ПОЛІС

Электронная библиотека
Гражданское общество в России

И. Кант

Метафизика нравов

Введение в учение о добродетели

Электронный ресурс

URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Kant.Metaphisika_4.pdf

Текст произведения используется
в научных, учебных и культурных целях
(Ст.1274 ГК РФ)

URL:http://www.civisbook.ru

Иммануил Кант

Метафизика нравов

Часть вторая
Метафизические начала учения о добродетели

Предисловие

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 (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).

Именно поэтому знаток практической философии не есть практический философ. Практический философ тот, который принципом своих поступков делает конечную цель разума, связывая с ней также и необходимое для этого знание, которое, будучи направлено на образ

действий, имеет дело только с долгом добродетели, и ему незачем прясть тончайшие нити метафизики, когда оно не касается правового долга, ибо только в последнем случае на весах справедливости по принципу равенства действия и противодействия должны быть с математической точностью определены мое и твое.

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 порок 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, требующего 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 отправляться 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 доброму намерению (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, непременный 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 ввдемонист 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 удовольствием23. 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 эедемония (принцип счастья) вместо элевтерономии (принципа свободы внутреннего законодательства), то результат этого — эвтанасия (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.

Введение в учение о добродетели

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, который не подчинен внешним законам (это учение немцы предпочитают называть учением о добродетели); так что теперь система общего учения о долге делится на учение о праве (lus), которое имеет дело с внешними законами, и на учение о добродетели (Ethica), которое с ними дела не имеет. Пока этого достаточно.

I. Рассмотрение понятия учения о добродетели

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 несвяты, 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 (fortitude), а в отношении врага нравственного образа мыслей в нас есть добродетель (virtus, fortitude moralis). Следовательно, учение о добродетели есть общее учение о долге в той части, которая подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу.

Тем не менее, однако, человек в то же время считает себя как моральное существо — когда он рассматривает себя объективно, к чему он определен практическим разумом (с точки зрения человечества в его собственном лице),— достаточно святым, чтобы неохотно нарушать внутренний закон; ведь нет такого нечестивого человека, который, нарушая этот закон, не ощущал бы в себе сопротивления и не чувствовал бы отвращения к себе, при котором он должен принуждать самого себя.— Что человек на таком распутье (где легенда поставила Геракла между добродетелью и наслаждением) охотнее подчиняется склонности, чем закону,— это явление объяснить невозможно, так как то, что происходит, мы можем объяснить, только выводя его из некоторой причины по законам природы; но при этом мы не могли бы мыслить произвол свободным.— Это взаимно противоположное самояринуждение и его неотвратимость позволяют нам, однако, познавать непостижимое свойство самой свободы.

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 officiorum 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 не свободен.— 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).

II. Рассмотрение понятия цели, которая есть в то же время долг

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

Чем меньше человек может быть принужден физически и чем больше, наоборот, он может быть принужден морально (одним лишь представлением о долге), тем он свободнее.— Например, если человек, достаточно решительный и твердый, не отказывается от задуманного им

развлечения, какие бы вредные последствия этого ему ни рисовали, но при мысли о том, что он в таком случае не выполнит какой-то служебный долг или не сможет позаботиться о больном отце, без колебаний оставит свое намерение, хотя и весьма неохотно, то именно тем он доказывает в высшей степени свою свободу, что не может противостоять голосу долга.

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.

Долг добродетели и правовой долг отличаются друг от друга тем, что для последнего морально возможно внешнее принуждение, первый же покоится только на свободном самопринуждении.— Для конечных святых существ (которые никогда не могут соблазниться нарушением долга) нет

учения о добродетели, для них есть лишь учение о нравственности, которое есть автономия практического разума, в то время как первое есть также автократия практического разума, т. е. содержит если не непосредственно воспринимаемое, то все же правильно выведенное из нравственного категорического императива сознание способности справляться со своими не повинующимися закону склонностями, так что человеческая моральность на своей высшей ступени может быть не более как добродетелью, даже если бы она была совершенно чистой (полностью свободной от влияния всех чуждых долгу мотивов), ибо тогда она как идеал (которому должно постоянно приближаться) обычно персонифицируется поэтически под именем мудреца.

Добродетель нельзя также определять и оценивать просто как навык (как это говорится в удостоенном награды сочинении пастора Кохиуса24) и приобретенную длительным упражнением привычку к морально добрым поступкам. В самом деле, если добродетель не есть результат воздействия обдуманных, твердых и все более чистых основоположений, то она, как и любой другой механизм технически практического разума, не вооружена ни на все случаи, ни для достаточного предохранения себя от изменений, которые могут быгь вызваны новыми соблазнами.

Примечание

Добродетели = + б противопоставлена негативная недобродетель (моральная слабость) = О как логическое противоречие (contra dictorie oppositum), а порок = — б как противоположность (contrarie s. realiter oppositum)25, и поэтому спрашивать: не нужно ли больше душевной силы для большого преступления, чем даже для большой добродетели, не только бесполезно, но и непристойно. Ведь под силой души мы понимаем твердость намерения человека как существа, наделенного свободой, стало быть поскольку он владеет собой (в здравом рассудке), т. е. поскольку он в здоровом состоянии. Большие же преступления суть пароксизмы, от которых здоровые душой люди содрогаются. Вопрос поэтому сводится к следующему: может ли человек в приступе ярости иметь больше физических сил, чем тогда, когда он в здравом рассудке? С этим можно согласиться, не приписывая ему поэтому больше душевных сил, если под душой понимать жизненный принцип человека в свободном проявлении своих сил. В самом деле, поскольку большие преступления имеют свою причину в силе ослабляющих разум склонностей, что вовсе не доказывает

наличия душевных сил, этот вопрос был бы аналогичен другому: может ли человек в приступе болезни проявлять больше силы, чем в здоровом состоянии,— вопрос, на который можно прямо ответить отрицательно, так как отсутствие здоровья, состоящего в равновесии всех телесных сил человека, есть ослабление в системе этих сил, лишь исходя из которой можно судить об абсолютном здоровье.

III. На каком основании мыслят себе цель, которая есть в то же время долг

Цель есть такой предмет свободного произвола, представление о котором определяет этот произвол к поступку, благодаря которому предмет создается. Следовательно, каждый поступок имеет свою цель, и так как никто не может иметь какую-то цель, не делая самого предмета своего произвола целью, то иметь цель поступков есть акт свободы совершающего поступки субъекта, а не действие природы. Но так как этот акт, определяющий цель, есть практический принцип, который предписывает не средства (стало быть, он не обусловлен), а самое цель (следовательно, он безусловен), то этот принцип есть категорический императив чистого практического разума, стало быть такой, который связывает понятие долга с понятием цели вообще.

А такая цель и соответствующий ей категорический императив должны существовать. В самом деле, так как бывают свободные поступки, то должны быть и цели, на которые как на объект должны быть направлены эти поступки. Однако среди этих целей должны быть и такие, которые суть в то же время (т. е. по своему понятию) долг.— Действительно, если бы не было таких целей, то, поскольку не бывает бесцельных поступков, все цели оказались бы для практического разума всегда лишь средствами для других целей и категорический императив был бы невозможен, а это уничтожает всякое учение о нравственности.

Здесь, следовательно, идет речь не о целях, которые человек ставит себе под влиянием чувственных побуждений своей природы, а о таких предметах свободного, подчиненного своим законам произвола, которые человек должен делать своей целью. Первые можно назвать техническим (субъективным), собственно прагматическим, учением о цели, содержащим правило благоразумия в выборе целей, вторые же — моральным (объективным) учением о цели; такое различение здесь, однако, излишне, так как учение о нравственности уже по своему

понятию ясно отличается от учения о природе (здесь — от антропологии); последнее покоится на эмпирических принципах, моральное же учение о цели, в котором трактуется о долге, покоится на принципах, данных a priori в чистом практическом разуме.

IV. Какие цели суть в то же время долг?

Таковы: собственное совершенство и чужое счастье. Их нельзя заменять друг другом, равно как нельзя, с одной стороны, собственное счастье и, с другой — совершенство другого делать целями, которые сами по себе были бы долгом одного и того же лица.

Действительно, собственное счастье есть цель, которую хотя и имеют все люди (в силу побуждений их природы), но никогда нельзя рассматривать как долг, не впадая в противоречие с самим собой. То, что каждый неизбежно уже сам желает, не подпадает под понятие о долге', ведь долг — это принуждение к неохотно принятой цели. Поэтому было бы противоречием сказать: человек обязан всеми силами содействовать собственному счастью.

Точно так же противоречиво ставить себе целью совершенство другого и считать себя обязанным содействовать этому. В самом деле, совершенство другого человека как лица состоит именно в том, что он сам способен ставить себе цель по своим собственным представлениям о долге; поэтому противоречиво требовать (сделать моим долгом), чтобы я сделал то, что может сделать только другой человек сам.

V. Объяснение этих двух понятий

A. Собственное совершенство

Слово совершенство часто толкуется ложно. Иногда оно понимается как принадлежащее трансцендентальной философии понятие целокупности многообразного, которое, взятое в целом, составляет вещь, а [иногда] также как принадлежащее телеологии понятие, которое означает согласие свойств вещи с некоей целью. В первом значении совершенство можно было бы назвать количественным (материальным), во втором — качественным (формальным). Первое может быть только единственным (ведь целокупность присущего одной вещи одна).

Качественных же совершенств в одной и той же вещи может быть несколько. Об этом совершенстве, собственно, и будет идти здесь речь.

Когда о совершенстве, присущем человеку вообще (собственно человечеству), говорят, что делать его своей целью есть сам по себе долг, то это совершенство необходимо усмотреть в том, что может быть результатом действия человека, а не в том, что есть просто дар, которым человек обязан природе; ведь иначе оно не было бы долгом. Следовательно, совершенство может быть не чем иным, как культурой способности человека (или культурой природных задатков), в которой рассудок как способность [давать] понятия, стало быть и понятия, касающиеся долга, есть высшая способность, но в то же время и культурой воли (нравственного образа мыслей) для удовлетворения всякого долга. 1. Долг человека собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (quoad actum), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить себе цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять свои ошибки; и это не совет технически практического разума для иных его намерений (умения), а безусловное предписание морально практического разума, который делает эту цель для него долгом, дабы он был достоин человеческого, которое есть в нем. 2. Поднять культуру своей воли до самого чистого добродетельного образа мыслей, когда закон становится также мотивом его сообразных с долгом поступков, и повиноваться закону из чувства долга — это есть внутреннее морально практическое совершенство, которое, будучи чувством действия, оказываемого законодательствующей в нем волей на способность поступать согласно ей, называется моральным чувством, как бы особым чувством (sensus moralis), которое часто, правда, ложно толкуется (missbraucht) как мистическое, как если бы оно (подобно гению Сократа26) предшествовало разуму или вообще могло бы обойтись без его суждения, но все же есть нравственное совершенство — делать своей каждую отдельную цель, которая есть в то же время долг«

В. Счастье другого

Человеческой природе неотъемлемо присуще желать себе счастья и искать его, т. е. удовлетворенность своим состоянием, если есть уверенность, что это состояние будет продолжаться. Но именно поэтому

оно не цель, которая есть в то же время долг.— Так как некоторые проводят различие между моральным и физическим счастьем (из которых первое состоит в удовлетворенности собой как лицом и своим нравственным поведением, следовательно, тем, что делают, второе же — в удовлетворенности тем, чем нас одарила природа, стало быть тем, что мы вкушаем как дар другого),— то, не исследуя здесь ложного толкования слова (которое уже содержит в себе противоречие), необходимо заметить, что первый способ восприятия относится исключительно к предыдущей рубрике, а именно к рубрике совершенства.— В самом деле, тот, кто должен чувствовать себя счастливым в одном лишь сознании своей порядочности, уже обладает тем совершенством, которое в предыдущей рубрике было определено как цель, которая есть в то же время долг.

Поэтому если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье других людей, чью (дозволенную) цель я тем самым делаю также и моей. Пусть люди сами судят о том, что составляет счастье для них; но и я вправе отвергать кое-что из того, что они считают своим счастьем, а я таковым не считаю, если они к тому же не имеют права требовать этого от меня как своего. Противопоставлять же указанной цели некую воображаемую обязательность того, что я должен также позаботиться о своем собственном (физическом) счастье и сделать таким образом долгом (объективной целью) мою естественную и чисто субъективную цель, есть лишь мнимое, многократно приводимое возражение против произведенного выше деления обязанностей (№ IV) и требует разъяснения.

Неприятности, боль и недостатки — большое искушение нарушить свой долг. Достаток, сила, здоровье и благополучие вообще, противостоящие [внешнему] влиянию, также могут как будто'бы рассматриваться как цели, которые суть в то же время долг, а именно содействовать собственному счастью, а не стремиться лишь к счастью других.— Однако в таком случае это не цель, а нравственность субъекта, и устранение препятствий к этому есть лишь дозволенное средство, так как никто другой не имеет права требовать от меня пожертвовать моей не неморальной целью. Стремиться к достатку для себя непосредственно не есть долг; но косвенно это, пожалуй, может быть долгом, например отвратить бедность как сильное искушение предаться порокам. Но в таком случае это не мое счастье, а моя нравственность, сохранять нерушимость которой есть моя цель и в то же время мой долг.

VI. Этика дает законы не для поступков (ибо это делает lus), а лишь для максим поступков

Понятие долга имеет непосредственное отношение к закону (хотя бы я и отвлекался от всякой цели как материи закона); ведь на это уже указывает формальный принцип долга в категорическом императиве: «Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом». Разница лишь в том, что в этике закон мыслится как закон твоей собственной воли, а не воли вообще, которая могла бы быть и волей других, и в таком случае мы имели бы правовой долг, который не принадлежит к области этики.— Максимы здесь рассматриваются как такие субъективные основоположения, которые только пригодны для всеобщего законодательства, а это лишь негативный принцип (не противоречить закону).— Но каким образом в таком случае может существовать закон для максимы поступков?

Только относящееся к этике понятие цели, которая есть в то же время долг, обосновывает закон для максим поступков, так как субъективная цель (которую имеет каждый) подчинена объективной цели (к которой должен стремиться каждый). Императив: «Ты должен ставить себе целью то или это (например, счастье других)» — касается материи произвола (объекта). Но так как никакой свободный поступок невозможен, если совершающий этот поступок не преследовал при этом также какую-нибудь цель (как материю произвола), то максима поступков как средств для [достижения] целей должна содержать только условие пригодности для возможного всеобщего законодательства, если имеется цель, которая есть в то же время долг; между тем цель, которая есть в то же время долг, может сделать законом обладание такой максимой, поскольку для максимы достаточно уже одной лишь возможности быть в согласии со всеобщим законодательством.

В самом деле, максимы поступков могут быть произвольными и подчиняются лишь ограничивающему условию способности к всеобщему законодательству как к формальному принципу поступков. Но закон устраняет произвольное в поступках и этим он отличается от всякой рекомендации (когда требуется лишь знать наиболее подходящие средства для [достижения] той или иной цели).

VII. Обязательность этического долга есть обязательность в широком смысле, правового же долга — в узком смысле

Это положение вытекает из предыдущего; в самом деле, если закон может предписывать только максиму поступков, а не сами поступки, то это показывает, что он оставляет произволу некоторый простор (latitude) для соблюдения [закона], т. е. не может точно определять, как и насколько должно посредством поступка достигнуть цели, которая есть в то же время долг.— Однако под долгом в широком смысле подразумевается не разрешение на исключения из максимы поступков, а только разрешение на ограничение одной максимы долга другой (например, [ограничение] общей любви к ближнему любовью к родителям), благодаря чему на деле расширяется поле деятельности добродетели (Tugendpraxis).— Чем шире долг, тем менее совершенна обязательность человека к поступку; но, чем больше человек приближает максиму соблюдения долга (в своем образе мыслей) к долгу в узком смысле (праву), тем более совершенен его добродетельный поступок.

Несовершенный долг есть, следовательно, лишь долг добродетели. Исполнение его есть заслуга (meritum) = + а, но нарушение его не есть тотчас же поерешение (demeritum) =—а, а есть лишь моральное недостоинство=0, кроме того случая, когда принципом для субъекта становится неподчинение долгу. Только твердость намерения в первом случае называется, собственно, добродетелью (virtus), слабость же во втором — не столько пороком (vitium), сколько просто недобродетелью, отсутствием моральной твердости (defectus moralis) (как слово Tugend происходит от taugen, так и слово Untugend— от zu nichts taugen). Любой противный долгу поступок называется нарушением (peccatum); преднамеренное же нарушение, ставшее принципом, и есть, собственно говоря, то, что называют пороком (vitium).

Хотя согласованность поступков с правом ([стремление] быть человеком, действующим по праву) не следует ставить в заслугу, но согласованность максимы таких поступков как долга, т. е. уважение к праву, следует ставить в заслугу. В самом деле, в этом случае человек делает своей целью право человечества или же право людей и тем самым расширяет свое понятие долга за пределы понятия обязательности (officium debiti); другой, исходя из своего права, может, конечно, потребовать от меня сообразных с законом поступков, но он не может потребовать, чтобы закон в то же время содержал и побуждение к

поступкам. Так обстоит дело и со всеобщим этическим велением: «Поступай сообразно с долгом из чувства долга».Утверждать в себе и возбуждать такой образ мыслей так же похвально, как и предыдущее, ибо он выходит за рамки основанного на долге закона поступков и в то же время делает закон сам по себе также мотивом.

Но именно поэтому и такого рода долг должен быть причислен к обязательности в широком смысле, в отношении которой имеет место субъективный принцип его этического вознаграждения (а именно для того, чтобы максимально приблизить ее к понятию обязательности в узком смысле), [т. е. принцип] восприимчивости к долгу согласно закону добродетели, а именно принцип] морального удовольствия, которое выходит за пределы удовлетворенности самим собой (она может быть только негативной) и о котором говорят, что добродетель в сознании есть награда самой себя.

Если эта заслуга есть заслуга человека перед другими людьми в содействии их естественной цели, признанной в качестве таковой всеми другими людьми (делать их счастье своим собственным), то такую заслугу можно было бы назвать приятной заслугой; осознание ее порождает моральное наслаждение, вкушая которое люди склонны в упоении отдаваться разделенной радости; между тем как неприятная заслуга в содействии истинному благу других людей, даже если они этого не признают благом (в смысле непризнательного, неблагодарного), вызывает обычно не такую реакцию, а лишь удовлетворенность самим собой, хотя в последнем случае заслуга была бы большей.

VIII. Объяснение долга добродетели как долга в широком смысле

1. Собственное совершенство как цель, которая есть в то же время долг

а) Физическое совершенство, т. е. культура всех вообще способностей для содействия поставленной разумом цели. Что это долг, стало быть пель сама по себе, и что в основе этого развития лежит не обусловленный (прагматический), а безусловный (моральный) императив и в том случае, если не принимается во внимание выгода, которую оно нам дает, видно из следующего. Способность вообще ставить себе цель характерна для человека (в отличие от животного). Следовательно, с

целью человечества в нашем собственном лице связана также и разумная воля, стало быть, и долг — вообще иметь заслугу перед человечеством через культуру, приобрести способность (или содействовать ей) для осуществления всевозможных целей, поскольку такая способность имеется у человека, т. е. долг культивировать первоначальные (rohe) задатки своей природы, только благодаря чему животное и становится человеком; стало быть, [это] долг сам по себе.

Только этот долг чисто этичен, т. е. имеет обязательность в широком смысле. Ни один принцип разума определенно не предписывает, как далеко следует идти в развитии (в расширении или совершенствовании своей рассудочной способности, т. е. в знаниях или умении); к тому же различие в положении, в котором могут оказаться люди, делает выбор рода занятия для развития своего дарования весьма произвольным.— Таким образом, здесь нет закона разума для поступков, а есть закон разума только для максимы поступков, которая гласит: «Развивай свои душевные и телесные силы так, чтобы они были пригодны для всяких целей, которые могут появиться, не зная при этом, какие из них когда-нибудь станут твоими».

в) Культура моральности в нас. Величайшее моральное совершенство человека следующее: исполнять свой долг, и притом из чувства долга (чтобы закон был не только правилом, но и мотивом поступков).— Правда, на первый взгляд это кажется обязательностью в узком смысле и принципом долга с точностью и со строгостью закона предписывать каждому поступку не только легальность, но и моральность, т. е. образ мыслей; в действительности же закон и здесь предписывает искать только максиму поступка, а именно основание обязательства, не в чувственных побуждениях (выгода или ущерб), а исключительно в законе; стало быть, закон предписывает не сам поступок.— Действительно, человеку не дано проникать в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности. Часто слабость, которая отговаривает от совершения преступления из-за связанного с ним риска, принимается тем же человеком за добродетель (дающую понятие твердости), и как много людей хотели бы прожить всю свою жизнь, не совершая никаких проступков, и счастливы уже тем, что избежали многих искушений, но сколько было чистого морального содержания в их образе мыслей при каждом их действии, это им самим неведомо.

Следовательно, и долг давать оценку своим поступкам не по одной только легальности, но и по моральности (образу мыслей) также имеет лишь обязательность в широком смысле; закон предписывает не сам этот внутренний поступок в человеческой душе, а лишь максиму поступка— всеми силами С1ремиться к тому, чтобы мысль о долге была самим по себе достаточным мотивом для всех сообразных с долгом поступков.

2. Счастье другого как цель, которая есть в то же время долг

a) Физическое благо (Wohlfahrt). Благоволение может быть безгранично, так как при этом не обязательно что-то делать. Но труднее с благодеянием, особенно когда оно должно совершаться не из расположения (любви) к другому, а из чувства долга, когда жертвуют собой и своими интересами.— Что такого рода благотворение есть долг, следует из того, что так как наше себялюбие неотделимо от потребности быть также любимым (а в необходимых случаях получать помощь) другими, следовательно, мы делаем себя целью для других, а эта максима может не иначе как только благодаря пригодности ее в качестве всеобщего закона, а стало быть благодаря воле, обязать и нас сделать других своей целью,— то счастье других — цель, которая есть в то же время долг.

Но я должен пожертвовать частью своего блага в пользу другого, не надеясь на вознаграждение, так как это долг, а установить величину этой жертвы невозможно. Все зависит от того, как именно каждый ощущает свою истинную потребность, определение которой должно быть предоставлено каждому. Действительно содействовать счастью других, жертвуя своим собственным счастьем (своими истинными потребностями), было бы противоречащей себе максимой, если бы она сделалась всеобщим законом.— Следовательно, этот долг есть долг в широком смысле; у него есть простор для большего или меньшего действования, но границы его не поддаются точному определению.— Закон имеет силу только для максим, а не для определенных поступков.

b) Моральное благополучие других (salubritas moralis) также относится к счастью других, и содействовать ему наш долг, только долг негативный. Страдание, которое человек испытывает от угрызений совести, хотя и морально по своему происхождению, но по результату оно физическое, как и горе, страх и другие болезненные состояния. Не мой,

однако, долг, а дело другого предохранять себя от того, чтобы этот внутренний упрек коснулся его незаслуженно; но мой долг не делать ничего такого, что могло бы вследствие самой природы человека соблазнить его тем, что вызывало бы у него потом угрызения совести и что называется позором.— Однако нет определенных границ, внутри которых всегда держалась бы эта забота о моральной удовлетворенности других; вот почему только обязательность в широком смысле имеет эту заботу в своей основе.

IX. Что такое долг добродетели?

Добродетель есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга.— Всякая твердость узнается через те препятствия, которые она может преодолеть; для добродетели же такие препятствия — это естественные склонности, могущие прийти в столкновение с нравственным намерением, и так как сам человек ставит эти препятствия своим максимам, то добродетель есть не просто самопринуждение (ведь в таком случае одна природная склонность могла бы стремиться подавлять другую), а принуждение согласно принципу внутренней свободы, стало быть посредством одного лишь представления о своем долге согласно формальному закону долга.

Всякий долг содержит понятие принуждения со стороны закона; этический долг содержит такое принуждение, для которого возможно только внутреннее законодательство; правовой же долг содержит такое принуждение, для которого возможно также и внешнее законодательство. Следовательно, в том и другом содержится понятие принуждения, будь оно самопринуждение или принуждение со стороны другого; моральная способность самопринуждения может называться добродетелью, а поступок, исходящий из такого образа мыслей (из уважения к закону),— добродетельным (этическим) поступком, хотя закон формулирует правовой долг. В самом деле, именно учение о добродетели предписывает свято соблюдать право человека.

Но если совершение какого-то действия есть добродетель, то оно вовсе еще не настоящий долг добродетели. Это действие может касаться лишь формального в максиме, долг же добродетели имеет в виду материю максимы, а именно цель, которая в то же время мыслится как долг.— Но так как этическая обязательность к целям, которых может быть много, есть обязательность в широком смысле, поскольку она содержит лишь

закон для максимы поступков, а цель есть материя (объект) произвола, то ввиду многообразия законосообразных целей имеются и различные обязанности, каждая из которых называется долгом добродетели (officium honestatis); и называются они так именно потому, что подчинены лишь свободному самопринуждению, а не принуждению со стороны других и определяют цель, которая есть в то же время долг.

Добродетель как покоящееся на твердом образе мыслей согласие воли со всяким долгом [всегда] лишь одна и та же подобно всему формальному. Но в отношении цели поступков, которая есть в то же время долг, т. е. в отношении того (материального), что должно сделать своей целью, бывает больше добродетелей, а обязательность к максиме этой цели называется долгом добродетели, которых, следовательно, множество.

Высший принцип учения о добродетели следующий: поступай согласно такой максиме целей, иметь которую может быть для каждого всеобщим законом.— Согласно этому принципу, человек есть цель как для самого себя, так и для других, но помимо того, что он не правомочен пользоваться только как средством ни самим собой, ни другими (при этом он, однако, может быть безразличным к ним), сделать человека вообще своей целью есть сам по себе его долг.

Это основоположение учения о добродетели, как категорический императив, не допускает никакого доказательства, но допускает дедукцию из чистого практического разума.— То, что в отношении людей к себе и другим может стать целью, есть цель чистого практического разума, ибо он вообще способен [ставить] цели, и быть безразличным к этим целям, т. е. не быть заинтересованным в них, есть, следовательно, противоречие, так как чистый практический разум не определял бы в таком случае и максимы к поступкам (ибо последние всегда содержат какую-нибудь цель), стало быть, он не был бы практическим разумом. Чистый разум, однако, может a priori предписывать цели, лишь поскольку он провозглашает их в то же время долгом; в таком случае долг называется долгом добродетели.

X. Высший принцип учения о праве был аналитическим; высший принцип учения о добродетели синтетический

Из закона противоречия ясно, что внешнее принуждение, поскольку оно противодействие препятствию согласующейся со

всеобщими законами внешней свободе (препятствие препятствию свободе), вообще совместимо с целями, и, для того чтобы усмотреть понятие свободы, мне нет надобности выйти за его пределы; цель, которую имеет каждый, может быть какой угодно.— Следовательно, высший принцип права есть положение аналитическое.

Принцип же учения о добродетели выходит за пределы понятия свободы и в соответствии со всеобщими законами связывает с ним еще некоторую цель, которую он делает долгом. Следовательно, этот принцип синтетический.— Возможность его содержится в дедукции (§ IX).

Это расширение понятия долга за пределы понятия внешней свободы и ограничения ее чисто формальным элементом] ее полного согласия, когда дана внутренняя свобода вместо принуждения извне, [т. е.] способность самопринуждения, и притом не посредством склонностей других, а чистым практическим разумом (который пренебрегает всем этим опосредствованием), заключается в том — и этим он выше правового долга,— что благодаря ему ставятся цели, от которых право вообще отвлекается.— В моральном императиве и в необходимом предположении свободы для него закон, способность (соблюдать его) и определяющая максиму воля составляют все элементы, образующие понятие правового долга. Но в императиве, предписывающем долг добродетели, к понятию самопринуждения прибавляется еще и понятие некоторой цели, не той цели, какую мы имеем, а той, какую мы должны иметь, какую, следовательно, содержит в себе чистый практический разум, высшая, безусловная цель которого (она, однако, все еще есть долг) усматривается в том, что добродетель есть цель самой себя и, если она имеет заслугу перед людьми, также вознаграждение самой себя. При этом добродетель как идеал столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей самое святость, которая никогда не поддается искушению нарушить [закон] *; тем не менее это заблуждение, так как, поскольку мы не располагаем никакой иной мерой для [определения] степени твердости, кроме величины препятствия (таковы в нас склонности), которые должны быть преодолены, мы ошибочно принимаем субъективные условия оценки величины за объективные условия величины самой по себе. Однако в сопоставлении с человеческими целями, имеющими в совокупности препятствия, которые должны быть преодолены, верно, что ценность самой добродетели как цели самой себя далеко превосходит ценность всего полезного и всех эмпирических целей и выгод, даже если они имеют своим следствием добродетель.

Вполне можно сказать: человеку вменяется в обязанность добродетель (как моральная твердость). В самом деле, хотя способность (facultas) преодоления всех чувственно противодействующих побуждений ради его свободы непременно можно и должно предположить, тем не менее эта способность как твердость (robur) есть нечто такое, что должно быть приобретено, благодаря тому что моральный мотив (представление о законе) возвышается через рассмотрение (contemplatione) значимости закона чистого разума в нас, но в то же время и при помощи упражнения (exercitio).

XII. Предварительные эстетические понятия восприимчивости души к понятиям долга вообще

Есть моральные свойства, при отсутствии которых не может быть и никакого долга приобрести их. Таковы моральное чувство, совесть, любовь к ближнему и уважение к самому себе (самоуважение); обладать ими человек не обязан, так как они лежат в основе как субъективные условия восприимчивости к понятию долга, а не как объективные условия моральности. Они все эстетические свойства и предшествующие, но естественные душевные задатки (praedispositio), на которые оказывают воздействие понятия долга; нельзя считать долгом иметь эти задатки: каждый имеет их, и лишь поэтому ему можно [что-то] ставить в обязанность.— Сознание долга не эмпирического происхождения; оно может следовать за тем или иным сознанием морального закона как воздействие его на душу.

a. Моральное чувство

Моральное чувство есть восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь из сознания соответствия или противоречия нашего поступка с законом долга. Всякое определение произвола идет от представления о возможном поступке через чувство удовольствия или неудовольствия, [вызываемое] заинтересованностью в нем или в его результате, к действию; здесь эстетическое состояние (воздействия, оказываемого на внутреннее чувство) есть или патологическое, или моральное чувство.— Первое — это чувство, которое предшествует

представлению о законе, последнее — чувство, которое может следовать только за ним.

Не может быть долгом обладание моральным чувством или приобретение его, так как всякое сознание обязательности кладет в основу это чувство, чтобы осознать содержащееся в понятии долга принуждение; каждый человек (как моральное существо) обладает этим чувством первоначально; обязательность может лишь иметь в виду культивирование этого чувства и усиление его даже через удивление по поводу его непостижимого происхождения, что бывает, когда показывают, как это чувство, обособленное от всякого патологического возбуждения и в своей чистоте, больше всего вызывается одним лишь представлением разума.

Неуместно называть это чувство моральным осмыслением (Sinn), так как под словом Sinn обычно понимают теоретическую, направленную на тот или иной предмет способность восприятия; моральное же чувство (Gefьhl) (так же как удовольствие и неудовольствие вообще) есть нечто чисто субъективное, не дающее никакого знания.— Нет человека без всякого морального чувства, ибо при полной невосприимчивости к этому ощущению он был бы нравственно мертвым, и если бы (употребляя язык медицины) нравственная жизненная сила не могла воздействовать на это чувство никаким возбуждением, то человеческое (как бы по химическим законам) превратилось бы просто в животное и невозвратимо смешалось бы с массой других существ природы.— Мы так же мало обладаем особой способностью восприятия (Sinn) (нравственно) доброго и злого, как и истины, хотя иногда так говорят; мы обладаем лишь восприимчивостью свободного произвола к побуждению его чистым практическим разумом (и его законом), а это и есть то, что мы называем моральным чувством.

b. О совести

Точно так же совесть не есть нечто приобретаемое, и не может быть долгом приобретение ее; каждый человек как нравственное существо имеет ее в себе изначально. Ставить [наличие] совести в обязанность означало бы иметь долгом долг. В самом деле, совесть — это практический разум, напоминающий человеку в каждом случае [применения] закона о его долге оправдать или осудить. Ее отношение, следовательно, есть не отношение к объекту, а отношение только к субъекту (воздействовать на моральное чувство череез его акт),

следовательно,'она неизбежный факт, но не обязанность или долг. Поэтому когда говорят: у этого человека нет совести, то этим хотят сказать, что он не обращает внимания на суждение ее. Ведь если бы у него действительно не было никакой совести, то он не мог бы ничего вменять себе как сообразное с долгом или в чем-то упрекать как в нарушающем долг, стало быть, он не мог бы даже мыслить для себя долгом иметь совесть.

Я не подразделяю здесь совесть на разные виды и отмечаю лишь то, что следует из только что сказанного, а именно что заблуждающаяся совесть — бессмыслица. В самом деле, в объективном суждении о том, есть ли нечто долг или нет, можно, конечно, иногда ошибиться; но в субъективном суждении о том, сопоставлял ли я это нечто с моим практическим (здесь — творящим суд) разумом для [применения] объективного суждения, я не могу ошибиться, ибо в таком случае я бы вообще практически [ни о чем] не судил и не было бы ни заблуждения, ни истины. Бессовестность не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждение ее. Но если кто-то сознает, что он поступил по совести, то в смысле виновности или невиновности от него уже большего требовать нельзя. Он лишь обязан уяснить себе свое понимание того, что есть или не есть долг; но когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить непроизвольно и неизбежно. Поступать по совести даже не может быть долгом, ибо тогда должна была бы существовать вторая совесть, дабы осознавать действие первой.

Долг здесь лишь следующее: культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства (стало быть, лишь косвенный долг).

с. О любви к человеку

Любовь есть дело ощущения, а не воления, и я могу любить не потому, что я хочу, и еще в меньшей мере — что я должен (быть принужденным любить); следовательно, доле любить — бессмыслица. Благоволение же (amor benevolentiae) как действование может быть подчинено закону долга. Однако часто бескорыстное благоволение к человеку также называют (хотя лишь в переносном смысле) любовью; более того, там, где речь идет не о счастье другого, а о полном и свободном подчинении всех своих целей целям другого (даже сверх-

человеческого) существа, говорят о любви, которая есть для нас в то же время долг. Но всякий долг есть принуждение, если даже оно самопринуждение согласно определенному закону. Но то, что делают по принуждению, делают не из любви.

Делать добро другим людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет, и этот долг ничуть не теряет своего значения, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное замечание, что наш род человеческий, увы, не годится к тому, чтобы мы могли признать его достойным особой любви, если мы узнаем его поближе.— Но ненависть к человеку всегда отвратительна, даже если она состоит лишь в полном прекращении общения с людьми (изолирующая мизантропия) без деятельной враждебности. Ведь благоволение всегда остается долгом даже по отношению к человеконенавистнику, которого, конечно, нельзя любить, но которому тем не менее можно делать добро.

Однако ненавидеть в человеке порок не есть ни долг, ни противное долгу, а есть лишь чувство отвращения к пороку, при этом ни воля на чувство, ни, наоборот, чувство на волю не оказывают никакого влияния. Делать добро есть долг. Кто часто делает добро и ему удается осуществлять свою благодетельную цель, приходит в конце концов к тому, что действительно любит того, кому он сделал добро. Поэтому когда говорят: полюби своего ближнего как самого себя, то это не значит, что ты должен непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать ему добро, а наоборот — делай своим ближним добро, и это благодеяние пробудит в тебе человеколюбие (как навык склонности к благодеянию вообще)!

Только любовь удовольствия (amor complacentiae) была бы, следовательно, прямой любовью. Но иметь своим долгом такую любовь (как удовольствие, непосредственно связанное с представлением о существовании предмета), т. е. быть принужденным испытывать удовольствие от чего-то, есть противоречие.

d. Об уважении

Уважение (reverentia) также есть нечто чисто субъективное; оно чувство особого рода, а не суждение о каком-то предмете, создать который или содействовать которому было бы долгом. Ведь уважение, рассматриваемое как долг, могло бы быть представлено только благодаря уважению, которое мы к нему испытываем. Иметь своим долгом

уважение обозначало бы иметь своим долгом Долг. Поэтому когда говорят: самоуважение — долг человека, то это неправильно; следует, наоборот, сказать, что закон в нем неизбежно заставляет его иметь уважение к своему собственному существу, и это чувство (особого рода) есть основание того или иного долга, т. е. тех или иных поступков, совместимых с долгом перед самим собой. Нельзя, однако, сказать: у него есть долг уважать себя; ведь он должен иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще мог мыслить себе долг.

XIII. Общие основоположения метафизики нравов при рассмотрении чистого учения о добродетели

Во-первых, для одного долга имеется только одноединственное основание обязательства, и если приводятся два или более оснований, то это явный признак того, что или вообще еще нет основательного доказательства, или речь идет не об одном долге, а о разных, которые принимают за один долг.

В самом деле, все моральные доказательства, если они философские, можно строить только посредством познания разумом из понятий,а не посредством конструирования понятий, как это делает математика. Математически конструированные понятия допускают множество доказательств одного и того же положения, так как в априорном созерцании может быть много определений природы объекта, которые ведут к одному и тому же основанию.— Если, например, для долга быть правдивым хотят строить доказательство сначала исходя из вреда, который причиняет другим ложь, а затем исходя из подлости лжеца и из нарушения уважения к самому себе, то в первом случае доказывался долг благоволения, а не правдивости, стало быть, не тот долг, который требовалось доказать, а другой.— Что касается большого числа доказательств одного и того же положения, чем иногда утешают себя, полагая, что множество доводов возмещает отсутствие основательности каждого довода, взятого в отдельности, то это весьма далекий от философии способ [доказательства], ибо он обнаруживает коварство и нечестность.— В самом деле, различные недостаточные основания, поставленные рядом, не прибавляют друг другу ни достоверности, ни даже правдоподобия. Как основание и следствие они должны продвигаться в одном ряду до достаточного основания и только таким

образом обрести доказательную силу.— И тем не менее это обычный прием искусства убеждать.

Во-вторых, различие между добродетелью и пороком следует искать не в степени соблюдения определенных максим, а лишь в их специфическом качестве (в отношении к закону); иными словами, хваленое основоположение (Аристотеля)28 о том, что добродетель есть нечто среднее между двумя пороками, ложно *. Допустим, что хорошее хозяйствование есть среднее между двумя пороками — расточительством и скупостью; в таком случае нельзя представить себе, что такое хозяйствование возникает как добродетель благодаря постепенному уменьшению первого из указанных

Обычные, классические по языку этические формулировки: medio tutissimus ibis; опта nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.29; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat etc.— содержат плоскую мудрость, не имеющую никаких определенных принципов; ведь кто же укажет мне это среднее между двумя крайностями? Скупость (как порок) отличается от бережливости (как добродетели) не тем, что бережливость заходит слишком далеко, а тем, что она имеет совершенно иной принцип (максиму), а именно цель ведения домашнего хозяйства видят не в пользовании своим состоянием, а лишь во владении им с отказом пользоваться им; точно так же порок расточительства следует искать не в чрезмерном пользовании своим достоянием, а в дурной максиме, делающей единственной целью потребление, не. обращая внимания на сохранение этого достояния.

Так же и на таком же основании никакой порок вообще нельзя объяснять осуществлением тех или иных намерений в большей степени, чем это целесообразно (e. g. prodigalitas est excessus in consumendis pibus), или в меньшей степени, чем подобает (e. g. avaritia est defectus etc.).^ Ведь этим степень не определяется, но именно по степени и можно установить, сообразно ли поведение с долгом или нет; так что это не может служить объяснением.

В-третьих, этический долг следует оценивать не по приписываемой человеку способности удовлетворять закон, а, наоборот, нравственную способность следует оценивать по закону, который предписывает категорически; следовательно, не по эмпирическому знанию, которое мы имеем о человеке, каков он есть, а по рациональному знанию о нем, каким он должен быть сообразно с идеей человечества. Эти три максимы

научного рассмотрения учения о добродетели противопоставлены древним апофтегмам:

1. Есть только одна добродетель и только один порок.

2. Добродетель есть соблюдение середины между противоположными пороками.

3. Добродетели (подобно благоразумию) должно учиться на опыте.

[XIIIa]О добродетели вообще

Добродетель означает моральную твердость воли. Но это еще не исчерпывает понятия [добродетели]; ведь такая твердость могла бы быть присуща и святому (сверхчеловеческому) существу, в котором нет препятствующего побуждения, противодействующего закону его воли, и которое, следовательно, все охотно делает сообразно с законом. Таким образом, доброде тель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон.— Сам разум или обладание им не есть долг (ведь иначе было бы обязательство к долгу), он предписывает и сопровождает свое веление посредством нравственного (возможного по законам внутренней свободы) принуждения; но для этого, так как это принуждение должно быть неодолимым, требуется твердость, степень которой мы можем определять только по величине препятствий, которые человек сам себе создает своими склонностями. Пороки, как порождение противного закону образа мыслей, суть чудовища, которые человек должен побороть, почему эта нравственная твердость, как храбрость (fortitude moralis), и составляет величайшую и единственную истинную боевую честь человека; она называется также подлинной, а именно практической, мудростью, ибо она делает своей [целью] конечную цель существования человека на земле.— Только обладая этой мудростью, человек может быть свободен, здоров, богат, король и т. д., и ему не может быть причинен ущерб ни случайно, ни судьбой, так как он владеет самим собой, а добродетельный не может утратить своей добродетели.

Все прославления, касающиеся идеала человечества в его моральном совершенстве, ничего не теряют в своей практической реальности из-за примеров противоположности того, что люди представляют собой теперь, чем они были и чем они, вероятно, станут в

будущем; антропология, возникающая из одних лишь опытных знаний, не может наносить никакого вреда антропономии, устанавливаемой безусловно законодательствующим разумом; и хотя добродетель (в отношении человека, а не закона) может иногда быть названа вменяемой в заслугу и достойной вознаграждения, но она сама по себе, поскольку она цель самой себя, должна рассматриваться как награда самой себя.

Добродетель, взятая во всем своем совершенстве, представляется, следовательно, не так, что человек обладает добродетелью, а так, как если бы добродетель обладала человеком, ибо в первом случае это выглядело бы так, как если бы у человека был еще выбор (для чего он нуждался бы еще и в другой добродетели, чтобы выбрать добродетель из всех предлагаемых ему товаров).— Мыслить себе множество добродетелей (это ведь неизбежно) есть не что иное, как мыслить себе различные моральные предметы, на которые наводят волю, исходя иь единого принципа добродетели; так же обстоит дело и с противостоящими [ей] пороками. Выражение, олицетворяющее их обоих, есть эстетический механизм, указывающий тем не менее на моральный смысл.— Поэтому эстетика нравственности хотя и не часть, но все же субъективное изложение метафизики нравственности, в которой чувства, сопутствующие принуждающей силе морального закона, делают ощутительной свою действенность (например, отвращение, ужас и т. д., придающие чувственную форму моральному отвращению), дабы получить преимущество перед чисто чувственным побуждением.

XIV. О принципе отделения учения о добродетели от учения о праве

Это отделение, на котором покоится также основное деление учения о нравственности вообще, основывается на том, что понятие свободы, общее им обоим, делает необходимым деление на обязанности внешней и на обязанности внутренней свободы; из них лишь последние этические.— Поэтому учение о добродетели именно как условие всякого долга добродетели (так же как приведенное выше учение о совести есть условие всякого долга вообще) должно быть предпослано как подготовительная часть (discursus praeliminaris).

Примечание. Об учении о добродетели по принципу внутренней свободы

Навык (habitus) есть легкость в совершении поступков и субъективное совершенство произвола.— Однако не всякий такой навык есть свободный навык (habitus libertatis), ведь если он привычка (assuetudo), т. е. однообразие поступка, ставшее необходимостью от частого его повторения, то этот навык не возникает из свободы, стало быть, не есть моральный навык. Следовательно, нельзя дать дефиницию добродетели через навык в свободных законосообразных поступках; но это можно, если мы добавим «в совершении поступков определять себя представлением о законе», и тогда такой навык есть свойство не произвола, а воли, которая вместе с принимаемым ею правилом есть в то же время устанавливающая всеобщие законы способность желания, и лишь такой навык может быть причислен к добродетели.

Для внутренней свободы требуются, однако, две вещи: в каждом данном случае справляться с самим собой (animus sui compos) и владеть собой (imperium in semetipsum), т. е. обуздывать свои аффекты и укрощать свои страсти.— Нрав (indoles) в обоих этих состояниях благородный (erecta), в противоположном же случае неблагородный (indoles abiecta, serva).

XV. Для добродетели требуется прежде всего власть над самим собой

Аффекты и страсти существенно отличаются друг от друга: первые принадлежат чувству, поскольку оно, предшествуя размышлению, делает его невозмож^· ным или затруднительным. Поэтому аффект и называется внезапным, или резким (animus praeceps), а разум через понятие добродетели говорит, что должно владеть собой; но эта слабость в применении своего рассудка, связанная с силой эмоций, есть лишь недобродетель и как бы нечто ребяческое и слабое, что вполне совместимо с самой доброй волей и содержит в себе единственно то доброе, что такая буря быстро утихает. Предрасположение к аффекту (например, гнев) не связано поэтому с пороком в такой степени, как страсть. Страсть же есть превратившееся в постоянную склонность чувственное желание (например, ненависть в противоположность гневу). Спокойствие, с которым предаются страсти, допускает размышления и

позволяет душе создавать для них основоположения и таким образом, если имеется склонность к противозаконному, помышлять о ней, укоренить ее и тем самым (преднамеренно) принимать злое в свою максиму, что представляет собой в этом случае явно злое, т. е. истинный порок.

Итак, добродетель, поскольку она основана на внутренней свободе, содержит для людей также и утвердительное веление, а именно подчинить себе (разуму) все свои способности и склонности, стало быть, содержит веление самообладания как добавление к запрету, а именно не давать чувствам и склонностям господствовать над собой (долг бесстрастия), так как, если разум не возьмет в руки бразды правления, они будут властвовать над человеком.

XVI. Добродетель необходимо предполагает бесстрастие (рассматриваемое как сила)

Слово бесстрастие обрело дурную славу, как если бы оно означало бесчувственность, стало быть субъективное безразличие к предметам произвола; его принимали за слабость. Это ложное толкование можно предотвратить тем, что назовем моральным бесстрастием то отсутствие аффектов, которое следует отличить от равнодушия, ибо чувства, возникшие на основе осмысленных впечатлений, теряют свое влияние на моральное чувство только благодаря тому, что уважение к закону становится сильнее всех их — Только мнимая сила больного лихорадкой доводит до аффекта живое участие даже в добром или, вернее, дает ему выродиться в аффект. Такого рода аффект называют энтузиазмом; к нему следует присовокупить и умерение, которое обычно рекомендуют даже для воспитания добродетели (insani sapiens nomen habeat aequus iniqui— ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.). Ведь вообще-то нелепо думать, что можно также быть слишком мудрым, слишком добродетельным; аффект всегда относится к чувственности, безразлично, какой предмет его вызывает. Истинная сила добродетели — это душевное спокойствие с продуманным и твердым решением исполнить ее закон. Это есть состояние здоровья, в моральной жизни; в противоположность этому аффект, даже если он возникает от представления о добром, есть блеснувшее на мгновение явление, оставляющее после себя вялость.— фантастически-добродетельным, однако, можно называть того, кто не допускает в отношении моральности никаких безразличных вещей

(adiaphora) и на каждом шагу расставляет обязанности, как капканы, и ему не безразлично, питаюсь ли я мясом или рыбой, пивом или вином, хотя и то и другое для меня не вредно; это микрология, и если ее включить в учение о добродетели, то ее господство превратится в тиранию.

Примечание

Добродетель всегда находится в состоянии поступательного движения, и все же она всегда начинает сначала.— Первое следует из того, что добродетель, рассматриваемая объективно, есть идеал и недостижима, но тем не менее [наш1 долг постоянно приближаться к ней. Второе субъективно основывается на природе человека, возбуждаемой склонностями, под влиянием которых добродетель со своими раз и навсегда принятыми максимами никогда не может оставаться в состоянии покоя и в бездействии; если она не движется вверх, она неотвратимо гаснет, потому что нравственные максимы в отличие от технических не могут быть основаны на привычке (ибо это относится к физическим свойствам определения воли человека); даже если бы соблюдение их стало привычкой, субъект утратил бы тем самым свою свободу в выборе своих максим, а ведь именно эта свобода составляет характер поступка, совершаемого из чувства долга.

XVII. Предварительные понятия для деления учения о добродетели

Этот принцип деления должен, во-иервыя; если иметь в виду формальное, содержать все условия, необходимые для того, чтобы отличать одну часть общего учения о нравственности от учения о праве, а именно по специфической форме. Это достигается благодаря тому, что 1) долг добродетели есть такой долг, для которого нет внешнего законодательства; 2) так как, однако, в основе всякого долга должен лежать какой-то закон, то в этике им может быть закон долга, данный не для поступков, а только для максим поступков; 3) что (это опять-таки вытекает отсюда) этический долг следует мыслить как долг в широком, а не в узком смысле.

Во-emophir, если иметь в виду материальное, то учение о добродетели должно быть построено не только как учение о долге вообще, но и как учение о цели, так что человек обязан мыслить и себя, и каждого другого человека как свою цель; этот долг обычно называют долгом себялюбия и любви к ближнему, каковые выражения здесь берутся в переносном смысле, так как не может быть никакого долга любить, но долгом может быть совершение поступков, посредством которых человек делает целью себя и других.

В-третьих, если иметь в виду различение материального и формального (законосообразности и целесообразности) в принципе долга, то следует отметить, что не всякое обязывание к добродетели (obligati ethica) есть долг добродетели (officium ethicum s. virtutis); иными словами, что уважение к закону вообще не есть еще установление цели в качестве долга, ибо только эта цель есть долг добродетели.— Поэтому имеется лишь одно обязывание к добродетели, но больше чем один долг добродетели, так как хотя имеется много объектов, служащих нам целями, иметь которые есть в то же время долг, но существует лишь один добродетельный образ мыслей как субъективное определяющее основание для исполнения своего долга, и этот образ мыслей распространяется также и на всякий правовой долг, который, однако, не может поэтому быть назван долгом добродетели.— Вот почему всякое деление этики имеет в виду только долг добродетели. Сама этика, если рассматривать ее с точки зрения ее формального принципа, есть наука о способе, каким можно иметь обязанность также безотносительно к возможному внешнему законодательству.

Примечание

Но могут спросить: как же я пришел к делению этики на учение о началах и учение о методе, тогда как мне удалось избежать этого в учении о праве? — Причина в следующем: этика имеет дело с долгом в широком смысле, учение о праве—только с долгом в узком смысле; вот почему учение о праве, которое по своей природе должно быть строго (точно) определяющим, не нуждается, так же как чистая математика, в общем предписании (в методе) о том, как строить суждения, но осуществляет этот метод в действии.— Этика же, предоставляя простор каждому своему несовершенному долгу, неизбежно приводит к вопросам, которые требуют от способности суждения решить, как применять максиму в отдельных

случаях, и притом так, чтобы эта максима дала нам опять-таки некоторую (подчиненную) максиму (так как снова и снова будет возникать вопрос о принципе применения этой максимы к встречающимся случаям); так этика впадает в казуистику, неизвестную учению о праве.

Следовательно, казуистика не наука и не часть ее, ибо это было бы догматикой; она не столько учит тому, как должно находить нечто, сколько представляет собой упражнение в том, как именно следует искать истину; вот почему она вплетена в науку фрагментарно, а не систематически (какова должна быть наука) подобно схолиям, прибавляемым к системе.

Для этики же как учения о методе морально практического разума в особенности требуется упражнение не столько в способности суждения, сколько в разуме, и притом как в теории долга, так и в практике. Теоретическое упражнение заключается в том, чтобы спрашивать ученика относительно понятий долга то, что он уже знает; это можно назвать эротематическим методом, потому что или ученику об этом уже говорили, и он отвечает] только по памяти — это собственно катехизический метод,— или предполагается, что это [знание] естественным образом содержится в его разуме, и необходимо лишь развить его,— это диалогический (сократический) метод.

Катехитике как теоретическому упражнению соответствует в качестве аналога (Gegenstьck) в практическом аскетика — та часть учения о методе, которая учит не только понятию добродетели, но и тому, каким образом могут быть приведены в действие и культивироваться способность к добродетели, равно как и воля к ней.

Согласно этим основоположениям мы и представим систему в двух частях: этическом учении о началах и этическом учении о методе. Каждая часть разбита на свои главы, которые в первой части подразделяются по различию субъектов, в отношении которых на человека возлагается та или иная обязанность, во второй части — по различию целей, иметь которые человеку велит разум. и по восприимчивости к ним.

XVIII

Деление, намечаемое практическим разумом для системы своих понятий в этике (архитектоническое деление), можно осуществить по двум принципам, в отдельности или в связи друг с другом: один представляет субъективное отношение обязываемого к обязывающему с

точки прения материи, другой—объективное отношение этических законов к долгу вообще в системе с точки зрения формы.— Первое деление — деление существ, по отношению к которым можно мыслить этическую обязательность; второе было бы делением понятий чистого этически практического разума, относящихся к указанному выше виду долга; эти понятия, следовательно, нужны для этики, лишь поскольку она должна быть наукой, стало быть для методического соединения всех положений, установленных согласно делению существ.