания, мы уже указывали в другом месте. Но физика (по крайней мере, когда перед ней стоит задача избежать ошибочных положений) может по показаниям опыта принять какой-либо принцип как всеобщий, хотя этот последний, чтобы считаться всеобщим в строгом смысле этого слова, должен быть выведен из априорных оснований; подобно этому Ньютон принял принцип равенства действия и противодействия при воздействии тел друг на друга как принцип, основанный на опыте, и тем не менее распространил его на всю материальную природу. Химики идут еще дальше, полностью основывая на опыте свои самые общие законы соединения и разъединения различных материй их собственными силами, и тем не менее они настолько полагаются на всеобщность и необходимость этих законов, что при постановке основанных на них опытов ничуть не беспокоятся о выявлении ошибки.

Однако с нравственными законами дело обстоит иначе. Лишь в том случае, если они могут быть основаны априори и осознаны как необходимые, они имеют силу законов; даже понятия и суждения о нас самих и нашем поведении не означают ничего нравственного, если они содержат лишь то, что может быть познано из опыта; и если поддаются искушению взять что-то из этого источника в качестве морального основоположения, рискуют впасть в грубейшие и пагубнейшие ошибки.

Если бы учение о нравственности представляло собой всего лишь науку о счастье, то было бы нелепо искать для него априорные принципы. В самом деле, как бы правдоподобно ни звучало, что разум может еще до опыта постичь, какими средствами можно достигнуть длительного наслаждения радостями жизни, все, что об этом узнают априори, принято или как тавтология, или как нечто совершенно неосновательное. Только опыт может показать, что именно приносит нам радость. Одно лишь естественное стремление к утолению голода, половой инстинкт, стремление к покою, движению и (когда развиты наши природные склонности) к славе, к расширению нашего познания и т. п. могут каждому лишь на свой лад дать представление о том, в чем он должен *усматривать* радости жизни, только опыт может указать ему те средства, какими он должен их *добиваться*. Всё мнимо-априорное умничанье здесь, в сущности, не что иное, как опыт, возведенный путем индукции в степень всеобщности, которая (*secundum principia generalia, non universalia*) к тому же настолько жалка, что каждому приходится допускать бесконечно много исключений, чтобы делаемый им для себя выбор образа жизни приспособить к своим особым склонностям и своему особому восприятию удовольствий и чтобы в конце концов научиться на собственных ошибках или ошибках других.

Однако с учениями о нравственности дело обстоит иначе. Каждому, не принимая в расчет его склонностей, они повелевают, лишь потому и лишь поскольку он свободен и обладает практическим разумом. Законы этих учений усваиваются не посредством самонаблюдения и наблюдения животной природы в себе, не посредством наблюдения над ходом вещей относительно того, что происходит и как поступают (хотя немецкое слово *Sitten*, так же как латинское *mores*, означает лишь манеры и обращение), – нет, здесь разум предписывает, как поступать, хотя бы и не было еще для этого никакого примера; разум не принимает также в расчет выгоду, которая может для нас возникнуть в результате этих поступков и указать которую может, конечно, только опыт. В самом деле, хотя разум разрешает нам искать свою выгоду любыми доступными нам способами и хотя он, кроме того, опираясь на свидетельства опыта, может, по всей видимости, обещать нам при исполнении его велений, особенно когда сюда присоединяется благоразумие, в среднем большие выгоды, чем те, которые могли бы быть

извлечены при их нарушении, – дело обстоит все же не так, что на этом основывается авторитет его предписаний как *велений*; он пользуется ими (в качестве советов) лишь как противоядием соблазну противоположного, дабы заранее исправить ошибку пристрастия в практическом суждении и лишь тогда обеспечить этому суждению решающее значение соответственно весу априорных оснований чистого практического разума.

Если поэтому система априорного познания из одних только понятий называется *метафизикой*, то практическая философия, имеющая своим предметом свободу произвола, а не природу, предполагает метафизику нравов и нуждается в ней, т. е. *иметь* таковую есть даже *долг*, и каждый человек имеет ее в себе, хотя обычно в довольно туманном виде; в самом деле, как мог бы он без априорных принципов считать, что он имеет в себе всеобщее законодательство? Но как метафизика природы должна иметь принципы применения указанных высших всеобщих основоположений о природе вообще к предметам опыта, так и метафизику нравов нельзя оставлять без них, и мы часто должны будем брать в качестве объекта особую *природу* человека, которую можно познать только из опыта, дабы на этом примере *показать* последствия, вытекающие из всеобщих моральных принципов; однако это ничуть не умаляет чистоты этих принципов и не ставит под сомнение их априорное происхождение. – Таким образом, метафизика нравов не может основываться на антропологии, однако может быть применена к ней.

Соотносительным (Gegenstück) с метафизикой нравов, другим членом деления практической философии вообще была бы моральная антропология, которая, однако, содержала бы только учение о субъективных препятствующих и благоприятствующих условиях *исполнения* законов метафизики нравов в человеческой природе, учение о создании, распространении и укреплении моральных основоположений (в области воспитания, школьного обучения и народного просвещения) и другие подобные учения и предписания, основывающиеся на опыте; без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней; иначе рискуют ввести ложные или, по меньшей мере, снисходительные моральные законы, которые изображают недостижимым то, что не достигается именно потому только, что закон не был осознан и представлен во всей своей чистоте (а в ней и состоит его сила), или потому, что используются ненастоящие или корыстные побуждения к тому, что само по себе сообразно с долгом и хорошо, – мотивы, которые не оставляют места надежным моральным основоположениям; моральная антропология не должна стать ни руководством в суждении, ни дисциплиной духа в исполнении долга, предписания которого должен а priori давать единственно только чистый разум.

Что же касается главного деления, которому подчиняется только что приведенное, а именно деления философии на теоретическую и практическую, а также того, что эта последняя не может быть не чем иным, как моральной философией, – то об этом я уже высказался в другом месте (в «Критике способности суждения»). Все практическое, что должно быть возможным по законам природы (подлинная область искусства), согласно своему предписанию, целиком зависит от теории природы; только практическое по законам свободы может иметь принципы, не зависящие ни от какой теории; ведь за пределами определений природы нет никакой теории. Таким образом, под практической частью философии (рядом с ее теоретической частью) следует понимать не *технически практическое*, а только *морально практическое* учение; и если умение произвола, согласно законам свободы, в противоположность природе следовало бы назвать также *искусством*, то под этим должно было бы подразумеваться такое искусство, которое делает возможным систему свободы, подобную системе природы; поистине это было бы Божественное искусство, если бы мы были в состоянии при его помощи полностью выполнить то, что нам предписывает разум, и на деле осуществить его идею.

Понятие свободы

Понятие *свободы* – это чистое понятие разума, которое именно поэтому трансцендентно для теоретической философии, т. е. ему не может соответствовать ни один пример из возможного опыта; следовательно, оно не составляет предмет возможного для нас теоретического познания и имеет значение вовсе не как конститутивный, а только как регулятивный принцип, а именно как чисто негативный принцип спекулятивного разума; в практическом же применении разума оно доказывает свою реальность при помощи практических основоположений, которые в качестве законов доказывают причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий определения произвола (от чувственного вообще) и наличие в нас чистой воли, в которой берут свое начало нравственные понятия и законы.

На этом (с практической точки зрения) положительном понятии свободы основываются безусловные практические законы, носящие название *моральных*, которые в отношении нас, чей произвол подвержен чувственному воздействию и потому сам по себе не соответствует чистой воле, а часто противится ей, суть *императивы* (веления или запреты), и притом категорические (безусловные) императивы, чем они и отличаются от технических [императивов] (предписаний умения), повелевающих всегда лишь условно; согласно категорическим императивам, те или иные поступки *дозволены* или *не дозволены*, т. е. морально возможны или невозможны, а некоторые поступки или противоположные им поступки морально необходимы, т. е. обязательны; далее, для поступков из этого возникает понятие долга, соблюдение или нарушение которого связано, правда, с особым рода удовольствием или неудовольствием (вроде морального *чувства*), но это удовольствие или неудовольствие мы в практических законах разума вовсе не принимаем в расчет, так как оно касается не *основания* практических законов, а только субъективного *воздействия* в душе при определении нашего произвола с его помощью и может быть различным у различных субъектов (причем в силе или влиянии удовольствия объективно, т. е. в суждении разума, ничего не прибавляется и не убавляется).

Следующие понятия общи обоим частям метафизики нравов.

Обязательность – это необходимость свободного поступка, подчиненного категорическому императиву разума.

Императив – это практическое правило, благодаря которому сам по себе случайный поступок *делается* необходимым. Императив тем отличается от практического закона, что закон этот, правда, делает очевидным необходимость поступка, но не принимает во внимание, сам ли по себе внутренне необходимо присущ этот поступок действующему субъекту (скажем, какому-нибудь святому существу) или он (как у человека) случаен; ведь там, где имеется первое, императиву нет места. Итак, императив – это правило, представление о котором *делает* субъективно случайный поступок необходимым; стало быть, он представляет субъект как такой, который должен быть *принужден* (*nezessitiert*) к согласию с этим правилом. – Категорический (безусловный) императив – это такой императив, который мыслит и делает поступок необходимым не опосредствованно через представление о *цели*, к которой поступок может привести, а только через одно лишь представление о самом поступке (о его форме), следовательно, непосредственно как объективно необходимый поступок; такого рода императивы может привести в качестве примеров лишь то практическое учение, которое предписывает обязательность ([т. е.] учение о нравственности). Все другие императивы *технические*, и все они условны. Но причина возможности категорических императивов в том, что они не относятся ни к какому иному определению произвола (благодаря которому ему могло бы быть приписано намерение), кроме *свободы* произвола.

Дозволенный поступок (*licitum*) – это такой поступок, который не противоречит обязательности; и эта свобода, не ограниченная никаким противоположным императивом, называ-

ется правомочием (*facilitas moralis*). Отсюда само собой ясно, что такое *недозволенный поступок* (*illicitum*).

Долг – это поступок, который кто-то обязан совершить; следовательно, долг – это материя обязательности, и долг (в соответствии с поступком) может быть одним и тем же, хотя бы нас и могли обязать к нему различным образом.

Категорический императив, выражая обязательность в отношении определенных поступков, есть морально практический *закон*. А так как обязательность содержит в себе не только практическую необходимость (такую, подобную которой выражает закон вообще), но и *принуждение*, то такой императив есть или дозволяющий, или запрещающий закон, после того как совершение или неисполнение представляется как долг. Поступок, который не предписывается как веление и не запрещается, только *дозволен*, потому что в отношении его нет никакого закона, ограничивающего свободу (правомочие), и, следовательно, нет никакого долга. Такой поступок называется морально безразличным (*indiferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*). Можно задать вопрос: бывают ли подобные поступки, и если да, то нужен ли для того, чтобы кто-нибудь мог свободно, по своему усмотрению что-то делать или не делать, – нужен ли, кроме предписывающего закона (*lex praeceptiva*, *lex mandati*) и запрещающего закона (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*), еще закон дозволяющий (*lex permissiva*). Если бы такой закон существовал, то правомочие не всегда касалось бы безразличного поступка (*adiaphoron*), ведь для такого поступка, если рассматривать его с точки зрения нравственных законов, не требовалось бы никакого особого закона.

Действием называется поступок в том случае, если он подчинен законам обязательности и, следовательно, если субъект рассматривается в этой обязательности в соответствии со свободой его произвола. Действующее лицо рассматривается благодаря такому акту, как *причина* (*Urheber*) результата, и этот последний вместе с самим поступком может быть ему *вменен*, если до этого известен закон, по которому на него налагается какая-то обязательность.

Лицо – это тот субъект, чьи поступки могут быть ему *вменены*. *Моральная* личность, следовательно, – это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам (психологическая же личность – это лишь способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования); отсюда, далее, следует, что лицо подчинено только тем законам, которые оно (само или, по крайней мере, совместно с другими) для себя устанавливает.

Вещь – это предмет (*Ding*), которому ничто не может быть *вменено*. Поэтому любой объект свободного произвола, сам лишенный свободы, называется *вещью* (*res corporalis*).

Правым или *неправым* (*rectum* aut *minus rectum*) вообще будет действие, поскольку оно сообразно с долгом или противно долгу (*factum licitum* aut *illicitum*); при этом безразлично, каков сам долг по своему содержанию или происхождению. Действие, противное долгу, называется *нарушением* (*reatus*).

Непреднамеренное нарушение, которое, однако, может быть вменено, называется просто *провинностью* (*culpa*). *Преднамеренное* же нарушение (т. е. нарушение, связанное с сознанием того, что оно нарушение) называется *преступлением* (*dolus*). Правое по внешним законам называется *справедливым* (*iustum*), неправо – *несправедливым* (*inimustum*).

Столкновение одного долга с другим (*collisio officiorum* s. *obligationum*) было бы таким их взаимоотношением, вследствие которого один из них устранял бы (полностью или частично) другой. – Но так как долг и обязательность вообще суть понятия, выражающие объективную практическую *необходимость* определенных поступков, а два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми – если поступать согласно одному из них есть долг, то поступать согласно противоположному правилу не только долг, но даже *противно долгу*, – то *коллизия одного долга с другим* и коллизия обязанностей вообще немыслимы (*obligationes non colliduntur*). Но в субъекте и в правиле, которое он себе предписывает, могут

быть связаны два *основания* обязательности (*rationes obligandi*), одно из которых, однако, или другое может быть недостаточным для того, чтобы обязать (*rationes obligandi non obligantes*), и в этом случае одно из них не есть долг. – Если два таких основания сталкиваются, то практическая философия не утверждает, что более сильная обязательность одерживает верх (*fortior obligatio vincit*), а говорит, что побеждает более сильное *основание для вменения в обязанность* (*fortior obligandi ratio vincit*).

Вообще, законы обязывающие, для которых возможно внешнее законодательство, называются внешними законами (*leges externae*). Те из них, обязательность которых может быть познана разумом а priori без внешнего законодательства, суть внешние, но *естественные* законы; те из них, которые без действительного внешнего законодательства не обязывают, следовательно, без него не могут быть законами, называются *положительными* законами. Итак, можно мыслить внешнее законодательство, которое содержало бы исключительно положительные законы; но в этом случае им должен был бы предшествовать естественный закон, который обосновывал бы авторитет законодателя (т. е. правомочие обязывать других исключительно по своему произволу).

Категорический императив

Основоположение, делающее те или иные поступки долгом, есть практический закон. То правило действующего лица, которое оно по субъективным соображениям делает для самого себя принципом, называется его *максимой*; поэтому при одних и тех же законах максимы действующих лиц могут быть весьма различными.

Категорический императив, который вообще выражает лишь то, что есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона! – Следовательно, свои поступки ты должен сначала рассмотреть, исходя из субъективного основоположения; но значимо ли также объективно это основоположение – это ты можешь узнать лишь потому, что, так как твой разум испытывает его: можешь ли ты благодаря ему мыслить себя в то же время устанавливающим всеобщие законы, это основоположение может оказаться пригодным в качестве такого всеобщего законодательства.

Простота этого закона в сравнении с большими и многообразными требованиями, которые могут из него вытекать, равно как и уважение, которое он внушает, хотя он явно не содержит какого-нибудь мотива, сначала, конечно, должна казаться странной. Но когда, изумляясь способности нашего разума определять произвол одной лишь идеей пригодности какой-нибудь максимы для *всеобщности* практического закона, узнают, что именно только эти практические (моральные) законы обнаруживают одно свойство произвола, которое никакому спекулятивному разуму не удалось бы приобрести ни из априорных оснований, ни благодаря какому бы то ни было опыту, а если бы и удалось, то его возможность ничем не могла бы быть доказана теоретически, в то время как практические законы неопровержимо доказывают это свойство, а именно свободу, – тогда не будет казаться столь странным то, что эти законы подобно математическим постулатам суть *недоказуемые* и тем не менее *аподиктические* законы, и в то же время откроется перед ними обширное поле практических познаний, где для разума с этой идеей свободы, да и с любой другой из его идей сверхчувственного, в теории все необходимо должно оказаться совершенно недоступным. Соответствие поступка закону долга называется *законосообразностью* (*legalitas*), соответствие максимы поступка закону – *нравственностью* (*moralitas*) поступка. Но *максима* – это *субъективный* принцип действия, который сам субъект делает для себя правилом (как именно намерен он поступать). Основоположение же долга – это то, что разум повелевает субъекту (как он *должен* поступать) прямо, стало быть, объективно.

Итак, высшее основоположение учения о нравственности гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона. – Каждая максима, которая не пригодна для этого, противна морали.

Из воли исходят законы; из произвола – максимы; произвол в человеке есть свободный произвол; волю, которая имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной, потому что она имеет в виду не поступки, а непосредственно законодательство для максимы поступков (следовательно, имеет в виду сам практический разум); поэтому она безусловно необходима и сама не *способна* ни к какому принуждению. Следовательно, только *произвол* может быть назван *свободным*.

Нельзя, однако, как это пытались сделать некоторые, дать дефиницию свободы произвола как способности выбора совершать поступки в пользу или против закона (*libertas indifferentiae*), хотя произвол как *феномен* дает тому многочисленные примеры на опыте. В самом деле, свободу (в том виде, в каком она становится нам известна только через моральный закон) мы знаем лишь как *негативное* свойство в нас, а именно как свойство не быть *принуждаемым* к поступкам никакими чувственными определяющими основаниями. Но мы никак не можем *теоретически* предоставить свободу как *ноумен*, т. е. с точки зрения способности человека лишь как мыслящего существа, насколько оно может быть *принуждающим* в отношении чувственного произвола, стало быть, если рассматривать его по его положительному качеству. Мы можем постичь только то, что, [во-первых], хотя человек как чувственно воспринимаемое существо обнаруживает на опыте способность делать выбор не только *сообразно* с законом, но и *противно* ему, однако это не позволяет нам *определить* его свободу как свободу *умопостижаемого существа*, потому что явления не могут сделать понятным ни один сверхчувственный объект (а ведь именно таков свободный произвол); и что, [во-вторых], свободу нельзя усматривать в том, что разумный субъект может сделать выбор, противоречащий его (законодательствующему) разуму, хотя опыт довольно часто и показывает, что это случается (однако мы не можем постигнуть возможность этого). – Действительно, одно дело – соглашаться с каким-нибудь положением (опыта), нечто другое – делать его *принципом дефиниции* (понятия свободного произвола) и всеобщим признаком отличия (от *arbitrio bruto s. servo*), так как первое не утверждает, что [этот] признак *необходимо* относится к понятию, что, однако, требуется для второго. – Свобода по отношению к внутреннему законодательству разума есть, собственно, только способность; возможность отклониться от него есть отсутствие способности. Каким же образом можно объяснить первую из последнего? Это дефиниция, в которой к практическому понятию добавлено еще и *применение* его, как тому учит опыт, – дефиниция-помесь (*definitio hybrida*), представляющая понятие в ложном свете.

Закон (морально практический) – это положение, содержащее категорический императив (велеие). Тот, кто повелевает (*imperans*) через закон, есть *законодатель* (*legislator*). Он создатель (*auctor*) обязательности по закону, но не всегда он создатель закона. В последнем случае закон был бы положительным (случайным) и произвольным. Закон, который обязывает нас *a priori* и необходимо через наш собственный разум, может быть выражен и как исходящий от воли высшего законодателя, т. е. такого, который имеет только права и не имеет никаких обязанностей (стало быть, от Божественной воли), однако это означает лишь идею морального существа, воля которого для всех закон, хотя она и не мыслится создателем этого закона.

Вменение (*imputatio*) в моральном значении – это *суждение*, по которому кто-то рассматривается как виновник (*causa libera*) поступка, называющегося в этом случае *действием* (*factum*) и подчиняющегося законам; если это суждение влечет за собой также правовые последствия из этого действия, то оно вменение, имеющее правовую силу (*imputatio iudiciaria s. valida*), в других случаях оно будет лишь вменением, вытекающим из *суждения* (*imputatio diiudicatoria*). – То лицо (физическое или моральное), которое обладает правомочием производить вменение, имеющее правовую силу, называется *судьей* или же судом (*iudex s. forum*).

То, что человек делает сообразно с долгом *больше* того, к чему он может быть принужден законом, ставится в *заслугу* (meritum); то, что он делает только *соответственно* закону, и не больше, – это *исполнение долга* (debitum); наконец, то, что он делает *меньше* того, чего требует долг, есть моральная *провинность* (demeritum). Правовое следствие провинности есть *наказание* (poena); правовое следствие ставящегося в заслугу поступка есть *награда* (praemium), при условии что, будучи обещанной законом, эта награда была побудительной причиной; соответствие поведения долгу не имеет никакого правового следствия. – Добровольное *вознаграждение* (remuneratio repensio benefica) не находится ни в каком *правовом отношении* к поступку.

Хорошие или дурные последствия поступка, ставящегося в долг, равно как и последствия несовершенства поступка, ставящегося в заслугу, не могут быть вменены субъекту (modus imputationis tollens).

Хорошие последствия поступка, ставящегося в заслугу, равно как и дурные последствия неправомерного поступка, могут быть вменены субъекту (modus imputationis ponens).

Определение степени *вменяемости* (imputabilitas) поступков по величине препятствий, которые должны быть при этом преодолены, носит *субъективный характер*. – Чем больше естественные препятствия (чувственности), чем меньше моральное препятствие (долга), тем больше *хороший поступок* ставится в заслугу; например, если я выручаю из большой беды совершенно незнакомого человека, пожертвовав очень многим.

Напротив, чем меньше естественное препятствие и чем больше препятствие из оснований долга, тем больше вменяется нарушение (как провинность). – Поэтому душевное состояние субъекта – действовал ли он под влиянием аффекта или спокойно и обдуманно – не безразлично при вменении, и это различие имеет [свои] последствия.

Учение о добродетели

Если относительно какого-то предмета существует *философия* (система познания разумом из понятий), то для этой философии должна также существовать система чистых, независимых от всяких условий созерцания понятий разума, т. е. некая *метафизика*. – Возникает только вопрос: требуются ли для каждой *практической философии* как учения о долге, стало быть, и для *учения о добродетели* ли (этики), еще и *метафизические начала*, чтобы быть в состоянии излагать ее как истинную науку (систематически), а не только как нагромождение отдельно исследуемых учений (фрагментарно). – Необходимость таких метафизических начал для учения о праве не вызывает ни у кого сомнений, так как это учение независимо от всякой *цели* как материи произвола касается лишь *формального* в произволе, ограничиваемом во внешних отношениях согласно законам свободы. Учение о долге, следовательно, есть здесь лишь *учение о знании* (doctrina scientiae).

В этой философии (учении о добродетели) кажется противоречащим самой ее идее обращение к *метафизическим началам*, с тем чтобы очищенное от всего эмпирического (от всякого чувства) понятие долга сделать все же мотивом. В самом деле, какое же мы можем составить убедительное, обладающее геркулесовой силой понятие для преодоления порождающих пороки склонностей, если добродетель должна брать себе оружие из арсенала метафизики? Ведь метафизика – дело спекуляции, владеть которой могут немногие люди. Поэтому так смехотворны всякие учения о добродетели, излагаемые в аудиториях, с церковных кафедр и в популярных книгах, когда их разукрашивают метафизической мишурой. – Но из-за этого вовсе не бесполезно и не смешно исследовать первые основания учения о добродетели в сфере метафизики; ведь должен же кто-то как философ принять во внимание первые основания этого понятия долга; в противном случае нельзя было бы вообще ожидать ни достоверности, ни ясности в учении о добродетели. Полагаться в этом случае на то или иное *чувство*, которое мы из-за ожидаемого от него действия называем *моральным*, достаточно для школьного учителя, тре-

бующего разобраться в следующей задаче как пробном камне долга добродетели: «Если бы каждый в каждом случае сделал бы твою максиму всеобщим законом, то каким образом она бы согласовалась с самой собой?» Но если бы только чувство обязало нас принять это положение в качестве критерия, то долг диктовался бы нам не разумом и мы приняли бы нечто за долг инстинктивно, стало быть, вслепую.

В действительности же ни один моральный принцип не основывается на каком-либо *чувстве*, как воображают некоторые, а на деле есть не что иное, как смутно представляемая *метафизика*, заложенная от природы в разуме каждого человека; в этом легко может убедиться учитель, который пытается *сократически* – с помощью вопросов и ответов – обучить своего ученика императиву долга и его применению к моральной оценке своих поступков. – *Изложение* (техника) морального принципа вовсе не должно быть всякий раз метафизическим, а язык – схоластическим, если учитель не намерен сделать из своего ученика философа. Но *мысль* должна обращаться к началам метафизики, без которых нельзя ожидать никакой достоверности и чистоты и даже никакой движущей силы в учении о добродетели.

Если отпавляться от этого основоположения и начинать с патологического, или чисто эстетического, или даже морального *чувства* (субъективно практического вместо объективного), т. е. начинать с материи воли, с *цели*, а не с формы воли, т. е. с *закона*, чтобы исходя из этого определять обязанности, то мы, разумеется, не найдем никаких *метафизических начал* учения о добродетели, ибо чувство, чем бы оно ни возбуждалось, всегда *физическое*. – Но тогда учение о добродетели – в школах ли или в аудиториях – погибнет в зародыше. В самом деле, не безразлично, через какие мотивы как средства мы приходим к добродетели (к соблюдению всякого долга). – Итак, пусть *метафизика* вызовет отвращение у мнимых учителей мудрости, которые судят об учении о долге подобно *оракулам* и *гениям*, но для тех, кто провозглашает себя метафизиком, неприменный долг – даже в учении о добродетели обращаться к его метафизическим основоположениям и прежде всего самому учиться на них.

При этом нельзя не удивляться, как же до сих пор можно было, согласно объяснениям принципа долга, поскольку этот принцип выводится из чистого разума, сводить его к *учению о счастье*, но так, что для этого было придумано некое *моральное* счастье, независимое от эмпирических причин, что представляет собой противоречащую самой себе нелепость. – Всякий мыслящий человек, поборовший побуждения к пороку и осознавший, что он выполнил свой, подчас тягостный, долг, находится в состоянии душевного покоя и удовлетворенности, которое вполне можно назвать счастьем и в котором добродетель есть награда самой себя. – А *эвдемонист* говорит: это блаженство, это счастье и есть истинная побудительная причина того, почему человек поступает добродетельно. Не понятие долга *непосредственно* определяет волю человека, а лишь *посредством* видимого впереди счастья он побуждается к выполнению своего долга. – Ясно, однако, что так как он может ожидать этой награды за добродетель только от сознания исполненного долга, то это сознание должно предшествовать, т. е. он должен считать себя обязанным исполнить свой долг еще до того и без того, чтобы думать о том, что последствием соблюдения долга будет счастье. Таким образом, эвдемонист со своей *этиологией* вращается в *порочном кругу*. Действительно, он может надеяться быть *счастливым* (или внутренне блаженным) только в том случае, если он сознает соблюдение им своего долга, но побужден к соблюдению своего долга он может быть лишь тогда, когда предвидит, что благодаря этому он станет счастливым. – Но в этом умствовании кроется и *противоречие*. В самом деле, с одной стороны, он обязан соблюдать свой долг, не спрашивая еще, как это повлияет на его счастье, стало быть, из *моральных* оснований; с другой же стороны, он может нечто признать своим долгом только в том случае, если может рассчитывать на счастье, которое он обретет благодаря его исполнению, стало быть, по патологическому принципу, который прямо противоположен моральному основанию.

В другом месте (в «*Berlinische Monatsschrift*») мне удалось, как мне кажется, свести к простым терминам различие между *патологическим* и *моральным удовольствием*. А именно удовольствие, *которое* должно предшествовать соблюдению закона, чтобы поступать сообразно с законом, есть патологическое удовольствие, и поведение следует здесь естественному порядку; то удовольствие, *которому* предшествует закон, чтобы оно воспринималось, находится в *нравственном порядке*. – Когда это различие не соблюдается, когда за основоположение берется *эвдемония* (принцип счастья) вместо *элеутеромии* (принципа свободы внутреннего законодательства), то результат этого – *эвтаназия* (тихая смерть) всякой морали.

Причина этих заблуждений только следующая. Те, кто привык лишь к физиологическим объяснениям, не могут понять категорический императив, из которого повелительно вытекают эти законы; несмотря, однако, на это, они чувствуют себя неодолимо проникнутыми им. Неумение же *объяснить* то, что лежит целиком за пределами указанного порочного круга (*свободу* произвола), как бы ни возвышало душу превосходство человека, [состоящее в том], что он способен иметь такую *идею*, побуждает – из-за горделивых притязаний спекулятивного разума, считающего свою способность в других областях столь значительной, – союзников всемогущества теоретического разума как бы к всеобщему *призыву* противодействовать этой идее и таким образом теперь, а может быть еще длительное время, хотя в конце концов тщетно, оспаривать понятие моральной свободы и делать его по возможности сомнительным.

Понятие долга

В древние времена этика означала *учение о нравственности* вообще (*philosophia moralis*), которое также называли *учением о долге*. Позднее нашли благоразумным перенести это название на одну лишь часть учения о нравственности, а именно на учение о долге.

Понятие долга есть уже само по себе понятие о каком-то *принуждении* свободного произвола со стороны закона. Это принуждение может быть *внешним* принуждением или *самопринуждением*. Моральный императив провозглашает через свое категорическое суждение (безусловное долженствование) это принуждение, которое, таким образом, относится не к разумным существам вообще (среди которых могут быть и святые), а к *людям* как к разумным *естественным существам*, которые достаточно несвятые, чтобы у них могло возникнуть желание нарушить моральный закон, хотя они сами признают его авторитет и, даже когда они соблюдают его, делают это *неохотно* (борясь со своими склонностями), в чем, собственно, и состоит *принуждение*. – Но так как человек есть *свободное* (моральное) существо, то понятие долга не может содержать никакого иного принуждения, кроме *самопринуждения* (посредством одного лишь представления о законе), когда принимают в соображение внутреннее определение воли (мотивы), ибо только так становится возможным соединять *принуждение* (если бы оно даже было внешним) со свободой произвола, но в таком случае понятие долга будет этическим понятием.

Естественные побуждения, следовательно, содержат в душе человека *препятствия* исполнению долга и (отчасти значительные) противодействующие силы, и человек должен считать себя способным противоборствовать им и при помощи разума не в будущем, а именно теперь одолеть их (также мыслью), т. е. *уметь* делать то, что он *должен* делать согласно безусловному велению закона.

Способность и твердое намерение оказать сопротивление сильному, но несправедливому врагу есть *храбрость* (*fortitudo*), а в отношении врага нравственного образа мыслей *в нас* есть *добродетель* (*virtus, fortitudo moralis*). Следовательно, *учение о добродетели* есть общее учение о долге в той части, которая подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу.

Учение о праве имело дело только с *формальным* условием внешней свободы (благодаря согласию с самим собой, когда его максима становилась всеобщим законом), т. е. с *правом*.

Этика, напротив, дает нам еще некую *материю* (предмет свободного произвола); *цель* чистого разума, которая представляется также как объективно необходимая цель, т. е. как долг для человека. – В самом деле, так как чувственные склонности влекут к целям (как к материи произвола), которые могут быть противны долгу, то законодательствующий разум сможет противиться их влиянию не иначе, как опять-таки при помощи противоположной моральной цели, которая, следовательно, должна быть дана а priori независимо от склонности.

Цель есть предмет произвола (разумного существа), посредством представления о котором произвол определяется к действию для создания этого предмета. – Правда, я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы *иметь ту или иную цель*; лишь я сам могу *сделать* что-то своей целью. – Но то, что я обязан делать своей целью, – нечто, лежащее в понятиях практического разума, стало быть, иметь, помимо формального основания определения произвола (как его содержит право), еще и материальную цель, такую, которую можно было бы противопоставить цели, возникающей из чувственных побуждений, – это было бы понятием *цели*, которая *сама по себе есть долг*. Но учение о нем имело бы отношения не к учению о праве, а к этике, которая одна лишь содержит в своем понятии *самопринуждение* согласно моральным законам.

На этом основании этика может быть определена как система *целей* чистого практического разума. – Цель и долг составляют основу различия между двумя частями общего учения о нравственности. То обстоятельство, что этика содержит обязанности, для исполнения которых мы не можем быть (физически) принуждены другими, есть лишь следствие того, что она представляет собой учение о *целях*, так как *принуждение* к тому, чтобы иметь или ставить перед собой цель, противоречило бы самому себе.

Что этика есть *учение о добродетели* (*doctrina ofciorum virtutis*), следует из данной выше дефиниции, сопоставленной с обязанностью (*Verpflichtung*) добродетели, особенность которой мы только что показали. – Нет иного определения произвола, способного уже в силу своего понятия не поддаваться принуждению, даже *физическому*, со стороны *произвола других*, чем определение к *цели*. Другой может, правда, *принудить* меня *делать* то, что не составляет моей цели (а есть лишь средство для [достижения] цели другого), но он не может заставить меня сделать ее *моей целью*; и все же я не могу иметь какую-либо цель, если я не сделаю ее моей. Последнее противоречит самому себе: оно есть акт свободы, который вместе с тем несвободен. – Но ставить себе цель, которая в то же время есть долг, – это не противоречие: в таком случае я сам себя принуждаю, что вполне совместимо со свободой. – Но вопрос теперь в том, как возможна такого рода цель? Ведь возможности понятия вещи (что это понятие не противоречит самому себе) еще недостаточно для допущения возможности самой вещи (объективной реальности понятия).



Вид города Кенигсберга во времена Канта

* * *

Отношение цели к долгу можно мыслить двояко: или, исходя из цели, найти *максиму* сообразных с долгом поступков, или, наоборот, начиная с максимы, найти *цель*, которая есть в то же время долг. — *Учение о праве* идет по первому пути. Свободному произволу каждого предоставляется решить, какую цель он намерен поставить себе для своего поступка. Но максима произвола определена *a priori*, а именно что свобода совершающего поступки совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом.

Этика, однако, идет по противоположному пути. Ей нельзя исходить из целей, которые может ставить себе человек, и сообразно этому распоряжаться максимами, которые он должен принять, т. е. его долгом, ведь [иначе] это было бы эмпирическими основаниями максимы, которые не дают понятия долга, так как оно (категорическое долженствование) имеет свои корни только в чистом разуме; точно так же если взять максимы согласно указанным целям (которые все корыстны), то, собственно, и речи не может быть о каком-либо понятии долга. — Следовательно, в этике *понятие долга* должно вести к целям, а *максимы* в отношении целей, которые нам следует себе ставить, должны быть обоснованы согласно моральным основоположениям.

Не решая вопроса о том, что же это за цель, которая сама по себе есть долг, и как она возможна, здесь необходимо лишь показать, что такого рода долг называется долгом добродетели и почему он так называется.

Всякому долгу соответствует *некое* право, рассматриваемое как *правомочие* (*facultas moralis generatim*), но не всякому долгу соответствуют *права* другого (*facultas iuridica*) принуждать кого-то; называются они особо *правовыми обязанностями*. — Точно так же всякой этической *обязательности* соответствует понятие добродетели, но не всякий этический долг есть поэтому долг добродетели. Не будет этическим долг, который не имеет отношения ни к какой-нибудь цели (материи, объекту произвола), ни к *формальному* в нравственном определении воли (например, что сообразный с долгом поступок должен быть совершен также *из чувства долга*). Только *цель, которая есть в то же время долг*, может быть названа *долгом добродетели*. Поэтому имеется не один такой долг, а множество (имеются и различные добродетели);

относительно же долга можно мыслить лишь один добродетельный образ мыслей, но действительный для всех поступков.

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.