

*ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ
ПРАВСТВЕННОСТИ*

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особого человека и не лучше ли

было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемешку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных и самым неизвестных пропорциях, те, кто величает себя самостоятельно мыслящими людьми, а других, изготавливающих только рациональную часть, называет умствованиями, были предохранены от занятия сразу двумя делами, которые совершенно различны по способу своего выполнения, для каждого из которых требуется, быть может, особый талант и соединение которых в одних руках создает лишь кропателей, — тем не менее я здесь спрошу только, не требует ли природа науки, чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы собственной (эмпирической) физике предпосылалась метафизика природы, а практической антропологии — метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического? [Решение этого вопроса необходимо для того], чтобы узнать, чего может добиться в том и другом случае чистый разум и из каких источников он сам а priori черпает свое учение; относительно последнего дела, впрочем, безразлично, занялись бы им все моралисты (коих бесчисленное множество) или только те, кто чувствует к тому призвание.

Так как я имею здесь предметом, собственно, нравственную философию, то предложенный вопрос свожу к следующему: не следует ли думать, что крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что

заповедь *не лги* действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, но а priori исключительно в понятиях чистого разума, и что каждое другое предписание, которое основывается на принципах одного лишь опыта, и даже общее в каком-то отношении предписание, если только оно хоть в малейшей степени — быть может, лишь по одной побудительной причине — опирается на эмпирические основания, можно, правда, называть практическим правилом, но никогда нельзя называть моральным законом.

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

Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных а priori в нашем разуме,

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

Пусть, однако, не подумают, что то, что здесь требуется, мы имеем уже в пропедевтике знаменитого Вольфа к его моральной философии, а именно в *общей практической философии*, как он ее называет, и что здесь, стало быть, не следует открывать совершенно новое поприще. Именно потому, что она должна была быть общей практической философией, она не рассматривала волю какого-нибудь особого рода, например такую, которая определялась бы безо всяких эмпирических побудительных причин, всецело из априорных принципов, и которую можно было бы назвать

чистой волей; она рассматривала воление вообще со всеми действиями и условиями, которые присущи ему в этом общем значении; этим она отличается от метафизики нравственности точно так же, как обычная логика отличается от трансцендентальной философии: первая излагает действия и правила мышления *вообще*, а вторая — только особые действия и правила *чистого* мышления, т.е. такого мышления, посредством которого предметы познаются совершенно a priori. В самом деле, метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной *чистой* воли, а не действия и условия человеческого воления вообще, которые большей частью черпаются из психологии. То, что в общей практической философии (хотя вопреки всякому праву на то) говорится также и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Действительно, создатели этой науки остаются и в этом верными своей идее о ней: они не отличают побудительных причин, которые как таковые представляются совершенно a priori только разумом и которые, собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнения данных опыта; они рассматривают их, не обращая внимания на различие их источников, только по их большей или меньшей сумме (причем считают их однородными) и этим путем составляют себе понятие об *обязательности*. Это понятие, конечно, совсем не морально, но все же так построено, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о *происхождении* всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны.

Намереваясь когда-нибудь предложить некоторую метафизику нравственности, я предпосылаю ей эти «Основы». Собственно говоря, нет никакого другого основания ее, кроме критики *чистого* практиче-

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

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

Но настоящие «Основы» суть не более как отыскание и установление *высшего принципа моральности*, что составляет особую (по своей цели) задачу, которая должна быть отделена от всякого другого этического исследования. Конечно, мои утверждения относительно этого важного и до сих пор далеко еще не удовлетворительно изученного основного вопроса достигли бы

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

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

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

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

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

Раздел первый

ПЕРЕХОД ОТ ОБЫДЕННОГО НРАВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ ИЗ РАЗУМА К ФИЛОСОФСКОМУ

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

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

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волению, т.е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни

прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание недостаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.

При всем том в этой идее об абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы, есть что-то столь странное, что, несмотря на все согласие с ней даже обыденного разума, все же неизбежно возникает подозрение: быть может, только безудержное сумасбродство скрыто лежит в основе и, быть может, мы неправильно понимаем намерение природы, которая предназначила разум управлять нашей волей. Попытаемся поэтому рассмотреть эту идею с этой точки зрения.

Что касается природных способностей органического существа, т.е. целесообразно устроенного для жизни, мы принимаем за аксиому то, что в нем нет ни одного органа для какой-нибудь цели, который не был бы самым удобным для этой цели и наиболее соответствующим ей. Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспеяние* — одним словом, его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума. Если же вдобавок покровительствуемое существо должно было быть наделено разумом, то этот разум должен был бы служить