

Філософська
думка

Імануель Кант
КРИТИКА
ПРАКТИЧНОГО
РОЗУМУ



IMMANUEL KANT

**KRITIK
DER PRAKTISCHEN VERNUNFT**

ІМАНУЕЛЬ КАНТ

КРИТИКА
ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ

Переклад з німецької
примітки та післямова
Ігоря Бурковського

Київ
«Юніверс»
2004

ББК 87.3(4НІМ)

К19 «Критика практичного розуму» Імануеля Канта — друга частина його славнозвісної «критичної трилогії», присвячена певним фундаментальним проблемам моралі, один із чільних творів світової філософської думки.

Науковий редактор
Анатолій Єрмоленко



**ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOHANNES KEPLER PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ**

Перекладено за виданням:

Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*.
Verlag Philipp Reclam. Leipzig. 1983

ISBN 966-8118-06-5

© ВП «Юніверс»;
І. Бурковський, переклад,
примітки, післямова;
О. Коспа, художнє
оформлення, 2004.

Kritik
der
praktischen Vernunft

von
Immanuel Kant.

Riga,
bei Johann Friedrich Hartnoch.
1788.

Kritik
der
praktischen Vernunft

von
Immanuel Kant.

Riga,
bei Johann Friedrich Hartnoch.
1788.

Передмова

Чому цю критику названо критикою не чистого практичного розуму, а просто практичного розуму взагалі, хоча, здавалося б, паралелізм між практичним і спекулятивним розумом вимагає першого [заголовок] — щодо цього мій трактат дає достатнє роз'яснення. Він повинен лише довести, що чистий практичний розум існує (es... gebe), і з цим наміром критикує всю його¹ практичну спроможність у цілому. Якщо це вдасться, то не потрібно буде критикувати саму чисту спроможність, аби з'ясувати, чи не зависоко заноситься розум із такою [приписуваною собі здатністю, що може виявитися нічим іншим], як голою претензією (зі спекулятивним-бо [розумом] таке діється й справді). Адже якщо він, як чистий розум, є дійсно практичний, то він доводить свою реальність і реальність своїх понять на ділі, і [тоді] даремне будь-яке розумування² щодо невизнання [за ним] можливості бути таким.

З цією спроможністю надалі незаперечною с (steht... fest) й трансцендентальна свобода³, і саме в тому абсолютному значенні, у якому її потребував (bedurfte) спекулятивний розум при вживанні поняття причиновості, щоб рятуватися від антиномії⁴, у яку він неминуче втрапляє, коли в ряді причинового зв'язку хоче мислити собі Безумовне, поняття⁵, котре він, однак, [тоді] міг висунути тільки проблематично, — як таке, що його не неможливо мислити, — не запевнивши йому об'єктивної реальності, а [вводячи його,] аби лише через заявлювану [в протилежному разі] неможливість того, що він мусить-бо визнати (gelten lassen) принаймні за мислиме, не бути поборюваним у [самій] своїй сутності і скинутим у безодню скептицизму.

Поняття свободи, оскільки⁶ його реальність доведено аподиктичним законом практичного розуму, становить відтак завершення (den Schlußstein⁷) цілої будівлі певної системи чистого, навіть [і] спекулятивного, розуму, і всі інші поняття (Бога та безсмертя), котрі, як просто ідеї, лишаются в ньому без опори (Haltung), долучаються тепер до нього⁸, і набувають з ним і через нього тривкості (Bestand) та об'єктивної реальності, себто *можливість* їх доводиться тим, що свобода є *дійсна*⁹; адже ця ідея об'явлюється (offenbaret sich) через моральний закон.

Але свобода — це ще й єдина з-посеред усіх ідей спекулятивного розуму, можливість котрої ми знаємо¹⁰ а priori, (не осягаючи¹¹, однак, її), бо вона є умова морального закону, який ми знаємо. Ідеї ж Бога та безсмертя суть не умови морального закону, а лише умови необхідного об'єкта волі, визначуваної¹² цим законом, себто суто практичного вживання нашого чистого розуму; отже, ми не можемо стверджувати, що пізнаємо й осягаємо бодай можливість тих ідей, не те що дійсність. Але все ж таки вони суть умови прикладання (der Anwendung) морально визначеної волі до її об'єкта, даного їй а priori (найвищого добра). Отже, ми можемо й мусимо приймати їх можливість у цьому практичному відношенні (Beziehung), не пізнаючи й не осягаючи її¹³, однак, теоретично. Для останньої вимоги в практичному плані досить того, що вони не містять внутрішньої неможливості (суперечності). І тут маємо, у порівнянні зі спекулятивним розумом¹⁴, суто суб'єктивну підставу визнання істинності (Grund des Fürwahrhaltens), яка, однак, для так само чистого, але прак-

* Щоб не вбачали помилково непослідовності в тому, що я зараз називаю свободу умовою морального закону, а потім, у [самому] трактаті, стверджую, що моральний закон є умова, допіру за якої ми можемо усвідомити свободу, я хочу нагадати тільки те, що свобода, безперечно, є ratio essendi¹⁶ морального закону, а моральний закон — ratio cognoscendi¹⁷ свободи. Адже якби моральний закон не мислився чітко в нашому розумі раніше, то ми ніколи б не вважали себе управленими визнавати щось таке, як свобода (хоча вона й не суперечить [сама] собі). Та якби не було свободи, то жодним чином годі було б знайти й моральний закон у нас [усередині].

тичного розуму є об'єктивно значущою, завдяки ній ідеям Бога та безсмертя за допомогою поняття свободи надається об'єктивна реальність, і [крім того, це означає] право (Befugnis), ба навіть суб'єктивну необхідність (потребу чистого розуму) приймати їх, хоча цим розум у [своєму] теоретичному пізнанні не розширюється, — лише дається можливість, яка перше була тільки проблемою, [а] тут стає твердженням (Assertion)¹⁵, і таким чином практичне застосування розуму пов'язується з елементами теоретичного. І ця потреба не є якоюсь гіпотетичною, [виниклою з] довільного спекулятивного задуму — мовляв, мусимо щось таке прийняти, якщо хочемо піднятися до завершення застосування розуму в спекуляції, — ні, це законна (gesetzliches) [потреба] прийняти щось таке, без чого не може здійснюватися те, що ми неухильно повинні ставити за мету свого способу життя (zur Absicht seines Tuns und Lassens).

Для нашого спекулятивного розуму, звісно, було б догідніше вирішувати ті проблеми для себе¹⁸ без таких викрутів, і зберігати їх¹⁹ як осягання для практичного вжитку; але з нашою спекулятивною спроможністю справа якраз не стоїть так добре. Ті, хто пишається такими високими пізнаннями²⁰, повинні не ховати їх, а публічно пред'явити для перевірки та [заслужено] високої оцінки. Вони хочуть довести — чудово! Нехай же вони доведуть — і критика покладе їм, переможцям, до ніг усе своє озброєння. Quid statis? Nolint. Atquili cet esse beatis²¹. — А що вони, таким чином, насправді не хочуть [довести це], — мабуть, через те, що не можуть, то ми знову мусимо взяти ту зброю до рук, щоб поняття Бога, свободи та безсмертя, для яких спекуляція не знаходить достатньої застави (Gewährleistung) їх можливості, пошукати в моральному застосуванні розуму й уґрунтувати [їх] на ньому.

Щойно тут прояснюється загадка критики: як можна заперечувати об'єктивну реальність надчуттєвого вживання категорій у спекуляції й попри те визнавати за ними²² цю реальність стосовно об'єктів чистого практичного розуму; адже раніш це необхідно мусило видаватися непослідовним, поки таке практичне вживання знають лише з назви. Та коли завдяки повному аналізу (durch eine vollständige Zergliederung) ос-

тання²³ переконуються, що зазначена реальність тут аж ніяк не поширюється на теоретичне визначення категорій і розширення пізнання до Надчуттєвого, а означає лише те, що в цьому²⁴ відношенні їм неодмінно притаманний якийсь об'єкт, бо вони або а ргіогі містяться в необхідному волевизначенні²⁵, або нерозривно пов'язані з його предметом, — тоді та [позірна] непослідовність зникає, бо вживаються ці поняття не так, як вимага спекулятивний розум. Зате тоді відкривається доти навряд чи очікуване й вельми догідне [для нас] потвердження [слушності] послідовного способу мислення (Denkungsart) спекулятивної критики — у тому, що, позаяк вона вслить предмети досвіду як такі, серед них і наш власний суб'єкт, визнавати тільки за явища, та попри те в основу їх класти речі самі по собі, отже, не вважати все надчуттєве вигадкою (Erdichtung), а його поняття — позбавленим змісту: практичний розум тепер сам для себе і без домовленості з [розумом] спекулятивним надає надчуттєвому предметові категорії причиновості, а саме свободі, реальність (хоча, як практичному поняттю, лише для того ж таки практичного вжитку), отже, [доконаним] фактом (durch ein Faktum) потверджує те, що там можна було тільки мислити. І водночас при цьому чудне, хоча й незаперечне, твердження (Behauptung) спекулятивної критики, що навіть мислячий суб'єкт для самого себе²⁶, у внутрішньому спогляданні, є тільки явище, у критиці практичного розуму дістає повне потвердження, так, що ми [тут неодмінно] мусимо прийти до нього, хоч би перша [критика] й анітрохи не довела цього положення*.

Завдяки цьому я також розумію, чому найповажніші закиди проти критики, які мені дотепер траплялися, обертаються якраз довкола цих двох пунктів, а саме: з одного боку, в тео-

* Посідання причиновості як свободи з причиновістю як природним механізмом, де першу запевнено законом звичаєвості (durchs Sittengesetz), а другу — через закон природи, і то в одному й тому самому суб'єкті, людині, є неможливим, якщо не уявляти собі її], людину,] у відношенні (in Beziehung) до першої як істоту саму по собі, а [у відношенні] до другої — як явище, першу — в чистій, другу — в емпіричній свідомості. Без цього суперечність розуму з самим собою є неуникненна.

ретичному пізнанні заперечувана (*geleugnete*), а в практичному стверджувана об'єктивна реальність прикладаних до ноуменів категорій, а з другого — парадоксальна вимога вважати себе²⁷, як суб'єкт свободи, ноуменом, але водночас — стосовно природи — і феноменом у своїй власній емпіричній свідомості. Адже доки ми ще не витворили собі окреслених понять про звичаєвість (*Sittlichkeit*²⁸) і свободу, не можна й вгадати, щоб, з одного боку, хочуть покласти в основу подаваного²⁹ явища як ноумен, а з другого — чи можливо взагалі (*überall*) витворити собі про нього якесь поняття, якщо раніше

презентуватися тільки проблематично. Ця заувага стосується головно поняття свободи, про яке слід із подивом зазначити, що ще стільки осіб хваляться, ніби його цілком добре розуміють і здатні пояснити його³³ можливість, тоді як вони розглядають його суто в психологічному відношенні; та якби вони спочатку точно зважили його в трансцендентальному [відношенні], то визнали б [водночас] і його необхідність (Unentbehrlichkeit³⁴) як проблематичного поняття в повномасштабному застосуванні (in vollständigem Gebrauche) спекулятивного розуму, і його повну незбагненність, а якби потім перейшли з ним до практичного вживання, то самі від себе мусили б дійти якраз до того визначення останнього стосовно його засад, на яке вони зазвичай так неохоче пристають. Поняття свободи — це камінь спотикання для всіх емпіриків, але також і ключ до найпіднесеніших практичних засад для критичних моралістів, які завдяки йому осягають, що вони необхідно мусять чинити раціонально. З огляду на це я прохаю читача не побіжним оком проглянути те, що мовиться про це поняття в прикінцевій частині аналітики.

Чи багато, чи мало зусиль коштувала така система чистого практичного розуму, розвивана тут з його критики, надто щоб прийти до правильного пункту бачення, з якого можна правильно вказати її цілість — це я маю полишити на судження знавців подібної роботи. Вона[, ця система,] щоправда, передбачає [розроблені] основи метафізики звичайв³⁵, та лише остільки, оскільки вони дають попереднє знайомство з принципом обов'язку, а також подають і обґрунтовують його окреслену формулу*; а поза тим вона є самодостатньою

* Один рецензент³⁷, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж, либонь, сам міг гадати, сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився вводити якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов'язок, або мав щодо цього всуціль хибний погляд? Але той, хто знає, що значить для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і безпотрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов'язку взагалі.

(besteht es durch sich selbst). А що [тут] не додано повної класифікації (Einteilung) усіх практичних наук, як то чинить критика спекулятивного розуму, — поважну підставу цього знаходимо в характері (in der Beschaffenheit³⁶) цієї практичної спроможності розуму. Адже окреме (besondere) визначення обов'язків як людських обов'язків, щоб їх класифікувати (einzuteilen), можливе тільки якщо перед тим пізнано суб'єкт цього визначення (людину), відповідно до його дійсного характеру (Beschaffenheit), нехай і лише остільки, оскільки це потрібно у відношенні до обов'язку взагалі; але це взагалі не належить до критики практичного розуму, яка повинна лише вказати принципи його можливості, його обсягу та меж цілковито без осібного відношення до людської природи. Ця класифікація належить, отже, тут до системи науки, а не до системи критики.

У другому розділі аналітики я, сподіваюся, дав достатню відповідь одному правдолюбному й [хоч] різкому, та при тім усе ж таки незмінно гідному пошанування рецензентові³⁸ згадуваних «Основ метафізики звичаїв» на його докір, що поняття добра (des Guten³⁹) не встановлено там перед моральним принципом* (як то, на його думку, було б потрібно); так само я взяв до

* Мені можуть зробити ще й такий закид: чому я спочатку не пояснив і [значення] поняття спроможності бажання або почуття вдоволення, хоча цей докір був би несправедливий, бо можна було б слушно передбачати таке пояснення як дане в психології. Але, звісно, дефініція там могла б бути побудована так, що почуття вдоволення було б покладене в основу визначення спроможності бажання (як то й справді зазвичай робиться); але через те найголовніший⁴⁰ принцип практичної філософії з необхідністю мусив би вийти емпіричним, а це ж бо спочатку має бути обґрунтовано, і [притому] в цій критиці [такий варіант] цілковито спростовується. Тому я хочу дати тут це пояснення таким, яким воно має бути, щоб цей спірний пункт, як належить, спочатку залишити невирішеним. — Життя є спроможність істоти чинити (zu handeln) за законами спроможності бажання. Спроможність бажання — це спроможність істоти через свої уявлення бути причиною дійсності предметів цих уявлень. Вдоволення є уявлення узгодженості (der Übereinstimmung) предмета або вчинку (der Handlung) з суб'єктивними умовами життя, себто зі спроможністю каузальності⁴¹ певного уявлення стосовно дійсності його об'єкта (або детермінація сил

уваги й низку інших закидів, які дійшли до мене від людей, котрі виявляють, що їм лежить на серці бажання з'ясувати істину (адже ті, хто має перед очима тільки свою стару систему й у кого вже наперед вирішено, що має бути схвалене або зганене, не бажають ніякого обговорення, яке могло б бути завадою їхнім приватним намірам); і так я чинитиму й надалі.

Коли йдеться про визначення певної особливої спроможності людської душі за її джерелами, змістом і межами, то відповідно до природи людського пізнання ми, щоправда, можемо почати не інакше як від його частин, їх точної й (наскільки це є можливо за теперішнього стану наших уже набутих елементів⁴⁵ його) повної презентації (*Darstellung*). Але є ще одна [річ, на яку має бути звернута] увага, більше філософська й архітектонічна, а саме: правильно схопити⁴⁶ ідею Цілого і[, виходячи] з неї, обійняти поглядом у чистій розумовій спроможності всі ті частини в їхньому взаємному відношенні одні до одних шляхом виведення їх з поняття того Цілого. Ця перевірка й запорука (*Gewährleistung*) [успіху] можлива лише через щонайглибше знайомство з системою, і ті, що недоволено ставилися до першого дослідження (*Nachforschung*), отже, вважали за не варте клопоту набуття цього знайомства, не досягають другого ступеня, себто огляду, який є синтетичним поверненням до того, що раніш було дане аналітично, і не

суб'єкта до діяння, що його[, об'єкт.] випродуковує). Більшого я не потребую для критики понять, запозичуваних із психології, решту виконує сама критика. Легко зауважити, що питання, чи задоволення завжди має бути покладене в основу спроможності бажання, а чи воно лише за певних умов впливає з її визначення, цим поясненням не вирішується; адже його складено з самих лише знаків (*Merkmale*⁴²) чистого розсуду, себто категорій, які не містять нічого емпіричного. Така обачність — до повного аналізу (*Zergliederung*) поняття, який часто досягається лише дуже пізно, не випереджувати своїх суджень сміливою дефініцією — є дуже бажана для всієї філософії, і проте часто нехтується. Випродовж усього перебігу критики (як теоретичного, так і практичного розуму) буде також помітно різні нагоди для того, щоб заповнити численні прогалини в старому догматичному розгортанні (*Gange*⁴³) філософії й виправити помилки, незауважані доти, доки поняттям розуму не дається вжитку, який охоплює його цілість⁴⁴.

диво, якщо вони всюди знаходять непослідовності, хоча ті прогалини, які вони велять підозрювати, слід вбачати не в самій системі, а лише в їхньому власному незв'язному ході думок (*unzusammenhängenden Gedankengänge*).

Я не боюся докору на адресу цього трактату, нібито я бажав запровадити якусь нову мову, бо спосіб пізнання тут сам від себе наближається до популярності. І на адресу першої критики цей докір не може спасти на думку нікому, хто її не просто прогортав, а продумав. Вимудровувати нові слова, якщо мові вже не бракує виразів для даних понять, є дитяче старання вирізнитися серед маси, — як не новими й істинними думками, то бодай новою латкою на старому вбранні. Тож якщо читачі того твору знають популярніші вирази, які, однак, пасують до відповідної думки так само, як, у моєму баченні, ті, [що застосовував я,] чи, може, сподіваються довести нікчемність самих цих думок, а відтак заодно й кожного виразу, який їх позначає, то в першому випадку вони мене б вельми зобов'язали, адже я тільки й хочу бути зрозумілим, а в другому здобули б заслугу перед філософією. Та поки ті думки ще тримаються, я дуже сумніваюся, щоб можна було знайти відповідні їм, і проте вживаніші вирази*.

Таким чином було б відтепер знайдено принципи *a priori* двох душевних спроможностей (*Vermögen des Gemüths*) —

* Більше (ніж тієї незрозумілості) я побоююся тут подекуди хибного тлумачення деяких термінів (*Ausdrücke*), які я добирав зі щонайбільшою ретельністю, щоб вони несхибно вказували на відповідне поняття. Так, у таблиці категорій практичного розуму під рубрикою модальності Дозволене й Недозволене (практично-об'єктивно Можливе й Неможливе) в посполитому слововживанні мають майже однаковий сенс із найближчою наступною категорією обов'язку й Супротивного обов'язкові (*Pflichtwidrigen*); але тут перше має означати те, що перебуває у відповідності або конфлікті (*Widerstreit*) з суто можливим практичним приписом (як, скажімо, вирішення всіх проблем геометрії й механіки), а друге — те, що стоїть у такому відношенні до певного закону, який дійсно⁴⁷ міститься в розумі взагалі; і ця відмінність у значенні не зовсім чужа й посполитому слововживанню, хоча й дещо незвична. Так, наприклад, оратору як такому не дозволено кувати нові слова чи словосполучення; поетові ж це певною мірою дозволено — у жодному

Вступ

Про ідею критики практичного розуму

Теоретичне застосування розуму охоплювало предмети самої лише пізнавальної спроможності, і критика розуму в плані цього вживання стосувалася, власне, тільки чистої пізнавальної спроможності, бо остання викликала підозру, яка потім і потверджувалася, — що вона дуже легко губиться за своїми межами серед недосяжних предметів або геть суперечних одне щодо одного понять. З практичним застосуванням розуму — річ інакша. Тут розум займається підставами визначення волі (*des Willens*), яка є [нашою] спроможністю або продукувати предмети, відповідні уявленням, або хоча б визначати самого себе для спричинювання їх (хоч є для цього достатня фізична спроможність, хоч ні), себто свою каузальність. Адже там розум може принаймні бути достатнім для визначання волі й завжди має об'єктивну реальність, доки йдеться лише про воління (*das Wollens*). Тут, отже, перше питання є таким: чи достатньо самого лише чистого розуму самого по собі для визначення волі, а чи він може бути підставою її⁶⁹ визначення тільки зумовленим емпірично? І тут з'являється одне усправедливлене критикою чистого розуму, хоча й не придатне для емпіричного презентування, поняття причиновості, а саме причиновості свободи⁷⁰, і якщо ми зможемо тепер відшукати аргументи на доведення того, що ця властивість справді притаманна людській волі (а таким чином і волі всіх розумних істот), то цим буде доведено не тільки те, що чистий розум може бути практичним, а й те, що тільки він, а не емпірично обмежений [розум], є безумовно практичним. Отже, тут ми матимемо опрацювати критику не чистого практичного, а тільки практичного розуму взагалі. Адже чис-

тий [практичний⁷¹] розум, якщо вже було доведено, що такий існує, не потребує ніякої критики. Він сам містить у собі орієнтир (*die Richtschnur*) для критики всього свого застосування⁷². Критика практичного розуму взагалі має, отже, обов'язок (*die Obliegenheit*) утримувати емпірично зумовлений розум від претензії, ніби виключно він один становить підставу визначання волі. Застосування чистого розуму — якщо встановлено, що такий існує, — є лише іманентним; натомість емпірично зумовлене, яке претендує на єдиновладдя, є трансцендентне й проявляється у вимогах (*Zumutungen*) і веліннях (*Geboten*), які абсолютно виходять поза його царину, а це — якраз обернене відношення до того, що можна було сказати про чистий розум у спекулятивному застосуванні.

Тим часом, позаяк пізнання чистого розуму⁷³ усе ж таки лежить тут в основі [його] практичного застосування, то й поділ критики практичного розуму, згідно з загальним планом (*Abrisse*), має бути влаштований відповідно до критики спекулятивного розуму. Ми муситимемо, отже, мати її елементарну доктрину й методологію, а в тій, першій частині — аналітику як правило істини й діалектику як зображення (*Darstellung*) та подолання позірності в судженнях практичного розуму. Але порядок у підрозділі аналітики буде вже зворотним порівняно з прийнятим у критиці чистого спекулятивного розуму. У нинішній-бо [критиці] ми, почавши від засад, ітимемо до понять, і допіру від них, якщо⁷⁴ можливо, до чуттів; тоді як у випадку [критики] спекулятивного розуму ми, навпаки, мусили починати з чуттів і закінчувати засадами. А підстава цього, своєю чергою, полягає в тому, що тепер ми маємо до діла з волею й маємо розглядати розум не у відношенні до предметів, а у відношенні до цієї волі та її причиновості, адже тут творити початок мусять засади не зумовленої емпірично (*empirisch unbedingt*) причиновості, щойно після якого можна робити спробу встановити наші поняття про підставу визначення такої волі, [про] їх застосування (*Anwendung*)⁷⁵ до предметів і врешті до суб'єкта та його чуттєвості. Закон причиновості зі свободи, себто якась⁷⁶ чиста практична засада, тут неминуче творить початок і визначає предмети, до яких вона тільки й може відноситися.

ЧАСТИНА ПЕРША

*Елементарна доктрина
чистого практичного розуму⁷⁷*

КНИГА ПЕРША

Аналітика чистого практичного розуму

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Про засади чистого практичного розуму

§1. Дефініція (Erklärung)

Практичні засади суть положення, що містять загальне визначення волі, яке охоплює⁷⁸ багато практичних правил. Вони бувають суб'єктивні, — [називаючись] максимами, якщо умова розглядається суб'єктом як значуща тільки для його волі; а об'єктивними, або практичними, законами [вони є в тому випадку], якщо та умова визнається об'єктивною, себто значущою для волі кожної розумної істоти.

Примітка

Якщо вважати, що чистий розум може містити в собі практичну, себто достатню для визначення волі підставу, то [в такому разі] є [й] практичні закони; а якщо ні, то всі практичні засади будуть лише максимами. У патологічно афектованій⁷⁹ волі розумної істоти може мати місце конфлікт максим з визнаваними нею самою практичними законами. Наприклад, хтось може встановити собі за максиму не терпіти невідплатною жодної образи, і проте водночас розуміти (einsehen), що це не практичний закон, а тільки його⁸⁰ максима, натомість як правило для волі кожної розумної істоти [подібний припис] в одній і тій самій максимі може не узгоджуватися з самим собою. У пізнанні природи принципи того, що відбувається (наприклад, принцип рівності дії й протидії в передаванні руху) суть воднораз і закони природи, бо застосування розуму там є теоретичним і визначене характером (durch die

Beschaffenheit) об'єкта. У практичному пізнанні, себто такому, яке має до діла тільки з підставами визначення волі, засади, які ми творимо собі, від того ще не є закони, яким неминуче підлягають, бо у [своїй] практиці (im Praktischen) розум має до діла з суб'єктом, а саме зі спроможністю бажання, за особливим характером (Beschaffenheit) якої різноманітним чином може модифікуватися (sich... richten) правило. — Практичне правило є завжди продукт розуму, бо воно приписує вчинок як засіб для [досягнення] результату (Wirkung), [покладеного] як намір. Але для істоти, у якої розум не є геть єдина підстава визначення волі, це правило є імператив, себто правило, яке позначається повинністю (ein Sollen), що виражає об'єктивне вимушення (Nötigung) [до] вчинку і яке означає, що, якби розум цілком визначав волю, то вчинок неодмінно здійснився б за цим правилом. Імперативи, отже, мають об'єктивну значущість і цілковито відмінні від максимум як суб'єктивних засад. Імперативи визначають або умови каузальності розумної істоти як діючої причини тільки з погляду результату й достатності для нього, або ж вони визначають тільки волю, — хоч є вона достатньою для результату, хоч ні. Перші будуть гіпотетичними імперативами, вони міститимуть тільки приписи [щодо] вміння (der Geschicklichkeit)⁸¹; натомість другі — категоричними[,] і єдино [вони можуть зватися] практичними законами. Максими, отже, суть хоча й засади, але не імперативи. Але [й] самі імперативи, якщо вони зумовлені (bedingt), себто визначають волю не безумовно (schlechthin) як волю, а тільки з погляду якогось пожаданого результату (begehrten Wirkung), себто будучи гіпотетичними імперативами, вони хоча й є практичними приписами, не є, однак, законами. Останні мусять достатньо визначати волю як волю ще перш ніж я запитаю [себе], чи я бодай маю спроможність, потрібну для пожаданого результату, або що мені треба робити, щоб його випродувати, відтак [закони мають] бути категоричними, інакше це не є закони, бо їм [у такому разі] бракує необхідності, яка, якщо вона повинна бути практичною, мусить бути незалежною від патологічних, отже, випадково дочеплених до волі умов. Якщо, наприклад, ви скажете комусь, що в молодості він мусить працювати й ощадити, щоб у старості не бідувати, то

це буде правильний і водночас важливий практичний принцип волі. Але неважко помітити, що волю тут орієнтується на щось інше, стосовно чого припускається, що вона цього бажає; а це бажання (*Begehren*) треба полишати [на вибір] йому, самому діячеві (*Täter*), — може, він передбачає ще й інші заповомогові джерела, окрім ним самим надбаного статку, чи зовсім не сподівається дожити до старості, а чи гадає, що в разі нужди в майбутньому [й без того] зможе сяк-так собі зарадити⁸². Розум, що то єдино з нього можуть виникати всі правила, які повинні містити необхідність, щоправда, вкладає в цей свій принцип також і необхідність (адже без цього він би не був імперативом), але вона зумовлена лише суб'єктивно, і її не можна передбачати в усіх суб'єктах у рівному ступені. Але для його законодавства вимагається, щоб воно потребувало мати за передумову тільки себе само, бо правило лише тоді є об'єктивним і загальнозначущим, коли воно має чинність без випадкових, суб'єктивних умов, що відрізняють одну розумну істоту від іншої. Якщо сказати комусь, що він ніколи не повинен давати неправдивих обіцянок, то це є правило, котре стосується тільки його волі, хоч здатна вона забезпечити реалізацію тих намірів (*die Absichten*), які ця людина може мати, хоч ні; саме лише воління — ось що повинне, цілком а *priori*, визначатися тим правилом. Коли ж виявиться, що це правило практично слушне, то воно є закон, бо [тоді] воно є категоричний імператив. Отже, практичні закони відносяться тільки до волі, байдужно до того, що досягається її причинністю, і від останньої (як належної до чуттєвого світу) можна абстрагуватися, щоб мати їх [як] чисті [закони].

§2. Теорема I

Усі практичні принципи, які передбачають об'єкт (матерію) спроможності бажання як підставу визначення волі, суть у цілій своїй сукупності емпіричні й не можуть правити за практичні закони.

Під матерією спроможності бажання я розумію предмет, дійсності якого бажують. Якщо ж прагнення (*die Begierde*),

скероване на цей предмет, передує практичному правилу і є умовою того, щоб зробити його[, правило,] принципом, то я кажу (по-перше): цей принцип є в такому разі повсякчас емпіричний. Адже тоді підстава визначення самоволі (*der Willkür*⁸³) є уявлення певного об'єкта, і таке відношення цього уявлення до суб'єкта, яким спроможність бажання детермінується до реалізації (*Wirklichmachung*) цього об'єкта. А таке відношення до суб'єкта зветься вдоволення з дійсності предмета. Отже, воно[, вдоволення,] має передбачатись як умова можливості визначення самоволі. Але про жодне уявлення предмета, хоч яким би воно було, не можна а priori довідатися, буде воно пов'язане зі вдоволенням або невдоволенням, а чи індиферентним [щодо них]. Отже, у такому разі підстава визначення самоволі завжди має бути емпірична, отже, [таким має бути] і практичний матеріальний принцип, який передбачає її[, цю підставу визначення,] як умову.

А що (по-друге) принцип, який ґрунтується тільки на суб'єктивній умові сприйнятливості до вдоволення чи невдоволення ([умові,] яка завжди пізнається тільки емпірично й не може бути в однаковий спосіб значущою для всіх розумних істот), хоча й може служити для суб'єкта, який її має, за його максимуму, але й для нього самого⁸⁴ (через те, що йому[, принципові,] бракує об'єктивної необхідності, яка має пізнатись а priori) не може служити законом, — то такий принцип ніколи не може виконувати роль практичного закону.

§3. Теорема II

Усі матеріальні принципи, як такі, суть у цілій своїй сукупності одного й того самого виду й підпадають під загальний принцип самолюбства (*der Selbstliebe*), або власного щастя (*eigenen Glückseligkeit*⁸⁵).

Вдоволення[, здобуване] з уявлення існування речі, оскільки воно[, вдоволення,] має бути визначальною підставою жадання (*des Begehrens*) цієї речі, ґрунтується на сприйнятливості суб'єкта, бо воно залежить від існування предмета; отже, воно належить до чуття (почування [*Gefühl*]), а не

до розсуду, який виражає відношення уявлення до об'єкта, згідно з поняттями, а не до суб'єкта, згідно з почуттями. Воно, отже, буває практичним лише остільки, оскільки відчуття приємності (*die Empfindung der Annehmlichkeit*), якого суб'єкт очікує від дійсності предмета, визначає спроможність бажання. А свідомість⁸⁶ приємності життя [для] розумної істоти, що невідлучно супроводжує ціле її існування, є щастя (*Glückseligkeit*), і принцип[, що велить] робити з нього найвищу підставу визначення самоволі, є принцип самолюбства. Таким чином, усі матеріальні принципи, які вміщують підставу визначення самоволі у вдоволенні чи невдоволенні, відчуваних від дійсності якогось предмета, суть цілком однакового виду — в тому розумінні, що всі вони належать до принципу самолюбства, або власного щастя.

Висновок

Усі матеріальні практичні правила вміщують підставу визначення волі в нижчій спроможності бажання, і якби не було суто формальних законів її, які достатньо визначають волю, то не можна було б визнавати й якусь вищу спроможність бажання.

Примітка I

Дивно, як люди, деінде проникливі, вважають, ніби відмінність між нижчою й вищою спроможністю бажання можна встановити за тією ознакою, чи уявлення, пов'язані з почуттям вдоволення, мають своє походження в чуттях, а чи в розумі. Адже коли запитують про визначальні підстави жадання і вбачають їх в очікуванні від чогось присмності, то йдеться зовсім не про те, звідки походить уявлення цього втішного (*vergnügenden*) предмета, а лише наскільки воно тішить. Якщо уявлення — нехай воно має свій осідок і походження в розумі — може визначати самоволі тільки завдяки тому, що воно передбачає певне почуття задоволення (*ein Gefühl einer Lust*) в суб'єкті, то те, що воно є підставою визначення самоволі, цілком залежить від характеру (*Beschaffenheit*) внутрішнього чуття, а саме, від того, що воно може афектуватися тим уявленням з приємністю. Хоч якими неоднорідними будуть уяв-

лення предметів — нехай це розсудові, навіть розумові уявлення на протилежність чуттєвим, та все ж таки почуття задоволення, що то лише завдяки йому уявлення предметів і становлять, власне, підставу визначення волі (приємність [die *Annehmlichkeit*], втіха [das *Vergnügen*], якої від цього очікують і яка стимулює діяльність для реалізації об'єкта), — є однакового виду не лише оскільки воно всякчас може бути пізнане суто емпірично, а й оскільки воно завжди афектує одну й ту саму життєву силу, яка виявляє себе в спроможності бажання; і в цьому відношенні нічим не може відрізнитися від усякої іншої визначальної підстави, окрім як за ступенем. Інакше як можна було б здійснити порівняння величин двох цілком відмінних за способом уявлення визначальних підстав, щоб віддати перевагу тій, яка найбільше впливає на (affiziert) спроможність бажання? Та сама людина може повчальну для неї книгу, яка лише один раз трапила їй до рук, повернути непрочитаною, щоб не пропустити полювання, може піти геть посеред прекрасної промови, аби не спізнитися на обід, може відмовитися від участі в розумних бесідах, які зазвичай дуже цінує, щоб сісти за стіл для [азартної] гри, може навіть відмовити бідному, благодіяти якому в інший час приносить йому радість, бо тепер має в кишені рівно стільки грошей, скільки потрібно заплатити за вхід на комедійну виставу. Якщо визначення волі ґрунтується на почутті приємності чи неприємності, яке людина⁸⁷ очікує від якої-небудь причини, то для неї цілком байдуже, який спосіб уявлення на неї впливає. Для визначення її вибору важить тільки те, наскільки ця приємність сильна, наскільки тривала, наскільки легко досяжна й часто повторювана. Тому, хто потребує грошей⁸⁸ на видатки, цілком байдуже, чи добуто їх матерію, золото, з гірських надр, чи вимито з [золотоносного] піску, — аби лише воно скрізь приймалося за тією самою вартістю; так само жодна людина, якщо їй залежить тільки на приємності життя, не питає, чи уявлення[, пов'язані з тою приємністю, за своєю природою є] розсудові чи чуттєві, — лише чи багато та чи великих втіх на цюнайдовший час вони йому принесуть. Тільки ті, хто ладен заперечувати за чистим розумом спроможність визначати волю без передумови (*Voraussetzung*⁸⁹) якого-не-

будь почуття, можуть настільки відхилятися від своєї власної дефініції (*Erklärung*), — те, що вони самі раніше зводили до одного й того самого принципу, оголошувати згодом цілком неоднорідним (*ungleichartig*). Так, наприклад, виявляється, що можна знаходити втіху в самому лише прикладанні сили, в усвідомлюванні своєї душевної сили при подоланні перешкод, що протистоять нашим задумам, у культурі⁹⁰ духовних талантів і т. д., і ми слушно називаємо це витонченішими радощами й веселощами (*Ergötzungen*), бо вони більше, ніж інші, підвладні нам, не зуживаються, навпаки, [чимраз] посилюють почуття до ще більшої насолоди (*Genuß*) від них, і, бавлячи [нас], водночас культивують. Але видавати їх через те за інший спосіб визначення волі, ніж самим лише чуттям, тоді як вони-бо вже передбачають для можливості тої втіхи закладене в нас відповідне почування як першу умову цього задоволення (*Wohlgefallens*), — це точнісінько те саме, якби невігласи, охочі партачити в метафізиці, мислили собі матерію таку тонку, таку надтонку, що самі від того запаморочувалися б, а тоді падали, ніби в такий спосіб вони придумали духовне й попри протягле єство (*Wesen*). Якщо ми разом з Епікуром вважатимемо, що чеснота визначає волю лише втіхою, яку обіцяє, то ми відтак не зможемо його засуджувати за те, що цю втіху він вважав цілком однорідною (*gleichartig*) з тією[, що йде від] найгрубіших чуттів; адже немає жодної підстави звинувачувати його, що ті уявлення, якими в нас збуджується це почування, він приписував самим лише тілесним чуттям. Він, наскільки можна здогадуватися, шукав джерело багатьох з них також у застосуванні вищої пізнавальної спроможності; але це не перешкоджало йому, та й не могло перешкоджати, за по-йменованим принципом саму втіху, яку дають нам ті, усе ж таки інтелектуальні, уявлення й єдино завдяки якій вони можуть бути підставами визначення волі, вважати цілком рівнопорядковою [з чуттєвими задоволеннями]. Бути послідовним — найбільший обов'язок (*Obliegenheit*) філософа, а проте [це] трапляється найрідше. Давньогрецькі школи дають нам більше прикладів цього, ніж ми здибаємо в нашу синкретичну епоху, коли вимудровується певна еклектична система⁹¹ суперечливих засад, повна несумлінності й поверховості, бо вона має

кращий успіх у публіки, яка задоволена, знаючи про все дещо, а в цілому не знаючи нічого й притому [нібито] знаючися на всьому. Принцип власного щастя⁹², хоч скільки б при ньому застосовувалося розсуду та розуму, [ніколи] не міститиме в собі жодних інших підстав визначення для волі, окрім тих, які відповідають нижчій спроможності бажання; і, отже, або немає жодної вищої⁹³ спроможності бажання, або чистий розум мусить бути практичним цілком самотійно (*für sich allein*), себто бути в змозі визначати волю через саму лише форму практичного правила, — без передумови (*Voraussetzung*) якогось-небудь почуття, отже, [й] без уявлень Приємного й Неприємного як матерії спроможності бажання, яка всякчас є емпіричною умовою принципів. І лише тоді розум, оскільки він визначає волю сам собі (*für sich selbst*) ([a] не перебуває на службі в схильностей), є істинна вища (*oberes*) спроможність бажання, якій підпорядковується патологічно визначувана, і дійсно, ба навіть специфічно⁹⁴, відрізняється від неї, так, що навіть найменша домішка імпульсів (*von den Antrieben*) останньої завдає збитку його силі та перевазі, так само як найменший емпіричний елемент (*Empirische*) як умова в математичній демонстрації принижує й знищує її гідність і переконливість. У практичному законі розум визначає волю безпосередньо, а не за посередництвом прийшого почуття задоволення чи незадоволення, навіть [пов'язаного] з цим законом, і лише те, що він як чистий розум може бути практичним, дає йому можливість бути законодавчим.

Примітка II

Бути щасливим (*glücklich*) — [це] необхідно є потребою (*das Verlangen*⁹⁵) кожної розумної, але скінченної істоти і, отже, неминучою підставою визначення її спроможності бажання. Адже вдоволеність усім своїм існуванням не є [для цієї істоти] одвічне надбання й блаженство (*eine Seligkeit*), яке передбачало б свідомість її незалежної самодостатності, а проблема (*Problem*), накинута їй самою її скінченною природою, бо вона[, ця істота,] підвладна потребам⁹⁶, а ця потреба (*Bedürfnis*) стосується матерії її спроможності бажання, себто чогось такого, що відноситься (*sich... bezieht*) до суб'єктив-

по закладеного в [II⁹⁷] основу почуття задоволення чи незадоволення, чим і визначається те, чого вона потребує для задоволеності своїм станом. Але саме тому, що ця матеріальна підстава визначення може бути пізнана суб'єктом тільки емпірично, неможливо розглядати цю проблему (Aufgabe) як закон, бо закон, як об'єктивний, у всіх випадках і для всіх розумних істот мусить містити одну й ту саму підставу визначення волі. Адже хоча поняття щастя скрізь лежить у основі практичного відношення об'єктів до спроможності бажання, воно все ж таки є тільки загальна назва (Titel) суб'єктивних підстав визначення, і нічого не визначає специфічно, про що, однак, єдино й ідеться в цій практичній проблемі, і без такого визначення вона в жодному разі не може бути розв'язана. У чому саме кожен має вбачати своє щастя — це залежить від особливого почуття задоволення чи незадоволення в кожного, і навіть у одному й тому самому суб'єкті — від неоднаковості (Verschiedenheit) потреб, відповідно до відмін (Abänderungen) цього почуття, і, отже, суб'єктивно необхідний закон (як закон природи) об'єктивно є вельми випадковий практичний принцип, який у різних суб'єктах може й мусить бути дуже різним, а відтак ніколи не може правити за закон: у прагненні до щастя важить не форма закономірності (der Gesetzmäßigkeit⁹⁸), а виключно матерія, а саме: чи маю я, дотримуючися цього закону, очікувати втіхи (Vergnügen), і, якщо так, то] скільки. Щоправда, принципи самолюбства можуть містити загальні правила вміння⁹⁹ (знаходити засоби для [здійснення] намірів), але тоді це є суто теоретичні принципи* (як от, наприклад, той, хто охочий їсти хліб, мав би вигадати собі млин). Але практичні приписи, які на них ґрунтуються, ніколи не можуть бути загальними, ад-

* Положення, що в математиці або у фізиці (Naturlehre) звуться практичними, мали б властиво йменуватися технічними. Адже ці постанови аж ніяк не стосуються волевизначення, вони лише вказують розмаїття [елементів] можливого діяння, яке є достатнім, щоб випродувати якийсь певний результат, і суть, отже, так само теоретичні, як усі положення, що виражають пов'язання причини з якоюсь дією¹⁰⁰. А хто бажає останньої, той мусить і миритися з тим, що є перша¹⁰¹.

же підстава визначення спроможності бажання ґрунтується на почутті задоволення й незадоволення, яке ніколи не можна вважати скерованим назагал на ті самі предмети.

Але якщо вважати, що скінченні розумні істоти думають усуніць однаково — і відносно того, що вони визнають за об'єкти своїх почуттів втіхи чи болю, і навіть відносно засобів, якими вони мусять послуговуватися, щоб досягти перших і не допустити других, — то все ж таки вони ніяк не могли б видавати принцип самолюбства за практичний закон, адже сама ця одностайність була б тільки випадковою. Визначальна підстава-бо завжди була б тільки суб'єктивно значущою й суто емпіричною, і не мала б тієї необхідності, яка мислиться в кожному законі, а саме об'єктивної з апіорних підстав; цю необхідність ми мусили б видавати аж ніяк не за практичну, а за суто фізичну, — що вчинок[, здійснюваний] через нашу схильність, є для нас так само неминуче вимушений, як позіхання, коли ми бачимо, що інші позіхають. Можна було б радше стверджувати, що немає ніяких практичних законів, а є тільки поради (Anrathungen) на догоду нашим прагненням, ніж підносити суто суб'єктивні принципи до рангу практичних законів, які мають цілком об'єктивну, а не лише суб'єктивну необхідність, і мусять бути пізнані розумом а ріорі, а не через досвід (хай хоч яким би емпірично загальним він був). Навіть правила суголосних явищ називаються законами природи (наприклад, механічними) тільки якщо ми або пізнаємо їх дійсно а ріорі, або ж припускаємо (як у випадку з хімічними), що їх пізнавано б а ріорі з об'єктивних підстав, якби наше осягання (Einsicht) проникало глибше. Але при суто суб'єктивних практичних принципах виразно обумовлюється, що в основі їх мають лежати не об'єктивні, а суб'єктивні умови самоволі, отже, що вони завжди можуть презентуватися тільки як голі максими, і в жодному разі не як практичні закони. Ця остання заувага на перший погляд здається лише буквоїдством (Wortklauberei), але вона є¹⁰² вербальним окресленням (Wortbestimmung) найважливішої відмінності (allerwichtigsten Unterschiedes), яка тільки може братись до уваги в практичних дослідженнях.

§4. Теорема III

Якщо розумна істота повинна мислити собі свої максими як практичні загальні закони, то вона може мислити їх собі тільки як такі принципи, які містять підставу визначення волі не за матерією, а лише за формою.

Матерія практичного принципу є предмет волі. Цей [предмет] або є підставою визначення останньої, або ні. Якщо він є підставою її визначення, то правило волі підлягає емпіричній умові (відношенню визначального уявлення до почуття задоволення й незадоволення) і, отже, не є практичним законом. А від закону, якщо від нього відокремляють усяку матерію, себто кожен предмет волі (як підставу [III] визначення), не залишається нічого, окрім голої форми якогось загального законодавства. Отже, розумна істота або зовсім не може свої суб'єктивно практичні принципи, себто максими, мислити собі водночас як загальні закони, або вона мусить визнати, що сама лише форма їх, за якою максими годяться для загального законодавства, цілком самотійно (*für sich allein*) робить їх практичними законами.

Примітка

Яка форма в максимі годиться для загального законодавства, а яка ні — це може вирішити [навіть] найпосполитіший розсуд без жодного повчання. Наприклад, я взяв собі за максимум збільшувати своє майно всіма безпечними¹⁰³ засобами. Зараз у моїх руках є депозит, власник якого помер і не залишив щодо нього ніякого документа. Це, природно, є випадок [для застосування] моєї максими. Тепер я хочу тільки знати, чи може та максима бути також чинною як загальний практичний закон. Отже, я застосовую її до нинішнього випадку і запитую: чи може вона набути форми закону, отже, чи можу я через [цю] свою максиму встановити водночас такий закон: кожному вільно не визнавати[, що він прийняв] депозит, [факту] складання якого ніхто не може йому довести? Я негайно переконуюся, що такий принцип[, прийнятий] як закон, знищив би сам себе, бо спричинив би те, що не стало б [складатися] геть жодних депозитів¹⁰⁴. Практичний закон, що

його я визнаю за такий, має годитися (*sich ... qualifizieren*) для загального законодавства; це є тотожне положення, і, отже, ясне само по собі (*für sich*). Якщо ж я кажу: моя воля підлягає певному практичному закону, то я не можу покликатися на свою схильність (наприклад, у нинішньому випадку на мою захланність) як на підставу визначення волі¹⁰⁵, підхожу для того загального практичного закону; адже[, як виявилось], вона й близько не годиться для загального законодавства, тож у формі загального закону вона, навпаки, мусить зруйнувати сама себе.

Тож дивно, як через те, що прагнення до щастя, а отже, і максима, якою кожен покладає це останнє¹⁰⁶ за підставу визначення своєї волі, є загальними, розсудливим людям могло спасти на думку видавати її¹⁰⁷ за загальний практичний закон. Таж коли деінде загальний закон природи все гармонізує, то тут, якби хтось хотів надати максимі загальності закону, виникла б якраз скрайня протилежність (*das äußerste Widerspiel*) гармонії, найлютіший конфлікт (*der ärgste Widerstreit*) і цілковите знищення самої максими та її задуму. Адже воля всіх має тоді не один і той самий об'єкт, а кожен має свій (своє власне добре самопочування), який, щоправда, може випадково погоджуватися з намірами інших, які є так само егоїстичними¹⁰⁸, але [від цього] ще далеко не є достатнім для закону, бо винятки, які ми при [відповідній] нагоді маємо право робити, суть нескінченні й аж ніяк не можуть бути окреслено охоплені якимось загальним правилом. Таким робом виходить гармонія, подібна до тієї, яку зображує сатиричний вірш про душевну згоду двох членів подружжя, що розоряють себе: о, чудовна гармонія — чого хоче він, того хоче й вона, і т. д., або до того, що розповідають про пропозицію короля Франца I імператорові Карлу V¹⁰⁹: чого хоче брат мій Карл (володіти Міланом), того хочу й я. Емпіричні підстави визначення не годяться для загального зовнішнього законодавства, але так само мало [вони придатні] і для внутрішнього, адже один¹¹⁰ ув основу [своєї] схильності кладе свій суб'єкт, а інший — інший суб'єкт, і в кожному [одному й тому] самому суб'єкті переважає вплив то однієї, то іншої схильності. Відшукати якийсь закон, що

правив би ними всіма за такої умови, а саме, зі всебічною владою, абсолютно неможливо.

§5. Завдання I

За передумови, що сама лише законодавча форма максими є достатньою підставою визначення волі, знайти характер (die Beschaffenheit) тієї волі, визначуваної єдиною нею.

Позаяк чиста форма закону може бути уявлена лише розумом, а відтак не є предмет чуттів і, отже, не належить також до явищ, то уявлення її як підстави визначення волі відрізняється від усіх визначальних підстав подій у природі за законом причиновості, бо в цьому випадку визначальні підстави самі мусять бути явищами. Але якщо ніяка інша визначальна підстава волі не може служити для неї законом, окрім тієї загальної законодавчої форми, то така воля має мислитись як цілком незалежна від природного закону явищ, [розгляданих] взаємно, а саме, закону причиновості. А така незалежність називається свободою в щонайстрогішому, себто трансцендентальному, розумінні. Отже, воля, законом для якої може служити сама лише гола законодавча форма максими, є вільна воля (ein freier Wille).

§6. Завдання II

За передумови, що воля є вільною, знайти закон, єдиною придатний для того, щоб необхідно визначати її.

Позаяк матерія практичного закону, себто об'єкт максими, у жодному разі не може даватись інакше як емпірично, а вільна воля як незалежна від емпіричних (себто належних до чуттєвого світу) умов усе ж таки мусить бути визначувана, то вільна воля, незалежно від матерії закону, усе ж таки мусить знаходити в законі підставу [свого] визначення. Але в законі поза його матерією не міститься більше нічого, окрім законодавчої форми. Отже, законодавча форма, оскільки вона міститься в максимі, є тим єдиним, що може становити підставу визначення [вільної¹¹¹] волі.

Примітка

Отже, свобода й безумовний практичний закон взаємно одне одного імплікують. Я не питаю тут, чи вони й насправді суть різні й чи не є радше безумовний закон тільки самосвідомість певного чистого практичного розуму, а той — цілком тотожним (*einerlei*) з позитивним поняттям свободи; я питаю, звідки починається наше пізнання Безумовно-Практичного — зі свободи чи [з] практичного закону. Починатися зі свободи воно¹¹² не може: ми не можемо ні безпосередньо усвідомлювати її, бо перше її¹¹³ поняття є негативним, ні висловувати до неї від досвіду, бо ж досвід дає нам [змогу] пізнати тільки закон явищ, отже, механізм природи, пряму протилежність (*Widerspiel*) свободі. Отже, саме моральний закон, який ми усвідомлюємо безпосередньо (щойно тільки памічуємо собі максими волі), насувається нам передовсім, і, будучи презентований (*darstellt*) розумом як визначальна підстава, не переважаювана ніякими чуттєвими умовами, ба навіть цілком незалежна від них, веде прямо до поняття свободи. Але яким чином є можливим і усвідомлення того морального закону? Ми можемо усвідомлювати собі чисті практичні закони так само, як усвідомлюємо чисті теоретичні за-
сади, коли зважаємо на необхідність, з якою їх приписує нам розум, і на відособлення всіх емпіричних умов, на що він нам указує. Поняття чистої волі виникає з перших¹¹⁴, так само як свідомість чистого розуму — з останніх¹¹⁵. Що це є істинна ієрархія¹¹⁶ наших понять, і [що] звичасвість (*Sittlichkeit*) спочатку розкриває нам поняття свободи, отже, практичний розум спочатку ставить спекулятивному пайнерозв'язнішу проблему цим поняттям, щоб через нього завдати йому найбільшого клопоту, — це стає ясним уже з того, що, поза-
як [виходячи] з поняття свободи, не можна нічого пояснити в явищах — провідну нитку тут завжди має становити механізм природи, крім того, й антиномія чистого розуму¹¹⁷, якщо вона прагне піднятися до Безумовного¹¹⁸ в ряді причин, і в тому й ув іншому [випадку]¹¹⁹ заплутується в незбагненних речах (*in Unbegreiflichkeiten*), тоді як останній (механізм) усе ж таки є застосовний принаймні для пояснення явищ, ми ніколи не дійшли б до цієї ризикованої справи — вводити

свободу до науки, якби до цього не дійшов звичаєвий закон (*das Sittengesetz*), а разом з ним — практичний розум, і не накинув нам цього поняття. Але й досвід потверджує цей порядок понять у нас. Нехай хтось стверджує про свою любов-страсну схильність, ніби вона, якщо йому трапляється предмет уподобання і відповідна нагода, є для нього цілком непереборна, — [та] якби поставити шибеницю перед будинком, де йому трапилася та нагода, щоб негайно повісити його після отримання [ним жаданої] насолоди — чи тоді він не приборкав би своєї схильності? Не треба довго гадати, що він би відповів¹²⁰. Але запитайте його: якби його монарх під загрозою тієї самої негайної смертної кари вимагав від нього дати фальшиве свідчення проти чесної людини, яку той під позірними приводами радий був би погубити, — чи вважав би він тоді за можливе, хоч яка велика була його любов до життя, подолати її? Вчинив би він це чи ні, — він, може, сам не наважився б запевняти; але що це для нього можливо — він мусить погодитися, не роздумуючи. Він, отже, судить, що він може щось, тому, що усвідомлює, що він повинен це [зробити]; і пізнає в собі свободу, яка інакше, без морального закону, залишилася б для нього невідомою.

§7. Основний закон чистого практичного розуму

Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального законодавства.

Примітка

Чиста геометрія має постулати як практичні положення, котрі, однак, містять за передумову лише те, що щось можна зробити, у разі, коли вимагається, що це повинне бути зроблене¹²¹; і вони суть єдині її положення, що стосуються існування (*ein Dasein*). Це є, отже, практичні правила, [чинні] за проблематичної умови волі¹²². Але тут правило мовить: ми повинні безумовно діяти в певний спосіб (*man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren*). Практичне правило, отже, є безумовне (*unbedingt*), відтак презентоване а priori як категорично практичне

положення, яким воля абсолютно (*schlechterdings*) і безпосередньо (самим практичним правилом, яке тут, отже, є законом), об'єктивно визначається. Адже чистий, сам по собі (*an sich*) практичний розум тут уже є безпосередньо законодавчий. Воля мислиться [тут] як незалежна від емпіричних умов, отже, як чиста воля, [тобто] як визначена самою лише формою закону¹²³; і ця підстава [її] визначення розглядається як найголовніша (*die oberste*) умова всіх максим. Річ досить дивна, не має аналога в цілому позostalому практичному пізнанні. Адже думка а priori про якесь можливе загальне законодавство, яка, отже, є суто проблематична, безумовно імпутується [нам] як закон, нічого не запозичуючи з досвіду чи якої-небудь зовнішньої волі. Але це не є їй припис, за яким вчинок повинен здійснюватись, завдяки чому можливим є бажаний результат [*Wirkung*] (адже тоді правило було б завжди зумовлене фізично), а правило, яке а priori визначає саму лише волю з погляду форми її максим, і тоді принаймні не є неможливим, щоб закон, який служить тільки задля суб'єктивної форми засад, мислився як визначальна підстава через об'єктивну форму закону взагалі. Усвідомлення цього основного закону можна назвати фактом розуму, бо його¹²⁴ не можна вивертити (*herausvernünfteln*) з попередніх даних розуму, наприклад свідомості свободи (адже цю свідомість нам не дано наперед), — воно само по собі (*für sich selbst*) напрошується нам як синтетичне положення а priori, яке не ґрунтується ні на якому — ні на чистому, ні емпіричному — спогляданні, хоча воно[, це положення,] було б аналітичним, якби передбачати [тут] свободу волі, але для неї, як для позитивного поняття, було б потрібним інтелектуальне споглядання, якого тут припускати ніяк не вільно. Та щоб розглядати цей закон без кривотлумачень як даний, слід зауважити, що він — не емпіричний [закон], а єдиний факт чистого розуму, [— розуму,] який проголошується тим самим як первинно законодавчий (*sic volo, sic jubeo*¹²⁵).

Висновок

Чистий розум є практичним цілком самотійно (*für sich allein*), і дає (людині) загальний закон, який ми називаємо моральним законом (*das Sittengesetz*¹²⁶).

Примітка

Вищезгаданий факт є неспростовним. Треба тільки проаналізувати (*zergliedern*) судження, яке люди вирікають про закономірність своїх вчинків: тоді всякчас виявиться, що, попри будь-яке втручання голосу схильності, усе ж таки їхній розум, непідкупний і спонукуваний [лише] самим собою, при [здійсненні] вчинку завжди зіставляє максими волі з чистою волею, себто з самим собою, — розглядаючи себе як а ргіорі практичний. А цей принцип звичаєвості саме через загальність законодавства, яку він робить найголовнішою формальною підставою визначення волі, незалежно від усіх її суб'єктивних відмінностей, розум проголошує водночас законом для всіх розумних істот, оскільки вони взагалі мають волю, себто спроможність визначати свою причиновість уявленням про правила, отже, оскільки вони здатні до вчинків за певними засадами, отже, і за практичними принципами а ргіорі (адже тільки вони мають ту необхідність, якої розум вимагає для засад). Таким чином, принцип звичаєвості не обмежується тільки людьми, а поширюється на всіх скінченних істот, які мають розум і волю, включаючи навіть нескінченну істоту як найголовнішу (*oberste*) інтелігенцію. Але в першому випадку закон має форму імперативу, бо в людини як розумної істоти можна, щоправда, передбачати чисту волю, але як у істоти, афектованої потребами та чуттєвими мотивами (*Bewegursachen*¹²⁷), у неї не можна передбачати святої волі, себто такої, яка не була б здатна до [творення] максим, суперечних моральному закону. Тому моральний закон у них є імператив, який повеліває категорично, бо закон є безумовний; відношення такої волі до цього закону є залежність, під назвою обов'язковості (*der Verbindlichkeit*), яка означає примушення (*eine Nötigung*) — хоча й самим лише розумом і його¹²⁸ об'єктивним законом — до вчинку, і яка називається через те обов'язок (*Pflicht*), бо патологічно афектована (хоча цим і не детермінована, відтак завжди вільна) самоволя (*Willkür*) несе з собою певне бажання (*einen Wunsch bei sich führt*), що виникає з суб'єктивних причин, і тому може часто бути супротивною чистій об'єктивній підставі визначення, отже, потребує, як морального примушення, певного опору

практичного розуму, який можна назвати внутрішнім, але інтелектуальним примусом (Zwang). У вседостатній інтелігенції самоволя слушно уявляється як нездатна до жодної максими, яка не могла [б¹²⁹] водночас бути й об'єктивним законом¹³⁰; і поняття святості, яке їй[згаданій інтелігенції,] через це притаманне, ставить її хоча й не понад усі практичні, та все ж таки вище за всі практично обмежувальні закони, отже, [вище за] обов'язковість і обов'язок. Ця святість волі є все ж таки практична ідея, яка необхідно мусить служити за прообраз (zum Urbilde), що до нього наближатися до нескінченності — єдине, що личить усім скінченим розумним істотам, і про яку постійно й слушно нагадує їм чистий звичаєвий закон, і сам званий через те священним¹³¹, [а] впевненість у нескінченному прогресі своїх максим і в незмінності їх для [такого] постійного просування вперед, себто чеснота, є найвище, що може звершити скінченний практичний розум, який сам, своєю чергою, принаймні як природно набута спроможність, ніколи не може бути завершеним, бо впевненість (Sicherheit) у такому разі ніколи не стає аподиктичною певністю й як переконаність (Überredung) є дуже небезпечна.

§8. Теорема IV

Автономія волі (Autonomie des Willens) є один єдиний принцип усіх моральних законів і відповідних їм обов'язків; натомість усяка гетерономія¹³² самоволі (Heteronomie der Willkür) не тільки не встановлює геть жодної обов'язковості, а навпаки, є супротивною її принципу й звичаєвості волі (der Sittlichkeit des Willens). Єдиний принцип моральності полягає саме в незалежності від усякої матерії закону (а саме від пожаданого об'єкта) і водночас у визначенні самоволі лише загальною законодавчою формою, до якої максима має бути здатна. Але та незалежність є свобода в негативному розумінні, а власне законодавство чистого і, як такого, практичного розуму є свобода в позитивному розумінні. Отже, моральний закон виражає ніщо інше, як автономію чистого

практичного розуму, себто свободи¹³³, і вона[, свобода,] сама є формальна умова всіх максим, єдино за якої вони можуть узгоджуватися з найголовнішим (obersten) практичним законом. Тож якщо матерія воління, яка не може бути нічим іншим, як об'єктом прагнення, пов'язуваного з законом, входить до практичного закону як умова його можливості, то звідси виникає гетерономія самоволі, а саме залежність від закону природи — [закону, що приписує] йти за яким-небудь імпульсом або схильністю, і воля [тоді] не дає сама собі закону, а дає тільки припис для розумного дотримання патологічних законів; але максима, яка таким чином ніколи не може містити в собі загальнозаконодавчої форми, не тільки не встановлює в такий спосіб жодної обов'язковості, а навіть є супротивна принципу чистого практичного розуму, а тим самим і етичній налаштованості (der sittlichen Gesinnung¹³⁴), хоч би вчинок, що випливає звідти, і мав бути законним.

Примітка I

До практичного закону, отже, ніколи не має бути залічвано жодного практичного припису, який несе з собою матеріальну (отже, емпіричну) умову. Адже закон чистої волі, яка є вільною, вміщує її в зовсім іншу сферу, ніж емпірична, і необхідність, яку він виражає і яка не повинна бути природною необхідністю, може через те полягати, таким чином, тільки у формальних умовах можливості закону взагалі. Усяка матерія практичних правил завжди спирається на суб'єктивні умови, які не надають їй¹³⁵ жодної загальності для розумних істот, окрім лише зумовленої (у випадку, якщо я бажаю того чи того, — що я повинен тоді чинити, щоб здійснити це), і всі вони[, ті правила,] обертаються довкола принципу власного щастя. Безперечним є, звісно, що всяке воління мусить мати й якийсь предмет, отже, матерію; але вона якраз через те не є підставою визначення й умовою максими; адже якби вона нею була, то максима не могла б презентуватися в загально-законодавчій формі, бо тоді визначальною причиною довільності було б очікування існування предмета, і в основу воління мала б кластися залежність спроможності бажання від існування якої-небудь речі, а цю

залежність завжди можна шукати лише в емпіричних умовах, і тому вона ніколи не може правити за підставу для необхідного й загального правила. Так, щастя чужих істот могло б бути об'єктом волі розумної істоти. Та якби це щастя було підставою визначення максими, то слід було б передбачати як передумову, що в гараздах (*in dem Wohlsein*) інших ми знаходимо не лише [свою] природну втіху, а й потребу, як це зумовлює в людей симпатія (*sympathetische Sinnesart*). Але я не можу передбачати такої потреби в кожній розумній істоті (у Бога — аж ніяк). Отже, хоча матерія максими й може залишатися, але вона не має бути її умовою, бо інакше максима не годиться для закону. Отже, гола форма закону, яка¹³⁶ обмежує [його] матерію, мусить бути водночас підставою для того, щоб долучати цю матерію до волі, але не [мусить] передбачати¹³⁷ її. Нехай матерією буде, наприклад, моє власне щастя. Якщо я атрибуую її¹³⁸ кожному (як це я й справді можу зробити у випадку зі скінченими істотами), вона лише тоді може стати об'єктивним практичним законом, коли я включаю до неї й щастя інших. Отже, закон[ий велить] сприяти щастю інших, виникає не з передумови, що це¹³⁹ є об'єкт самоволі для кожного¹⁴⁰, а тільки з того, що форма загальності, якої потребує розум як умови для того, щоб максимі самолюбства надати об'єктивної значущості закону, стає підставою визначення волі, й, отже, об'єкт (щастя інших) не був підставою визначення чистої волі — лише форма закону була тим [засобом], що ним я обмежив свою засновану на схильності максиму, щоб надати їй загальності закону й таким чином пристосувати її до чистого практичного розуму — з цього обмеження, а не з додання якоїсь зовнішньої спонуки¹⁴¹ єдино й могло виникнути поняття обов'язковості (*Verbindlichkeit*) — поширити максиму мого самолюбства й на щастя інших.

Примітка II

Прямою протилежністю (*Widerspiel*) принципу звичасності буде, якщо підставою визначення волі зробити принцип власного щастя, до якого, як я показав вище, треба залічити взагалі все, що вміщує визначальну підставу, яка

повинна слугувати законом, у будь-чому іншому, ніж у законодавчій формі максими. Цей конфлікт (*Widerstreit*), однак, є не суто логічним, як то між емпірично зумовленими правилами, що їх хотіли все ж таки піднести до [рангу] необхідних принципів пізнання, а практичним, і цілком би зруйнував звичаєвість, якби голос розуму у відношенні до волі не був такий чіткий, такий незаглушений, такий сприйнятний навіть для найшополітнішого чоловіка; тож цей принцип¹⁴² може ще оберігатися тільки в баламутних спекуляціях шкіл, достатньо їх хвалих для того, щоб бути глухими на той небесний голос, аби утримувати при житті теорію, пад якою не потрібно ламати голову.

Якби загалом любий тобі приятель гадав виправдатися перед тобою з приводу даного ним фальшивого свідчення, спочатку вимовляючися священним, за його твердженням, обов'язком власного щастя, а потім, перелічуючи зиски, які він завдяки цьому здобув, показав розважливість¹⁴³, дотримавши ним, щоб убезпечитися від усякого викриття, навіть з боку тебе самого, кому він відкривас цю таємницю тільки через те, що в будь-який час може все заперечити, а тоді цілком серйозно заявив би, ніби виконав істинний людський обов'язок, — то ти або розсміявся б просто йому в обличчя, або з огидою відсахнувся б, хоч би й ані крихти не мав закинути проти таких заходів, коли хтось будує свої засади на самій лише власній користі¹⁴⁴. Або нехай хтось вам[і, родині,] рекомендує людину як економа, якому ви можете сліпо довірити всі свої справи, і, щоб уселити вам довіру [до нього], вихваля його як людину метикувату (*klugen*), яка знаменито розуміє свою власну вигоду, а також невтомно діяльну, що не пропустить невикористаною жодної нагоди для цього, прешті, щоб усунути побоювання щодо його вульгарної саморисливості, хвалить його, як він уміє вельми витончено жити, шукає для себе втіхи не в збиранні грошей чи в грубій пишноті, а в розширенні своїх знань, у вишуканому й повільному спілкуванні, навіть у благодіянні для нужденних, от тільки що він не перебірливий щодо засобів (які-бо гідні або негідні лише залежно від мети), і чужі гроші та добро, хоча лише він знав, що зможе орудувати в секреті й безпе-

решкодно, йому для цього так само добрі, як і його власні — ви тоді подумали б, що рекомендація або збиткується з вас, або з'їхав з глузду. — Межі моральності і самолюбства проведено так чітко й різко, що навіть найпосполитіше око ніяк не може помилитися щодо різниці [між ними, визначаючи], до того чи до того щось належить. Наступні кілька зауважень можуть, щоправда, при настільки очевидній істині видатися зайвими, але все-таки вони служать принаймні для того, щоб дещо більш увиразнити відповідне судження посполитого людського розуму.

Принцип щастя хоча й може давати максими, але в жодному разі не такі, які годилися б на закони волі, навіть якщо його об'єктом робити загальне щастя. Адже його пізнання ґрунтується на самих лише даних досвіду, і кожне судження про нього дуже залежить від opinio кожного, яка сама до того ж вельми мінлива, тож можна, либонь, дати загальні (*generelle*), але в жодному разі не універсальні правила, себто такі, які пересічно найчастіше трапляються, але не такі, які мусять бути чинними повсякчас і з необхідністю; отже, на них не можуть ґрунтуватися ніякі практичні закони. І саме тому, що тут об'єкт самоволі кладеться в основу її правила й, отже, мусить передувати йому, воно може відноситися тільки до того, що рекомендується¹⁴⁵, а отже, до досвіду й на ньому ґрунтуватися, і тоді різноманітність суджень¹⁴⁶ має бути нескінченною. Цей принцип, отже, не приписує всім розумним істотам одних і тих самих практичних правил, хоча вони й стоять під однією спільною рубрикою (*Titel*), а саме під рубрикою щастя. Моральний же закон лише тому мислиться як об'єктивно необхідний, що він повинен бути чинним для кожного, хто має розум і волю.

Максима самолюбства (кмітливість) тільки радить, закон звичаєвості повеліва. Але ж бо є велика різниця між тим, що нам тільки радять, і тим, до чого ми суть зобов'язані.

[Навіть] найпосполитіший розсуд цілком легко й без сумнівів осягне, що слід чинити за принципом автономії самоволі; [осягнення того], що слід чинити за передумови її гетерономії, важке й вимагає обізнаності зі світом; себто [знання про те,] що таке обов'язок, кожному напрошується само

собою, але те, що приносить істинну тривку вигоду, якщо вона повинна простятися на все існування, завжди огорнене непроникною темрявою, і потрібно багато кмітливості, щоб налаштовані на це¹⁴⁷ практичні правила через вправно сформульовані винятки бодай у якийсь стерпний спосіб допасувати до життєвих цілей. Проте моральний закон від кожного вимагає дотримання, і то щонайретельнішого. Отже, для судження (*Beurteilung*) про те, що згідно з ним треба робити, він має бути не таким важким, щоб [і] найпосполитіший та найменш вправний розсуд, навіть без життєвої метикуватості (*Weltklugheit*¹⁴⁸), не вмів поводитися з ним.

Виконувати категоричне веління моральності в змозі кожен у будь-який час; [виконувати] емпірично зумовлений припис щастя — лише зрідка, і далеко не для кожного це можливо навіть стосовно якогось одного наміру. Причиною є те, що в першому випадку важить тільки максима, яка має бути достеменною й чистою (*echt und rein*), а в другому — ще й сили та фізична спромога зреалізувати пожаданий предмет. Веління, що кожен повинен намагатися зробити себе щасливим, було б безглуздом, адже ніколи нікому не повелівають того, чого він і сам неодмінно бажає. Йому треба приписувати, чи радше надавати, тільки засоби (*Maßregeln*), бо він не все те може, чого хоче. Але приписувати звичаєвість, під назвою обов'язок, цілком розумно, адже, по-перше, не кожен охоче підкоряється її приписам, якщо вони суперечать [його] схильностям, а що стосується засобів, за допомогою яких можна дотримуватись цього закону, то цього тут навчати не потрібно, бо що людина¹⁴⁹ в цьому відношенні хоче¹⁵⁰, те вона й може.

Хто програв у грі, той, звісно, може сердитися на себе й на свою некмітливість; але коли він усвідомлює, що обдурив у грі (хоча завдяки цьому виграв), то мусить себе зневажати, щойно тільки порівняє себе [в такому вчинку] з [тим, що приписується] звичаєвим законом. Цей [останній], отже, має бути чимось іншим, ніж принцип власного щастя. Адже мусить сказати самому собі: я негідник, хоча я й папхав свого гаманця, — для цього слід мати інше мірило судження, аніж для того, щоб похвалити себе й сказати: я кмітлива людина, бо я збагатив свою касу.

Нарешті, в ідеї нашого практичного розуму є ще щось, що супроводжує порушення того чи іншого звичаєвого закону, а саме його[, порушення,] каригідність (Strafwürdigkeit). А з поняттям кари (einer Strafe) як такої ніяк-бо не в'яжеться причетність (das Teilhaftigwerden) до щастя. Адже хоча той, хто карає, цілком може мати водночас добрий намір — спрямувати цю кару й на цю мету¹⁵¹, та все ж таки кара має бути найперш виправдана саме для себе (für sich selbst) як кара, себто як просто лихо (Übel), так, що покараний, коли справу скінчено й він не бачить прихованої за цією суворістю милості, мусить сам визнати, що з ним учинено справедливо й що його доля цілком відповідна його поведінці. У кожній карі як такій має бути насамперед справедливість, і вона становить суттєвий момент (das Wesentliche) цього поняття. Хоча з карою¹⁵² може бути пов'язана й доброта (Gütigkeit), але гідний кари не має ані найменшої підстави розраховувати на неї після своєї поведінки (Aufführung). Отже, кара є фізичне лихо, яке, хоч би воно й не було пов'язане як природний наслідок з Морально Злим, усе ж таки має бути пов'язуване з ним як наслідок згідно з принципами певного етичного законодавства. Якщо всякий злочин, навіть без уваги до фізичних наслідків стосовно винуватця, є карний сам по собі, себто позбавляє (принаймні частково) щастя, то було б вочевидь безглуздо сказати: злочин полягав саме в тому, що винуватець стягнув на себе кару, заподіявши шкоди своєму власному щастю (що за принципом самолюбства має бути властивим поняттям усякого злочину). Кара таким чином була б підставою назвати щось злочином, а справедливість мала б полягати радше в тому, щоб облишити всяке покарання й навіть завадити природному; адже тоді у вчинку не було б уже нічого поганого, бо лиха, які інакше йшли б за ним і через які, власне, вчинок і називався б поганим, надалі були б усунені. Але розглядати всі кари й винагороди цілковито лише як механічне знаряддя в руках якоїсь вищої сили, яке повинне служити тільки для того, щоб цим спонукати розумні істоти діяти задля їх кінцевої мети (щастя), — це означає [постулювати] механізм їх волі¹⁵³, який занадто очевидно усуває всяку свободу, щоб нам потрібно було на цьому зупинятися.

Ще витонченіше, хоча так само неістинне, є твердження тих, хто визнає певне особливе моральне чуття, що то воно, а не розум, визначає моральний закон, за яким свідомість чесноти безпосередньо пов'язана із вдоволеністю та втіхою, а свідомість пороку — з душевним неспокоєм (*Seelenunruhe*) і болем, і таким чином усе зводиться до того ж таки прагнення власного щастя. Не наводячи тут того, що було сказано вище, я хочу тільки звернути увагу на оману (*Täuschung*), яка при цьому має місце. Щоб уявити нечестивця таким, що мучиться від душевного неспокою (*Gemütsunruhe*) через свідомість своїх провин, вони вже наперед мусять уявляти його за найважливішою основою його характеру, бодай деякою мірою, морально добрим, так само як того, кого радус свідомість [здійснення] вчинків, згідних з обов'язком — уже заздалегідь уявляти доброчесним. Отже, поняття моральності й обов'язку має передувати всякому стосунку до цієї вдоволеності й аж ніяк не може бути виведене з неї. Треба ж бо спершу оцінити важливість того, що ми називасмо обов'язком, авторитет (*das Ansehen*) морального закону й безпосередню вартість, яку кожній людині в її власних очах дає дотримання його, щоб відчувати ту вдоволеність у свідомості своєї відповідності з обов'язком і гіркий докір, коли можна закидати собі порушення закону. Отже, таку вдоволеність або душевний неспокій¹⁵⁴ не можна відчувати раніше від пізнання обов'язковості і[, таким чином, не можна] робити з них підставу останньої. Треба принаймні наполовину вже бути чесною людиною, щоб могли бодай створити собі уявлення про ті відчуття. Втім, я зовсім не заперечую, що, позаяк людська воля, завдяки свободі, може безпосередньо визначатися моральним законом, то й частіше вправляння [у вчинках] відповідно цій визначальній підставі може врешті суб'єктивно вікликати почуття вдоволеності з самого себе; мало того: це навіть належить до [нашого] обов'язку — утверджувати й культивувати це почуття, яке, власне, одне тільки й заслуговує назви морального; але поняття обов'язку з нього не може бути виведене, інакше ми б мусили мислити собі почуття закону як такого, і робити предметом відчуття те, що можна тільки мислити розумом; а це, якби воно не

мало обернутися пласкою суперечністю, цілком усунуло б усяке поняття обов'язку й поставило б на його місце саму лише механічну гру тонших схильностей, що встряють іноді у сварку (Zwist) з грубішими.

Якщо ж ми нашу найголовнішу (obersten) формальну засаду чистого практичного розуму (як автономії волі) порівняємо з усіма дотеперішніми¹⁵⁵ матеріальними принципами моральності, то ми зможемо презентувати всі позostalі в одній таблиці, як такий, що нею¹⁵⁶ дійсно водночас вичерпуються й усі інші можливі випадки, крім [обговорюваного вже] одного єдиного (формального)¹⁵⁷, і таким чином наочно довести, що марно було б роззиратися за якимось іншим [найвищим] принципом, окрім викладеного зараз¹⁵⁸. — Усі можливі підстави визначення волі бувають або суто суб'єктивні і, отже, емпіричні, або ж об'єктивні й раціональні; але ті й ті можуть бути або зовнішніми, або внутрішніми.

Ті [визначальні підстави], що стоять по лівому боці, суть усуділь емпіричні й вочевидь геть непридатні на загальний принцип моральності. Але ті, що по правому боці, ґрунтуються на розумі (бо ж досконалість як характеристику (Beschaffenheit) речей, і найвищу досконалість, уявлювану в субстанції, себто Бога, слід мислити тільки через розумові поняття). Але перше поняття, а саме поняття досконалості, можна брати або в теоретичному значенні, і тоді воно не означає нічого, крім довершеності (Vollständigkeit) кожної речі у своєму роді (трансцендентальна) або [довершеності] речі просто як речі взагалі (метафізична[довершеність]), про що тут не може бути мови. Поняття ж досконалості в практичному значенні є придатність або достатність речі для всіляких цілей. Ця досконалість як характеристика людини, отже, [як] внутрішня, є ніщо інше, як талант, а те, що його посилює або доповнює, — уміння. Найвища досконалість у [постаті]¹⁶³ субстанції, себто Бог, отже, [досконалість] зовнішня (розглядана в практичному аспекті), є достатність цієї істоти для всіх цілей взагалі. Отже, якщо нам наперед мають бути дані цілі, у відношенні до яких поняття досконалості (внутрішньої, у нас самих, або зовнішньої, у Бога) тільки й

**Практичні матеріальні підстави визначення
в принципі моральності суть**

Суб'єктивні

Об'єктивні

зовнішні		внутрішні		внутрішні	зовнішні
виховання (за Монтенем ¹⁵⁹)	цивільного устрою (за Мандевілем ¹⁶⁰)	фізичного почуття (за Епікуром)	морального почуття (за Гачісоном ¹⁶¹)	досконалість (за Вольфом і стойками)	божої волі (за Крузієм ¹⁶² та іншими теологічними моралістами)

може стати підставою визначення волі, а мета як об'єкт, що має передувати визначенню волі практичним правилом і містити підставу можливості такого [правила], відтак матерія волі, узята як підстава її визначення, є всякчас емпірична, отже, може служити за епікурейський принцип вчення про щастя, але в жодному разі не за чистий розумовий принцип етики та обов'язку¹⁶⁴ (як таланти й сприяння їм тільки через те, що вони дають переваги в житті, чи божя воля, якщо суголосся з нею, узате як об'єкт волі без попереднього незалежного від її ідеї практичного принципу, можуть стати мотивом волі тільки через щастя, яке ми від них очікуємо), — то [звідси] випливає, по-перше, що всі подані тут принципи суть матеріальні, по-друге, що вони охоплюють усі можливі матеріальні принципи; нарешті, висновок звідси: позаяк матеріальні принципи суть цілком непридатні на найголовніший етичний закон (як було доведено), то формальний практичний принцип чистого розуму, за яким сама лише форма загального законодавства, можливого завдяки нашим максимам, має становити найголовнішу й безпосередню підставу визначення волі, є єдино можливий [принцип], придатний на категоричні імперативи, себто практичні закони (які роблять вчинки обов'язком), і взагалі на принцип моральності, як у судженні (in der Beurteilung), так і в застосуванні до людської волі, у визначуванні її.

І. Про дедукцію засад чистого практичного розуму

Ця аналітика доводить, що чистий розум може бути практичним, себто може самотійно (für sich), незалежно від усього емпіричного, детермінувати волю, і доводить це фактом, у якому чистий розум у нас на ділі засвідчує себе як практичний, а саме автономією в засаді моральності, що нею він скеровує (bestimmt¹⁶⁵) волю до дії. — Водночас вона показує, що цей факт нероздільно пов'язаний зі свідомістю¹⁶⁶ свободи волі, ба навіть тотожний (einerlei) з нею, завдяки чому воля розумної істоти, котра, як належна до чуттєвого світу, визнає себе, рівно з іншими дієвими причинами, необхідно підлеглою зако-

нам причиновості, у практичній царині (im Praktischen), проте водночас усвідомлює себе й по другому боці, а саме як істоту саму по собі (an sich selbst), усвідомлює своє існування, визначуване в інтелігібельному порядку речей, і то згідно не з якоюсь особливим спогляданням себе самої, а з певними динамічними законами, які можуть визначати її причиновість у чуттєвому світі; адже те, що свобода, якщо приписувати її нам, переносить нас у певний інтелігібельний порядок речей, було достатньо доведено в іншому місці¹⁶⁷.

Якщо ми тепер порівняємо з цим аналітичну частину критики чистого спекулятивного¹⁶⁸ розуму, то виявиться вартий уваги контраст між двома [цими аналітиками]. Там першим даним, яке вможливлювало апріорне пізнання, і притому лише для предметів чуттів, були не засади, а чисте чуттєве споглядання (простір і час). — Синтетичні засади з самих лише понять без споглядання були [там] неможливі; вони якраз могли мати місце тільки у відношенні до споглядання, яке було чуттєвим, отже, лише до предметів можливого досвіду, бо тільки [будучи] поєднані з цим спогляданням, поняття розсуду вможливлювали те пізнання, яке ми називаємо досвідом. Спекулятивному розумові [там] з повним правом відмовлено будь-чого позитивного [стосовно] пізнання, [що виходить] поза предмети досвіду, отже, [пізнання] речей як ноуменів. — Та все ж таки та¹⁶⁹ [аналітика] досягла дечого: зробила певним поняття ноуменів, себто можливість, навіть необхідність мислити подібні, і, наприклад, порятувала [нас] від усіх закидів проти визнання свободи, розгляданої негативно, як цілком сумісної з засадами й обмеженнями чистого теоретичного розуму, не даючи, однак, довідатися про такі предмети що-небудь визначене й розширювальне¹⁷⁰, ба більше, цілковито перекресливши будь-яку перспективу цього.

Патомість моральний закон хоча й не розкривав якихось [подібних] перспектив, але дає [нам] до рук факт, абсолютно не пояснений з будь-яких даних чуттєвого світу й з усього обсягу теоретичного застосування нашого розуму, — факт, який указує на чистий інтелігібельний¹⁷¹ світ, ба навіть позитивно визначає його й дозволяє нам щось пізнати з нього, а саме один [його] закон.

Цей закон повинен дати чуттєвому світові як чуттєвій природі (що стосується розумних істот) форму інтелігібельного світу (*einer Verstandeswelt*), себто надчуттєвої природи, не пошкоджуючи механізму того [чуттєвого світу]. А природа в найзагальнішому розумінні є існування речей, підлегле законам. Чуттєва природа розумних істот взагалі — це існування їх, підлегле емпірично зумовленим законам, отже, для розуму¹⁷² [це є¹⁷³] гетерономія. Натомість надчуттєва природа тих самих істот є їх існування за законами, які суть незалежні від будь-якої емпіричної умови, отже, належать до автономії чистого розуму. А що закони, за якими існування речей залежить від пізнання, суть практичні, то надчуттєва природа, наскільки ми можемо створити собі поняття про неї, є ніщо інше, як природа, підлегла автономії чистого практичного розуму. А закон цієї автономії є моральний закон, який, отже, є основний закон певної надчуттєвої природи й певного чистого інтелігібельного світу, що його відповідник¹⁷⁴ повинен існувати в чуттєвому світі, проте водночас не ламаючи його законів. Першу [природу] можна назвати прообразною (*natura archetypa*), що її ми пізнаємо лише в розумі, а другу, поза-як вона містить можливу дію ідеї першої як підстави визначення волі, — відображеною (*natura ectypa*). Адже моральний закон, за ідеєю, справді переносить нас у природу, у якій чистий розум, якби з ним у парі йшла сумірна йому фізична спроможність, витворив би найвище добро, і спонукає (*bestimmt*) нашу волю надати форми¹⁷⁵ чуттєвому світові як цілості (*einem Ganzen*) розумних істот.

Що ця ідея справді є немовби ескізом для зразка наших волевизначень, potwierджують найзвичайніші спостереження над самим собою¹⁷⁶.

Якщо максима, відповідно до котрої я маю намір (*gesonnen bin*) складати свідчення, перевіряється практичним розумом, то я завжди з'ясовую, якою вона була б, коли б мала чинність як загальний закон природи. Очевидним є, що в цьому статусі вона кожного змушувала б до правдивості¹⁷⁷. Адже не може бути сумісним з загальністю природного закону — вважати свідчення¹⁷⁸ доказовими й попри те зумисно неістийними. Так само максима, яку я приймаю стосовно вільного розпоря-

джання своїм життям, відразу стає [для мене] визначеною, коли я себе запитую, якою вона має бути, щоб якась природа зберігала себе за її законом¹⁷⁹. Очевидно, що ніхто в такій природі не міг би покінчити зі своїм життям самовільно, бо таке заведення (*Verfassung*) не було б тривким природним порядком¹⁸⁰, і так само й у всіх позоставших випадках. Але в дійсній природі, оскільки вона є предметом досвіду, вільна воля не сама від себе скеровується (*ist ... bestimmt*) до таких максим, які самостійно (*für sich selbst*) могли б заснувати якусь природу за загальними законами або самі від себе пасували б до такої [природи], яка була б влаштована відповідно до них; навпаки, вони суть приватні схильності, які хоча й витворюють певну природну цілість за патологічними (фізичними) законами, але не таку природу, яка була б можливою єдино завдяки нашій волі за чистими практичними законами. Проте ми розумом усвідомлюємо закон, якому підлеглі всі наші максими, немовби завдяки нашій волі водночас мусив виникти й природний порядок. Отже, цей [закон] має бути ідеєю природи, не емпірично даною й попри те можливою через свободу, відтак природи надчуттєвої, якій ми, принаймні в практичному відношенні, даємо об'єктивну реальність, бо розглядаємо її як об'єкт нашої волі — як [волі] чистих розумних істот.

Отже, відмінність між законами природи, якій підлегла воля, і природи, підлеглої якійсь волі (з погляду того, що має відношення¹⁸¹ до її вільних вчинків), зумовлюється тим, що в першому випадку об'єкти мають бути причинами уявлень, які визначають волю, а в другому воля повинна бути причиною об'єктів, тож причиновість її має свою підставу визначення виключно в чистій розумовій спроможності, яка через те й може зватися чистим практичним розумом¹⁸².

Отже, ці дві проблеми — дуже різні: як чистий розум, з одного боку, може а пріорі пізнавати об'єкти, і як він, з другого боку, безпосередньо може бути підставою визначення волі, себто причиновості розумних істот стосовно дійсності об'єктів (лише за допомогою думки про загальнозначущість їхніх власних максим як закону¹⁸³).

Перша [проблема], як належна до критики чистого спекулятивного розуму, вимагає, щоб спершу було пояснено, яким

чином а ргіогі можливі суть споглядання, без яких нам взагалі не може бути даний жодний об'єкт, а отже, жоден не може бути пізнаний синтетично¹⁸⁴, і розв'язання її виявляється в тому, що вони в цілій своїй сукупності суть лише чуттєві й тому не вможливають жодного спекулятивного пізнання, яке йшло б далі, ніж сягає можливий досвід, і що через те всі засади того чистого спекулятивного¹⁸⁵ розуму добиваються щонайбільше того, що вможливають досвід — або щодо даних предметів, або таких, які можуть даватися до нескінченності, але ніколи не бувають дані повністю.

Друга [проблема], як належна до критики практичного розуму, не вимагає пояснення того, яким чином є можливими об'єкти спроможності бажання, бо це, як проблема теоретичного пізнання природи, полишається критиці спекулятивного розуму, а [тут вимагається пояснити] лише те, яким чином розум може визначати максими волі: чи відбувається це тільки за посередництва емпіричних уявлень як визначальних підстав, а чи чистий розум мав би бути також практичним і законом можливого, зовсім не пізнаваного емпірично природного порядку. Можливість такої надчуттєвої природи, що її поняття водночас може через нашу вільну волю бути підставою дійсності цієї природи, не потребує споглядання а ргіогі (якогось інтелігібельного світу), котре в цьому випадку, як надчуттєве, мало б бути для нас і неможливим. Ідеться-бо тільки про визначальну підставу воління в його максимах: чи вона є емпіричною, а чи поняттям чистого розуму (щодо законності його взагалі), і яким чином вона може бути останнім. Чи причиновість волі є достатня для дійсності об'єкта чи ні — судити про це полишено теоретичним принципам розуму¹⁸⁶, як дослідження можливості об'єктів воління, що їх споглядання, отже, у практичній проблемі аж ніяк не становить її моменту. Тут ідеться тільки про визначення волі й про визначальну підставу максими її як вільної волі, а не про результат (Erfolg). Адже якщо воля є законною лише для чистого розуму, то, хай хоч як би стояла справа з її спроможністю у виконанні: чи буде за цими максимами законодавства якоїсь можливої природи виникати таке чи ні, — цим критика, яка досліджує, чи може й [якщо так, то] яким чином може чистий

розум бути практичним, себто таким, що безпосередньо визначає волю, нітрохи не переймається.

У цій справі, отже, критика¹⁸⁷, не викликаючи докорів, може й мусить починати з чистих практичних законів і їх дійсності. Але замість споглядання вона кладе в їх основу поняття їх існування в інтелігібельному світі, а саме [поняття] свободи. Адже воно не означає нічого іншого, і ті закони можливі лише у відношенні до свободи волі, а за передумови її [існування] — необхідні, або, навпаки, свобода є необхідна, бо ті закони як практичні постулати суть необхідні. Та яким чином можлива ця свідомість моральних законів, або, що те саме, свідомість свободи, — це далі годі пояснити, можна лише захищати[, і] цілком успішно, її припущеність у теоретичній критиці.

Ми здійснили тепер експозицію¹⁸⁸ найголовнішої засади практичного розуму, себто показали, по-перше, що вона містить, [далі — те,] що вона існує самотійно (*für sich bestellend*) цілком а ріогі й незалежно від емпіричних принципів, а годі — чим вона відрізняється від усіх інших практичних засад. Що ж до [її] дедукції, себто обґрунтування¹⁸⁹ її об'єктивної й загальної значущості та досягнення можливості такого синтетичного положення а ріогі, то тут не можна сподіватися провести її так добре, як [у випадку] з засадами чистого теоретичного розсуду. Адже останні відносилися (*bezogen sich*) до предметів можливого досвіду, а саме до явищ, і можна було довести, що тільки завдяки тому, що ці явища згідно з тими законами підводяться під категорії, можна пізнати ці явища як предмети досвіду; отже, усякий можливий досвід має відповідати цим законам. Але в дедукції морального закону я вже не можу вдатися до такого способу. Адже він[, закон,] стосується не пізнання характеру (*von der Beschaffenheit*) предметів, які за посередництвом чогось десьінде можуть бути дані розуму, а пізнання, оскільки воно може стати підставою самого існування предметів і [оскільки] розум через нього має причиновість у розумній істоті, себто [моральний закон стосується] чистого розуму, який може розглядатися як спроможність, що безпосередньо визначає волю.

Та всяке людське осягання (*Einsicht*) вичерпується, тільки-но ми доходимо до підставових сил або підставових спроможностей; адже їх можливість нічим не можна збагнути, але не більше дозволено її довільно вигадувати й припускати. Тим-то в теоретичному застосуванні розуму тільки досвід може дати нам право припускати їх¹⁹⁰. Але відносно чистої практичної спроможності розуму ми тут позбавлені й цього сурогату — наведення емпіричних доказів замість [здійснення] дедукції з джерел пізнання а р'іогі. Адже те, що довід своєї дійсності потребує добувати з досвіду, мусить за підставами своєї можливості залежати від емпіричних принципів, а для таких чистий і проте практичний розум уже з огляду на [саме] своє поняття може вважатися неможливим. І моральний закон дано немовби як факт чистого розуму, [факт,] який ми усвідомлюємо а р'іогі і який є аподиктично певний, навіть якщо вважати, що в досвіді не можна вишукати жодного прикладу, де б він точно виконувався. Таким чином, об'єктивна реальність морального закону не може бути доведена ніякою дедукцією, жодними¹⁹¹ зусиллями теоретичного, спекулятивного або емпірично підкріпленого розуму, і, отже, якщо хочуть відмовитися й від аподиктичної певності, [не може бути] potwierджена досвідом і таким чином доведена а posteriori, і все ж таки вона сама собою є безперечною.

Але місце цієї марно пошукуваної дедукції морального принципу заступає щось інше, цілком безглузде¹⁹², а саме те, що він, навпаки, сам слугує принципом дедукції певної недосліджуваної спроможності, яку ніякий досвід довести [не може]¹⁹³, але яку спекулятивний розум (щоб серед своїх космологічних ідей знайти Безумовне — за його причиновістю, аби не суперечити самому собі) мусив визнати принаймні за можливу, — а саме спроможності свободи, не тільки можливість, а й дійсність якої моральний закон, що сам не потребує жодних виправдовувальних підстав, доводить для істот, які визнають цей закон як обов'язковий для себе. Моральний закон справді є закон причиновості через свободу і, отже, можливості певної надчуттєвої природи. — так, як метафізичний закон подій у чуттєвому світі був законом причиновості чуттєвої природи, і перший, отже, визначає те, що спекулятивна філософія мусила залишити не-

визначенням, а саме закон для такої причиновості, поняття якої в останній було тільки негативним, і, отже, вперше надає цьому [поняттю] об'єктивної реальності.

Цей вид довіри до морального закону, — коли він сам представляється як принцип дедукції свободи як певної причиновості чистого розуму, є, — позаяк теоретичний розум вимушений був визнати принаймні можливість свободи, — цілком достатній для задоволення його потреби замість усякого обґрунтовування (*Rechtfertigung*) а priori¹⁹⁴. Адже моральний закон достатньо доводить свою реальність і для критики спекулятивного розуму тим, що до суто негативно мисленої причиновості, можливість якої була незбагненна тому [розуму] й проте потрібно було її допустити, долучає позитивне визначення, а саме поняття розуму, що безпосередньо визначає волю (зумовлюючи загальну законну форму її максим), — таким чином він уперше спромігся надати розуму, який зі своїми ідеями завжди перебирав міру (*überschwenglich wurde*¹⁹⁵), коли хотів діяти спекулятивно, об'єктивної, хоча лише практичної, реальності, і перетворює його трансцендентне застосування на іманентне ([щоб] самому бути діючою причиною¹⁹⁶ в царині досвіду за допомогою ідей).

Визначення причиновості істот у чуттєвому світі як такому ніколи не може бути безумовним; та все ж до всякого ряду умов необхідно мусить бути щось безумовне, отже, і якась причиновість, що цілковито визначає себе сама. Тому ідея свободи як спроможності абсолютної спонтанності¹⁹⁷ була не потребою, а — [в тому,] що стосується її можливості — аналітичною засадою чистого спекулятивного розуму. Та позаяк абсолютно неможливо дати відповідного їй[, цій ідеї,] прикладу в якому-небудь досвіді, бо серед причин речей як явищ не можна знайти жодного визначення причиновості, яке було б абсолютно безумовним, то ми могли захищати думку про вільно діючу причину лише прикладаючи її до істоти в чуттєвому світі, оскільки ця істота, з другого боку, розглядається як ноумен, показуючи, що це не суперечить собі — розглядати всі її дії, оскільки вони суть явища, як фізично зумовлені, і водночас, одначе, їх причиновість, оскільки діюча істота є істота інтелігібельна (*ein Verstandeswesen*), розглядати як фізично бе-

визначенням, а саме закон для такої причиновості, поняття якої в останній було тільки негативним, і, отже, вперше надає цьому [поняттю] об'єктивної реальності.

Цей вид довіри до морального закону, — коли він сам представляється як принцип дедукції свободи як певної причиновості чистого розуму, є, — позаяк теоретичний розум вимушений був визнати принаймні можливість свободи, — цілком достатній для задоволення його потреби замість усякого обґрунтовування (*Rechtfertigung*) а priori¹⁹⁴. Адже моральний закон достатньо доводить свою реальність і для критики спекулятивного розуму тим, що до суто негативно мисленої причиновості, можливість якої була незбагненна тому [розуму] й проте потрібно було її допустити, долучає позитивне визначення, а саме поняття розуму, що безпосередньо визначає волю (зумовлюючи загальну законну форму її максим), — таким чином він уперше спромігся надати розуму, який зі своїми ідеями завжди перебирав міру (*überschwenglich wurde*¹⁹⁵), коли хотів діяти спекулятивно, об'єктивної, хоча лише практичної, реальності, і перетворює його трансцендентне застосування на іманентне ([щоб] самому бути діючою причиною¹⁹⁶ в царині досвіду за допомогою ідей).

Визначення причиновості істот у чуттєвому світі як такому ніколи не може бути безумовним; та все ж до всякого ряду умов необхідно мусить бути щось безумовне, отже, і якась причиновість, що цілковито визначає себе сама. Тому ідея свободи як спроможності абсолютної спонтанності¹⁹⁷ була не потребою, а — [в тому,] що стосується її можливості — аналітичною засадою чистого спекулятивного розуму. Та позаяк абсолютно неможливо дати відповідного їй[, цій ідеї,] прикладу в якому-небудь досвіді, бо серед причин речей як явищ не можна знайти жодного визначення причиновості, яке було б абсолютно безумовним, то ми могли захищати думку про вільно діючу причину лише прикладаючи її до істоти в чуттєвому світі, оскільки ця істота, з другого боку, розглядається як ноумен, показуючи, що це не суперечить собі — розглядати всі її дії, оскільки вони суть явища, як фізично зумовлені, і водночас, одначе, їх причиновість, оскільки діюча істота є істота інтелігібельна (*ein Verstandeswesen*), розглядати як фізично бе-

предметів,] взагалі, отже, в жодному іншому як тільки в практичному намірі, і тому підставу визначення волі може перенести в інтелігібельний порядок речей; охоче визнаючи водночас, що геть не розуміє, яке призначення могло б мати поняття причини для пізнання таких речей. Причиновість відносно діянь волі в чуттєвому світі він, безперечно, мусить пізнавати у визначений спосіб, бо інакше практичний розум справді не міг би витворити жодної дії. Але поняття, яке він творить про свою власну причиновість як ноумен, він не потребує визначати теоретично для пізнання його надчуттєвого існування і, отже, відповідно могли давати йому значення. Адже значення воно набуває й без цього, хоча тільки для практичного вжитку, а саме через моральний закон. І розглядає теоретично, воно завжди лишається чистим, даним а рїогї розсудовим поняттям, яке може прикладатися до предметів, даних хоч чуттєво, хоч нечуттєво; дарма що в останньому випадку воно не має окресленого теоретичного значення й застосування, а є суто формальною, але все-таки істотною думкою розсуду про об'єкт взагалі. Значення, надаване йому розумом через моральний закон, є виключно практичне, позаяк саме ідея закону якоїсь причиновості (волі) сама має причиновість або є підставою її визначення.

II. Про право чистого розуму, у практичному вжитку, на таке розширення, яке в спекулятивному для нього само по собі не є можливим

[Грунтуючись] на моральному принципі, ми встановили такий закон причиновості, який підносить підставу визначення останньої вище за всі умови чуттєвого світу, а волю, визначувану як така, що належить до інтелігібельного світу (Verstandeswelt), і тим самим суб'єкт цієї волі (людину), ми не тільки мислили як належну до якогось чистого інтелігібельного світу, хоча в цьому відношенні невідому нам (як це²⁰¹ могло відбуватися згідно з критикою чистого спекулятивного розуму), а й визначили її відносно її причиновості за посередництва закону, який не може бути залічений до геть жод-

ного з природних законів чуттєвого світу; отже, розширили наше пізнання поза межі останнього²⁰², — претензія, що її, однак, критика чистого розуму у всякій спекуляції оголосила педійсною. То як же поєднувати тут практичний вжиток чистого розуму з теоретичним у тому, що стосується визначення меж його спроможності?

Дейвід Г'юм, про якого можна сказати, що він властиво почав усе поборювання прав чистого розуму, що зробило²⁰³ необхідним цілісне дослідження останнього²⁰⁴, висловував так. Поняття причини є поняття, що містить необхідність пов'язання існування різних речей²⁰⁵, і то оскільки вони різні, так, що якщо постулюється А, я визнаю, що необхідно мусить існувати й щось цілком від нього відмінне, В. Необхідність же може приписуватися пов'язанню лише оскільки воно пізнається а р'іорі; адже досвід дав би пізнати про сполучення²⁰⁶ тільки те, що воно є, а не те, що воно необхідним чином є таким. Так от, говорить він, неможливо пізнати а р'іорі і як [щось] необхідне сполучення однієї речі з іншою (або одного визначення з іншим, цілком від нього відмінним), якщо їх не дано в сприйнятті. Отже, само поняття причини є облудне й ошуканське, і, висловлюючися найм'якше, воно є ілюзією (Täuschung), певною мірою вибачальною лише з огляду на те, що звичка (суб'єктивна необхідність) часто сприймати певні речі або їх визначення за їх існуванням поряд або одні після одних як поєднані (sich beigesellt) непомітно приймається за об'єктивну необхідність вміщувати таке пов'язання в самих предметах, отож поняття причини вишахрувано, а не набуто правочинно, та воно й ніколи не може бути [легально] придбане або засвідчене, бо вимагає самого по собі нечинного (nichtige), химеричного, неспроможного встояти перед жодним [випробуванням, влаштуванням] розумом пов'язання, якому ніколи не може відповідати геть жоден об'єкт. — Таким чином уперше відносно всякого пізнання, яке стосується існування речей (математика, отже, залишалася ще звідси вилучена), було впроваджено емпіризм як єдине джерело принципів, а з ним водночас і щонайзатятіший скептицизм, навіть відносно всього природознавства (як філософії). Адже за такими засадами ми ніколи не можемо висновувати від даних

визначень речей за їх існуванням до якогось висліді (бо для цього було б потрібне поняття причини, що містить необхідність такого пов'язання), можемо лише за правилом уяви очікувати, як і раніше, подібних випадків, але це очікування ніколи не буде певним, хай хоч як часто воно б справджувалося. Щодо жодної події не можна сказати: їй мусить передувати щось, за чим вона з необхідністю наступала б, себто вона мусить мати якусь причину, й, отже, якщо й відомі часті такі випадки, коли щось подібне передувало [цій події], так, що звідси можна було б вивести певне правило, то завдяки цьому [все одно] не можна визнавати, що це відбувається в такий спосіб завжди й необхідно, і таким чином слід було лишити право [громадянства в науці²⁰⁷] й сліпому випадку, з яким припиняється всяке застосування розуму, а це-бо міцно вірунтує скептицизм стосовно висновків, висхідних від дій до причин, і робить його неспростовним.

Математика досі ще одбувалася щасливо, бо Г'юм вважав, що всі її положення — аналітичні, себто прямують від одного визначення до іншого силою тотожності, отже, за законом суперечності (що, однаке, неправильно: навпаки, вони всі є синтетичні, і, хоча, наприклад, геометрія має справу не з існуванням речей, а тільки з їх визначенням а р'іорі в можливому спогляданні, усе ж таки [вона²⁰⁸] так само, як [це здійснюється й] через причинові поняття, переходить від визначення А до цілковито відмінного В як усе ж таки необхідно пов'язаного з ним). Але врешті й ця так уславлювана за свою аподиктичну певність наука мусить підкоритися емпіризмові в засадах — з тієї ж таки рації, з якої Г'юм на місце об'єктивної необхідності в понятті причини ставив звичку, — і, попри всі свої гордощі, пристати на те, щоб стримати свої сміливі домагання, які а р'іорі вимагають згоди, й очікувати схвалення з приводу загальнозначущості своїх положень від прихильності спостерігачів, котрі, [покликані] як свідки, не відмовилися вже ж би визнати, що те, що геометр викладає як засади, вони завжди так і сприймали, отже, хоч це й не було б необхідним, усе ж таки дозволили б очікувати, що й надалі буде так. Таким чином емпіризм Г'юма в засадах неминуче веде й до скептицизму навіть стосовно математики, отже, у вся-

кому науковому теоретичному застосуванню розуму (адже воно належить або до філософії, або до математики). Чи краще дасть тут раду посполите вживання розуму (при такому страхітливому перевороті, що з ним, як бачимо, зіткнулися проводирі пізнання) і чи не буде воно, навпаки, ще неправніш втягнене в ту саму руйнацію всякого знання, тож чи не мусить випливати з цих-таки засад загальний скептицизм (який, однак, вражатиме, звісна річ, тільки вчених) — це я волію²⁰⁹ полишити на самостійне судження кожного.

Що ж до мосі розробки [цього питання] в «Критиці чистого розуму», поштовхом для якої було, щоправда, те Г'юмове скептичне вчення (Zweifellehre), але яка пішла значно далі й охопила всю царину чистого теоретичного розуму в синтетичному застосуванні, а отже й того, що називають метафізикою взагалі, то сумнів шотландського філософа стосовно поняття причиновості я трактую наступним чином. Коли Г'юм, приймаючи (як то ж бо й діється майже всюди) предмети досвіду за речі самі по собі, оголошував поняття причини оманливою й хибною [річчю,] манною (Blendwerk), то в цьому він мав цілковиту рацію; адже щодо речей самих по собі та їх визначень як таких не можна осягнути, яким чином через те, що дано щось, А, необхідно мусить бути дане й щось інше, В, а отже, він аж ніяк не міг допустити такого пізнання а рїогї щодо речей самих по собі. Тим більше не міг цей проникливий чоловік пристати на емпіричне походження цього поняття, бо таке [походження] прямо суперечить необхідності зв'язку, що становить суть поняття причиновості; відтак це поняття засуджено на вигнання, і його місце посіла звичка [, що виникає] в спостережанні плину сприйняття.

Але з моїх досліджень виявилось, що предмети, з якими ми маємо справу в досвіді, суть аж ніяк не речі самі по собі, а тільки явища й що, хоча відносно речей самих по собі годі добачити, навіть неможливо осягнути, яким чином, якщо постулюється А, має бути суперечливим не постулювати В, цілком відмінне від А (необхідність пов'язання між А як причиною й В як дією), усе ж таки цілком можна мислити собі, що вони як явища з необхідністю мусять бути в певний спосіб (наприклад, з погляду часових відношень) пов'язані

доведено тим, що йому було забезпечено його місце (Sitz) в чистому розсуді при всякому застосуванні до предметів чуттів; і хоча відтак це поняття, віднесене до речей самих по собі (які не можуть бути предметами досвіду), непридатне до визначення для презентування якогось визначеного предмета з метою (zum Behuf) теоретичного пізнання, та все ж таки воно завжди могло ще бути придатним до визначення для застосування його для якоїсь іншої (скажімо, практичної) мети, чого не було б, якби, згідно з Г'юмом, це поняття причиновості містило щось таке, чого взагалі неможливо мислити.

Щоб відшукати тепер цю умову застосування згаданого поняття до ноуменів, нам потрібно лише озирнутися [й з'ясувати], чому ми не задовольняємося застосуванням його до предметів досвіду, а хотіли б вживати його й щодо речей самих по собі. Тоді-бо швидко виявляється, що це робить для нас необхідністю не теоретичний, а практичний намір. Для спекуляції, якби це нам і вдалося, ми не здійснили б жодного істинного надбання в пізнанні природи й взагалі щодо предметів, які могли б де-небудь бути нам дані, а хіба лише зробили б великий крок від Чуттєво Зумовленого (що при ньому залишатися й старанно пробиратися крізь ланцюг причин нам уже завдало стільки праці) до Надчуттєвого, щоб²¹⁶ завершити й обмежити наше пізнання з боку підстав, тоді як завжди залишалася б незаповненою нескінченна прірва між цими межами й тим, що ми знаємо, і ми швидше дослухалися б до марнотної цікавості, ніж жадоби ґрунтового знання.

Але окрім того відношення, у якому розум перебуває до предметів (у теоретичному пізнанні), він має певне відношення й до спроможності бажання, яка через те називається волею (der Wille), і чистою волею, оскільки чистий розсуд (який у цьому випадку називається розумом) завдяки самому лише уявленню закону є практичним. Об'єктивна реальність чистої волі, або, що те саме, чистого практичного розуму дано а пріорі в моральному законі немовби через факт; так-бо можна назвати визначення волі, яке є неуникненням, хоча й не базується на емпіричних принципах. Але в понятті волі вже міститься поняття причиновості, отже, у понятті чистої волі [міститься] поняття причиновості через свободу, себто [причи-

новості], яка не є визначувана за законами природи, отже, не придатна для якогось емпіричного споглядання на доказ її[чистоті волі,²¹⁷] реальності, але все ж таки цілком усправедливує (rechtfertigt) її об'єктивну реальність у чистому практичному законі a priori, проте (як легко збагнути) не для теоретичного, а для суто практичного застосування розуму. А поняття істоти, що має вільну волю, є поняття певної causa noumenon²¹⁸, і що це поняття не суперечить собі, — в цьому впевнюємося вже з того, що поняття причини, як виникле цілком із чистого розуму, водночас забезпечене і [щодо²¹⁹] своєї об'єктивної реальності відносно предметів узагалі шляхом дедукції, причому, за своїм походженням незалежне від усіх чуттєвих умов, отже, само для себе не обмежуване до феноменів (хіба якби тільки хотіли²²⁰ дати йому окреслене теоретичне²²¹ вживання) [воно], звісно, може застосовуватись до речей як чистих інтелектуальних сутностей (Verstandeswesen). Та позаяк це застосування не може спиратися на жодне [інше] споглядання, крім такого, що повсякчас може бути лише чуттєвим²²², то causa noumenon з погляду теоретичного застосування розуму є поняття хоча й можливе, мислиме, проте порожнє. Але через те я й не прагну тепер теоретично знати характер (die Beschaffenheit) істоти, оскільки вона має чисту волю; мені досить кваліфікувати (bezeichnen) таким робом її[істоту,] як таку, отже, тільки сполучити поняття причиновості з поняттям свободи (і те, що невіддільне від неї, — з моральним законом як підставою її визначення); це право (Belugnis) мені, звісно, належить силою чистого, не емпіричного походження поняття причини, хоча я вповноважений дати йому застосовування тільки у відношенні до морального закону, який визначає його реальність, себто застосовування тільки практичне.

Якби я разом з Г'юмом позбавив поняття причиновості об'єктивної реальності в теоретичному²²³ вживанні не тільки відносно речей самих по собі (Надчуттєвого), а й відносно предметів чуттів, то воно втратило б усяке значення й як теоретично неможливе поняття було б визнане цілковито незастосовним, а позаяк Ніщо не може мати й жодного застосування, то практичне застосування теоретично недійсного (nichtigen) поняття було б цілком безглуздом. Але поняття

емпірично безумовної причиновості є теоретично хоча й порожнім (без відповідного йому споглядання), але все ж таки завжди можливим і відноситься до невизначеного об'єкта, а натомість йому надається значення в моральному законі, отже, у практичному відношенні, тож хоча я й не маю споглядання, яке визначало б для нього його об'єктивну теоретичну реальність, та попри те воно [поняття] має дійсне застосування, яке може *in concreto*²²⁴ презентуватися в налаштуваннях (*Gesinnungen*) або максимах, себто практичну реальність, яка може бути вказана, а цього-бо достатньо для його управління (*Berechtigung*) навіть відносно ноуменів.

Але ця одного разу [вже] впроваджена об'єктивна реальність чистого розсудового поняття на полі Надчуттєвого дає надалі всій решті категорій, хоча незмінно лише остільки, оскільки вони перебувають у необхідному сполученні з підставою визначення чистої волі (з моральним законом), також і об'єктивну, тільки жодну іншу, як суто практично застосовну реальність, — вона, втім, не має на теоретичне пізнання цих предметів як проникнення в їх природу за допомогою чистого розуму ані найменшого впливу, щоб його розширювати. Як ми згодом і виявимо, вони [категорії] завжди мають стосунок до істот тільки як інтелігенцій, а в них — тільки до відношення розуму до волі, отже, завжди [відносяться] лише до Практичного, а далі за це не претендують на жодне пізнання їх [істот]; але хоч які б іще властивості, що належать до теоретичного способу презентування таких надчуттєвих речей, приточувано сюди, вони всі тоді залічуються зовсім не до знання, а лише до права (*Befugnis*) (а в практичному аспекті навіть до необхідності) визнавати й передбачати їх, навіть там, де [визнають²²⁵] надчуттєвих істот (як Бога) за аналогією, себто за чистим розумовим відношенням, яким ми практично послуговуємося стосовно [істот] чуттєвих, і, таким чином, не дають чистому теоретичному розумові через застосування до Надчуттєвого, але тільки в практичному плані, ані найменшої заохоти до фантазування [скерованого] в Поза межне (*zum Schwärmen ins Überschwengliche*).

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Про поняття предмета чистого практичного розуму

Під поняттям [предмета²²⁶] практичного розуму я розумію уявлення того чи іншого об'єкта як можливої дії (Wirkung²²⁷) через свободу. Отже, бути предметом практичного пізнання як такого означає тільки відношення волі до вчинку, через який²²⁸ він або його протилежність має реалізовуватись (wirklichgemacht würde), і судження (Beurteilung) про те, чи є щось предметом чистого практичного розуму чи ні, є лише розрізненням можливості або неможливості бажати того вчинку, через котрий, якби ми були на це спроможні (про що має судити досвід), став би дійсним якийсь певний об'єкт. Якщо об'єкт визнається за підставу визначення нашої спроможності бажання, то фізична можливість його через вільне застосування наших сил мусить передувати судженню (der Beurteilung) про те, чи є він предмет практичного розуму чи ні. Натомість якщо закон а priori може розглядатись як визначальна підстава вчинку, а отже, і цей вчинок — як визначений чистим практичним розумом, то судження, чи є щось предметом чистого практичного розуму чи ні, зовсім не залежить від порівняння з нашою фізичною спроможністю, і питання полягає лише в тому, чи вільно нам бажати вчинку, скерованого на існування об'єкта, якби це було в нашої владі, отже, моральна можливість вчинку мусить передувати; адже тут його визначальною підставою є не предмет, а закон волі.

Отже, єдині об'єкти практичного розуму суть об'єкти добра й зла²²⁹. Під першим-бо розуміють необхідний предмет спроможності бажання, під другим — необхідний предмет

спроможності відрази (*Verabscheuungsvermögens*), але обидва — відповідно до певного принципу розуму.

Якщо поняття добра не має бути виведене з попереднього [стосовно нього] практичного закону, а повинне слугувати для нього за підставу, то воно може бути лише поняттям про щось таке, існування чого провіщає задоволення й таким чином скеровує (*bestimmt*) причиновість суб'єкта, себто спроможність бажання, до його²³⁰ творення. А що а *priori* неможливо осягти, яке уявлення супроводжуватиметься задоволенням, а яке — навпаки, незадоволенням, то вирішувати, що є безпосередньо добре чи зле, належало б лише до досвіду. Властивість суб'єкта, що то єдино у відношенні до неї й можна здійснити цей досвід, є почуття задоволення й незадоволення як сприйнятливість, належна до внутрішнього чуття, і таким чином, поняття про те, що є безпосередньо добрим, стосувалося б тільки того, з чим безпосередньо сполучується відчуття втіхи, а поняття про Безумовно Зле (*von dem Schlechthin-Bösen*) мало б стосуватися лише того, що безпосередньо викликає біль. Та позаяк це суперечить уже мовному вживанню, яке відрізняє присмне від доброго й неприємне від злого, і вимагає, щоб про добро й зло завжди судили розумом, отже, за допомогою понять, які можна приділювати [всьому] назагал, а не самим лише відчуттям, яке обмежується одиничними суб'єктами²³¹ та їх сприйнятливістю, а попри те²³², само по собі (*für sich selbst*) задоволення або незадоволення безпосередньо не може а *priori* сполучатися з уявленням об'єкта, — тож філософ, який вважав би себе вимушеним класти в основу свого практичного судження (*Beurteilung*) почуття задоволення, називав би добрим те, що є засобом для [досягнення] приємного, а злим — те, що є причиною неприємності та болю; адже судження про відношення засобів до цілей належить, звісно, до розуму. Але хоча тільки розум є спроможним осягти пов'язання засобів зі своїми²³³ цілями [*Absichten*] (так, що і волю можна було б визначити [*definieren*] як спроможність цілей [*das Vermögen der Zwecke*], бо вони повсякчасно є підставами визначення спроможності бажання згідно з принципами), проте практичні максими, які випливали з вищезгаданого поняття доб-

ра тільки як засобу [для досягнення приємності]²³⁸, ніколи не містили б як предмет волі чогось доброго самого для себе (*Für-sich-selbst*), а завжди тільки добре для чогось (*Irgend-wozu*): Добре завжди було б тільки Корисним (*das Nützliche*), і те, для чого воно дає користь, завжди мало б перебувати на чужині волі — у відчутті. А якщо відчуття як відчуття приємне мало б відрізнятися від поняття Доброго, то ніде не було б нічого безпосередньо доброго, добро слід було б шукати тільки в засобах для чогось іншого, а саме для якоїсь приємності.

С одна стара схоластична формула: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*²³⁵; і вона має порідко правильний, але для філософії часто дуже шкідливий вжиток, бо терміни *bonum* і *malum*²³⁶ містять певну двозначність, у якій винувата обмеженість мови, через те вони можуть мати подвійний сенс і відтак неминуче роблять практичні закони неоднозначними, а філософію, яка цілком добре усвідомлює в їх вживанні відмінність понять, що криється за одним і тим самим словом, але все ж таки не може знайти для них якісь окремі терміни, вимушують до тонких розрізнень (*zu subtilen Distinktionen*), щодо яких потім незмога дійти одностайності, бо різниця (*der Unterschied*) не могла бути прямо (*unmittelbar*) позначена якимось відповідним терміном*.

Німецька мова, на щастя, наділена термінами, які не дозволяють прогледіти цю відмінність. Для того, що латиняни називають одним єдиним словом *bonum*, вона [німецька мова] має два дуже різні поняття, і так само різні терміни: для

* Окрім того, вираз *sub ratione boni* теж є двозначним. Адже він може означати: ми уявляємо собі щось як добре, якщо й через те, що ми його прагнемо (хочемо); але також: ми прагнемо чогось через те, що уявляємо собі його як добре, — так, що або прагнення (*die Begierde*) є визначальна підстава поняття об'єкта як чогось доброго, або поняття добра — визначальна підстава жадання [*des Begehrens*] (волі); тоді-бо *sub ratione boni* в першому випадку означатиме, що ми хочемо чогось під ідеєю добра, у другому — згідно з цією ідеєю, яка має передувати волінню як його визначальна підстава.

bonum — das Gute i das Wohl, для malum — das Böse i das Übel (або Weh)²³⁷, тож буде два цілком різні судження (Beurteilungen) [залежно від того], чи при [розгляді] вчинку ми беремо до уваги його добрі й погані сторони чи *наше*²³⁸ благо й горе (лихо). Звідси вже випливає, що вищезгадане психологічне положення щонайменше ще дуже непевне, якщо його тлумачити так: ми жадаємо чогось лише беручи до уваги наше благо або лихо; натомість це положення буде безсумнівно певне й водночас виражене цілком ясно, якщо подати його так: ми за вказівкою розуму хочемо чогось лише оскільки вважаємо його добрим або злим.

Благо або лихо завжди означає тільки відношення до нашого стану приємності або неприємності, втіхи й болю; і якщо ми через те жадасмо того чи іншого об'єкта або бридимось його, то це відбувається лише оскільки він відноситься до нашої чуттєвості та почуття задоволення й незадоволення, спричинюваного ним. Добро ж або зло всякчас означає відношення до волі, оскільки вона визначається законом розуму — робити щось своїм об'єктом; вона-бо ніколи не визначається безпосередньо об'єктом і його уявленням, а є спроможність робити собі певне правило розуму спонукальною причиною якогось вчинку (через що й може стати дійсним об'єкт). Добро або зло, отже, стосується, власне, вчинків, не стану відчуттів особи, і коли щось повинне бути безумовно [schlechthin] (і з усякого погляду, і без жодної подальшої умови) добрим або злим, або вважатися таким, то так можуть називатися тільки спосіб діяння, максима волі і, отже, сама дійова особа як добра або зла людина, але так не може називатися річ.

Отож можна скільки завгодно сміятися зі стоїка, який посеред найжорстокіших подагричних болів вигукує: болю, хоч як ти мені ще дошкулятимеш, але я ніколи не визнаю тебе за щось зле (κακόν, malum)! — він усе ж таки мав рацію. Те, що він відчував, було лихом, і це прораджував його крик; але він не мав причини визнати, що йому через те діється якесь зло, адже біль анітрохи не поменшує вартості його особи, а [поменшує] лише вартість його стану. Одна єдина брехня, яку він усвідомлював би за собою, мала б позбавити його

мужності (Mut), але біль слугував лише приводом (Veranlassung) для того, щоб піднести її, якщо він усвідомлював, що не заслужив його²³⁹ через якийсь несправедливий вчинок, і не зробився за це гідним покари.

Те, що ми повинні називати добрим, мусить бути в судженні кожної розумної людини предметом спроможності бажання, а зло в очах кожного — предметом огиди; отже, для такого судження (Beurteilung) окрім чуття потрібен ще й розум. Так стоїть справа з правдивістю на протилежність прохні, зі справедливістю на протилежність насильству й т.д. Але ми можемо називати лихом щось таке, що кожний повинен водночас визнати за добре — іноді опосередковано, а іноді й цілком прямо. Той, хто погоджується піддати себе хірургічній операції, без сумніву, відчуває її як лихо, але розумом він, та й будь-хто, визнає її за добре [діло]. Але якщо хтось охочий дратувати й непокоїти миролюбних людей, прощті одного разу буде схоплений і почастований добрячою порцією кий, то це, безперечно, буде [для нього] лихо, але кожен схвалить це й визнає за добре само по собі, хоч би з цього нічого надалі й не вийшло; ба навіть і той, хто дістав цього прочухана, мусить своїм розумом визнати, що це було справедливо, бо він бачить тут точно дотриману на практиці пропорцію між хорошим станом і хорошою поведінкою, неминуче нагадувану йому розумом.

Безперечно, в судженні (in der Beurteilung) нашого практичного розуму дуже багато залежить від нашого блага й горя, а в тому, що стосується нашої природи як чуттєвих істот, все залежить від нашого щастя, якщо судити про нього, як того особливо вимагає розум, не за скороминущим відчуттям, а за впливом, який ця випадковість має на ціле наше існування й [відчувану нами] вдоволеність з нього; але ж не все назагал залежить від цього. Людина — істота потребуюча, оскільки належить до чуттєвого світу й оскільки її розум має, звісно, неунікненну місію (Auftrag) з боку чуттєвості — клопотатися про її інтереси й творити собі практичні максими, і з огляду на щастя цього життя, і, де можливо — життя прийдешнього. Та все ж таки людина не є аж такою цілковитою твариною, щоб бути байдужою до всього, що мовить ро-

зум сам для себе, і щоб користуватися ним тільки як знаряддям для задоволення своїх потреб як чуттєвої істоти. Адже те, що вона має розум, аж ніяк не підносить її у вартості над суто тваринною природою, якщо він повинен служити їй тільки для того, що в тварин виконує інстинкт; тоді її розум був би лише особливим способом (*eine besondere Manier*), яким послуговувалася б природа, щоб спорядити людину для тих самих цілей, до яких вона призначила тварин, не призначаючи її для якоїсь вищої мети. Отже, за цим приділенням їй природним влаштуванням людина, звісно, потребує розуму, щоб усякчас брати до розгляду своє благо й біду, але, крім того, вона має розум ще й для вищої мети, а саме — не тільки обмірковувати також і те, що є добре або зле само по собі й про що може судити лише чистий, вільний від усякого чуттєвого інтересу розум, а й цілковито відрізнити це судження (*Beurteilung*) від того й робити його найголовнішою умовою останнього²⁴⁰.

У цьому судженні [щодо] самого по собі Доброго й Злого на відміну від того, що може бути так назване тільки відносно блага або лиха йдеться про наступні пункти. Або розумовий принцип уже сам по собі мислиться як підстава визначення волі, безвідносно до можливого об'єкта спроможності бажання (отже, тільки через законну форму максими), — тоді цей принцип є практичний закон а *priori* і чистий розум визнається сам для себе практичним. Закон тоді безпосередньо визначає волю, згідний з ним вчинок є сам по собі добрий, воля, максима якої всякчас згідна з цим законом, є абсолютно, з усіх поглядів доброю й є найголовніша умова всього добра — або ж підстава визначення спроможності бажання передус максими волі, що передбачає певний об'єкт задоволення й незадоволення, отже, щось, що дає втіху або заподіює біль, і максима розуму — сприяти першому й уникати другого — визначає вчинки як добрі у відношенні до нашої схильності, отже, лише опосередковано (з огляду на якусь іншу мету як засіб для неї), і ці максими тоді в жодному разі не можуть називатися законами, проте можуть зватися практичними приписами розуму. Сама мета — втіха, якої ми шукаємо, в останньому випадку є не добро, а благо,

не поняття розуму, а емпіричне поняття предмета відчуття; але вживання засобу для цього, себто вчинок (позаяк для цього потрібне розумне міркування); усе ж таки називається добрим, але не безумовно, а лише у відношенні до нашої чуттєвості, з погляду її почуття задоволення й незадоволення; проте воля, максима якої зазнає впливу від цього [почуття], не є чиста воля, яка скерована тільки на те, при чому чистий розум сам по собі може бути практичним.

Тут доречним буде пояснити парадокс методу в критиці практичного розуму, а саме те, що поняття добра й зла має бути визначене не раніше за моральний закон (воно²⁴¹ навіть, як видається, має лежати в його основі), а тільки (як тут і відбувається) згідно з ним і через нього. Справді-бо, якщо ми й не знали, що принцип моральності є чистий, а рґіогі визначальний для волі закон, то ми мусили б, щоб не приймати засад зовсім намарне (*gratis*)²⁴², залишити, принаймні на початку, невирішеним питання, чи воля має тільки емпіричні, а чи також чисті підстави визначення а рґіогі; адже супротивним усім підставовим правилам філософського методу (*Verfahrens*) є визнавати вже наперед за вирішене те, що допіру ще повинне бути вирішене. Припустімо, ми схотіли почати від поняття Доброго, щоб вивести з нього закони волі, тоді це поняття про якийсь предмет (як добрий) воднораз вказало б його як єдину підставу визначення волі. А що це поняття не має жодного практичного закону а рґіогі як свого дороговказу (*Richtschnur*), то за пробний камінь²⁴³ Доброго або Злого не можна було б вважати нічого іншого, як тільки відповідність предмета нашим почуттям задоволення або незадоволення, а застосування розуму могло б полягати тільки в тому, щоб визначати почасти це задоволення або незадоволення в повному зв'язку з усіма відчуттями мого існування, почасти — засоби для достарчання мені їх предмета. А позаяк тільки досвід може встановити, що є згідне з відчуттям задоволення, а практичний закон, як було вказано, повинен-бо ґрунтуватись на ньому як на умові, то саму можливість практичних законів а рґіогі було б [таким чином] виключено, бо наперед вважалося б за потрібне відшукати для волі предмет, поняття про який як про щось добре мало б

становити загальну, хоча й емпіричну, підставу визначення волі. Тим часом, однак, спершу-бо потрібно було дослідити, чи немає й а ргіогі підстави визначення волі (яку в жодному разі не можна було б знайти десьінде, як тільки в певному чистому практичному законі, і притому оскільки він приписує максимам тільки законну форму безвідносно до предмета). А що ми вже покладали в основу всякого практичного закону предмет відповідно до понять Доброго й Злого, а без наявного попередньо закону цей предмет можна було мислити тільки за емпіричними поняттями, то ми вже наперед позбавили себе можливості навіть лише мислити чистий практичний закон; якби ж ми, навпаки, спочатку досліджували останній аналітично, то виявили б, що не поняття Доброго як предмета визначає й уможливорює моральний закон, а, навпаки, щойно моральний закон визначає й уможливорює поняття Доброго, якщо воно безумовно заслуговує цієї назви.

Ця заувага, яка стосується тільки методу найголовніших моральних досліджень, є вельми важливою. Вона відразу проливає світло на причину²⁴⁴, яка призводить до всіх заблудів філософів у тому, що стосується найголовнішого принципу моралі. Вони-бо шукали предмет волі, щоб зробити його матерією й підставою закону (який у такому разі мав бути підставою визначення волі не безпосередньо, а за посередництвом того предмета, відношеного до почуття задоволення або незадоволення), замість того, щоб спочатку шукати закон, який а ргіогі і безпосередньо визначав би волю й допіру відповідно до неї — предмет. І нехай вони вміщували цей предмет задоволення, який повинен був правити за найголовніше поняття доброго, в щасті, в досконалості, в моральному чутті²⁴⁵ або у волі Бога, їх засада завжди означала гетерономію, вони неминуче мусили наптовхуватись на емпіричні умови для морального закону, бо свій предмет як безпосередню підставу визначення волі вони могли називати добрим або злим тільки за його²⁴⁶ безпосереднім відношенням (*Verhallen*) до почуття, яке²⁴⁷ завжди є емпіричним. Тільки формальний закон, себто такий, що приписує розуму як найголовнішу умову [його] максим лише форму його загального законодавства й нічого понад те, може бути а ргіогі

підставою визначення практичного розуму. У старожитніх ця хиба все ж таки неприкрито виходила на яв, через те, що вони націлювали свої моральні дослідження цілковито на визначення поняття найвищого добра²⁴⁸, отже, предмета, який потому сподівалися зробити підставою визначення волі в моральному законі, — [тобто] об'єкта, який [лише] значно вище, щойно коли моральний закон є сам для себе забезпечений і усправедливлений як безпосередня підстава визначення волі, може бути як предмет презентований волі, а рґіоні визначеній відтепер за своєю формою, за що ми й візьмемося в діалектиці чистого практичного розуму. Новочасні [вчені], у яких питання про найвище добро, бачиться, ввійшло з ужитку, принаймні стало лише другорядною справою, приховують вищезгадану хибу (як [і] в багатьох інших випадках) за неозначеними словами, тоді як помітно, що вони все ж таки визирає з їх систем, скрізь прозираючи тоді гетерономію практичного розуму, звідки ніколи не може виникнути моральний закон, що а рґіоні загально повеліває.

А що поняття Доброго й Злого як висліди апріорного визначення волі передбачають і певний чистий практичний принцип, отже, причиновість чистого розуму, то вони не підносяться первинно (як, скажімо, визначення синтетичної єдності розмаїття [des Mannigfalligen] даних споглядань ув одній свідомості) до об'єктів, на відміну від чистих розсудових понять, або категорій, теоретично застосовуваного розуму, навпаки, вони їх передбачають як дані; всі вони суть події²⁴⁹ однієї єдиної категорії, а саме категорії причиновості, оскільки підстава її²⁵⁰ визначення полягає в розумовому уявленні її закону, який розум дає самому собі як закон свободи й тим а рґіоні виявляє себе як практичний. А позаяк вчинення, з одного боку, підлеглі, правда, закону, який є не закон природи, а закон свободи, отже, належать до поведінки (zu dem Verhalten²⁵¹) інтелігібельних істот, але, з другого боку, як події в чуттєвому світі все ж таки належать і до явищ, — то визначення практичного розуму зможуть мати місце тільки у відношенні до останніх, отже, хоча й згідно з категоріями розуму, але не в аспекті його теоретичного вживання, щоб розмаїття (чуттєвого) споглядання а рґіоні підводити під одну²⁵²

свідомість, а лише щоб розмаїття жадань (der Begehrungen) а пріорі підпорядковувати єдності свідомості практичного розуму, що повеліває в моральному законі, або [єдності свідомості] чистої волі.

Ці категорії свободи — так-бо ми воліємо називати їх на відміну від тих теоретичних понять, що їх названо категоріями природи, — переверплюють очевидну перевагу над останніми: ті-бо суть лише форми думки, які тільки неокреслено позначають об'єкти взагалі для кожного можливого для нас споглядання за допомогою загальних понять, натомість ці [категорії], стосуючися визначення вільної самоволі (freien Willkur) (якій, щоправда, не може бути дано жодного повністю відповідного споглядання, але яка — чого не буває в поняттях[, належних до] теоретичного застосування нашої пізнавальної спроможності — має в основі чистий апріорний практичний закон), як практичні первинні поняття (Elementarbegriffe), замість форми споглядання (простору й часу), яка міститься не в самому розумі, а має братися десьінде, а саме з чуттєвості, мають ув основі форму чистої волі як дану в ньому[, розумі], отже, в самій спроможності мислення; через це виходить, що, позаяк у всіх приписах чистого практичного розуму йдеться тільки про визначення волі, не про природні умови (практичної спроможності) здійснення свого наміру (seiner Absicht), то практичні поняття а пріорі у відношенні до найголовнішого принципу свободи негайно стають пізнаннями, і не потребують чекати на споглядання, щоб набути значення, і то з тієї прикметної причини, що вони самі породжують дійсність того, до чого вони відносяться (налаштованість волі [die Willensgesinnung]), що аж ніяк не є справою теоретичних понять. Тільки слід, либонь, мати на увазі, що ці категорії²⁵³ стосуються тільки практичного розуму взагалі й, таким чином, у своєму порядку йдуть від морально ще невизначених і чуттєво зумовлених до тих, які, чуттєво безумовні²⁵⁴, визначаються тільки моральним законом.

*Таблиця категорій свободи
з погляду понять Доброго й Злого*

I. [Щодо] кількості

Суб'єктивні, за максимами (вольові опії індивіда)
Об'єктивні²⁵⁵, за принципами (приписи)
А рїогі як об'єктивні, так і суб'єктивні принципи свободи (закони)

II. [Щодо] якості

Практичні правила чинення
[des Begehens] (praescriptivae²⁵⁶)
Практичні правила утримання
[des Unterlassens] (prohibitivae²⁵⁷)
Практичні правила винятків
(exceptivae²⁵⁸)

*III. [Щодо] відношення
(der Relation)*

До особистості (auf die
Persönlichkeit)
До стану особи (der
Person)
Обопільно однієї особи
до стану іншої

IV. [Щодо] модальності

Дозволене й недозволене
Обов'язок і супротивне обов'язку (das Pflichtwidrige)
Довершений і недовершений обов'язок

Читач швидко помітить, що в цій таблиці свобода як вид причиновості, не підлеглий, однак, емпіричним підставам визначення, розглядається відносно можливих через неї вчинків як явищ у чуттєвому світі, отже, відноситься до категорій їх природної можливості²⁵⁹, тоді-бо як кожна категорія береться настільки загально, що підставу визначення цієї причиновості можна припускати й поза чуттєвим світом, у свободі як властивості інтелектуальної істоти, поки категорії модальності не впроваджують — але тільки проблематично переходу від практичних принципів узагалі до принципів

моральності, які щойно потім можуть бути презентовані (dargestellt) догматично через моральний закон.

Я нічого більш не додаю тут для пояснення наведеної таблиці, бо вона достатньо зрозуміла сама собою (für sich). Подібна класифікація (Eintheilung), укладена за принципами, з огляду на свою ґрунтовність і зрозумілість дуже корисна для всякої науки. Так, наприклад, з повищої таблиці, з її першого номера, відразу зрозуміло, з чого слід починати в практичних розважаннях — з максим, які кожен засновує на своїй схильності, [далі переходити до²⁶⁰] приписів, чинних для [цілого] роду розумних істот, оскільки вони сходяться в якихось певних схильностях, і, нарешті, [підійматися до²⁶¹] закону, який є чинним для всіх без огляду на їх схильності, і т.д. У такий спосіб озираємо ввесь план того, що належить виконати, навіть кожне питання практичної філософії, на яке треба відповісти, і zarazом порядок, якого слід дотримувати.

Про типіку чистої практичної спроможності судження

Попяття добра й зла найперш визначають об'єкт для волі. Але самі вони підлягають практичному правилу розуму, який, якщо він є чистий розум, а рґіогі визначає волю відпосно її предмета. Чи є той чи інший можливий для нас у чуттєвості вчинок випадком, котрий підпадає під це правило, чи ні, — для [вирішення] цього потрібна практична спроможність судження, завдяки якій те, що в правилі мовиться назагал (in abstracto²⁶²), прикладається до того чи іншого вчинку in concreto²⁶³. А що практичне правило чистого розуму, по-перше, як практичне, стосується існування об'єкта і, по-друге, як практичне правило чистого розуму, імплікує необхідність стосовно існування вчинку, отже, є практичний закон, і то не закон природи[, що діє] через емпіричні підстави визначення, а закон свободи, за яким воля має бути визначувана незалежно від усього емпіричного (лише через уявлення закону взагалі та його форми), але всі випадки можливих вчинків, що трапляються [в дійсності], можуть бути тільки емпірични-

ми, себто належними до досвіду й природи²⁶⁴, — тож видається безглуздим бажати надібати в чуттєвому світі такий випадок, котрий, дарма що завжди відповідною мірою [— як подія чуттєвого світу —] підлягає лише законові природи²⁶⁵, дозволяє все ж таки застосування до себе закону свободи і до котрого може бути застосована надчуттєва ідея етичного добра²⁶⁶, яке в ньому повинне бути показане *in concreto*. Отже, спроможність судження чистого практичного розуму зазнає тих самих труднощів, що й спроможність судження чистого теоретичного розуму, хоча остання диспонує засобом дати їм раду, а саме: позаяк з погляду теоретичного вжитку [там] ішлося про споглядання, до яких могли б застосовуватись чисті розсудові поняття, такі споглядання (хоча тільки предметів чуттів) можуть усе ж таки бути дані а *priori*, отже, [в тому.] що стосується пов'язання розмаїття в них, можуть бути дані відповідно до чистих апіорних розсудових понять (як [їх] схеми). Натомість етичне добро за [своїм] об'єктом є щось надчуттєве, для чого, отже, не можна знайти щось відповідне в жодному чуттєвому спогляданні, і тому спроможність судження, підлегла законам чистого практичного розуму, бачиться, зазнає особливих труднощів, зумовлених тим, що закон свободи повинен бути застосований до вчинків як до подій, які відбуваються в чуттєвому світі й остільки, отже, належать до природи.

Але для чистої практичної спроможності судження тут усе ж таки знову відкривається сприятлива перспектива. При підведенні вчинку, можливого для мене в чуттєвому світі, під чистий практичний закон не йдеться про можливість вчинку як події в чуттєвому світі, бо це означало б судити стосовно теоретичного застосування розуму, керуючися законом причиновості²⁶⁷, — чистого розсудового поняття, для якого він²⁶⁸ має схему в чуттєвому спогляданні. Фізична причиновість або умова, за якої вона має місце, належить до понять природи, схему яких накреслює трансцендентальна уява. Але тут йдеться не про схему певного випадку[, який відбувається] відносно з законами, а про схему (якщо це слово тут підходить) самого закону, бо визначення волі (— не вчинок²⁶⁹ у відношенні до його результату [Erfolg]) самим лиш законом, без

якоїсь іншої визначальної підстави, прив'язує поняття причиновості до цілком інших умов, ніж ті, які витворюють природний [причиновий] зв'язок²⁷⁰.

Законові природи як законові, котрому підлеглі предмети чуттєвого споглядання як такі, мусить кореспондувати певна схема, себто загальна процедура (Verfahren) уяви (а *priori* презентувати чуттям чисте розсудове поняття, визначуване тим законом). Але законові свободи (як причиновості, зовсім не зумовленої чуттєво) і, отже, поняттю безумовно Доброго не можна підпорядкувати жодного споглядання, відтак жодної схеми для застосування його *in concreto*. Отже, моральний закон не має жодної іншої пізнавальної спроможності — посередниці в застосуванні його до предметів природи, окрім розсуду (не уяви), який під ідею розуму може підвести не схему чуттєвості, а закон, але ж такий, що може бути *in concreto* презентований на предметах чуттів, отже, закон природи, але тільки за своєю формою — як закон для спроможності судження, і його ми можемо через те назвати типом²⁷¹ морального закону.

Правило спроможності судження, підлеглої законам²⁷² чистого практичного розуму, є таким: запитай себе самого, чи міг би ти вважати задумуваний тобою вчинок за можливий через твою волю²⁷³, якби він мав відбутися [з необхідністю.] за законом природи, частиною якої є ти сам? За цим правилом кожен і справді судить про вчинки, чи вони суть морально добрі чи злі. Так, говорять: якби кожен там, де він сподівається дістати для себе користь, дозволяв собі одурювати, або [якби кожен] вважав, що має право вкорочувати своє життя, як тільки воно йому геть набридне, або з повною байдужістю дивитися на злигодні іншого, а ти теж належав би до такого порядку речей, то чи був би ти там у згоді зі своєю волею? Тим часом кожен добре знає, що як він потай дозволяє собі обман, то від цього ще не кожен чинить так само, або якщо він є приховано бездушний, не кожний відразу стає таким і до нього; тож таке порівняння максими своїх вчинків із загальним законом природи теж [іще] не є підставою визначення нашої волі. Але цей закон є все ж таки тип [, тобто модель] оцінки зазначених максим²⁷⁴ за етичними

принципами. Якщо максимуму вчинку сформульовано не так, щоб вона витримала випробування на форму закону²⁷⁵ природи взагалі, то вона є етично неможлива. Так судить навіть найпосполитіший розсуд, адже закон природи лежить ув основі всіх його щонайзвичкілих суджень, навіть емпіричних. Він, отже, повсякчасно має його[, закон,] напихваті; тільки що в тих випадках, коли потрібно судити про причиновість зі свободи, він робить цей закон природи лише типом закону свободи, бо, не маючи під рукою чогось такого, що він міг би зробити прикладом у випадку з досвіду, він не міг би надати законові чистого практичного розуму вжитку в застосуванні (*den Gebrauch in der Anwendung*).

Отже, дозволено використовувати й природу чуттєвого світу як тип інтелігібельної природи, допоки лише я не перепону на неї споглядання й те, що від них залежить, а тільки відношу до неї форму закономірності взагалі (поняття якої знаходить місце й у найпосполитішому²⁷⁶ застосуванні розуму, але може бути окреслено пізнане а priori не інакше як тільки з погляду [застосування його] для чистого практичного вживання розуму). Адже закони як такі є відповідною мірою тотожні (*einelei*), хоч звідки б вони добували свої визначальні підстави.

Зрештою, позаяк з усього інтелігібельного [для нас не є реальним] абсолютно нічого, окрім свободи (за посередництвом морального закону), та й та лише оскільки вона є передумовою [згаданого закону], невіддільною від нього, і, далі, усі інтелігібельні предмети, до яких міг би ще нас привести розум, керуючись цим законом, знову ж таки мають для нас не більше реальності, ніж [її потрібно] для цього закону та застосування чистого практичного розуму, а він є упорядкований і навіть вимушений використовувати як тип спроможності судження природу (за її чистою розсудовою формою), — то нинішня заувага служить застереженням, щоб не залічувати до самих понять те, що належить лише до типіки понять. Остання, отже, як типіка спроможності судження, оберігає [нас] від емпіризму практичного розуму, [емпіризму,] що вміщує практичні поняття Доброго й Злого лише в даних у досвіді вислідах [*in Erfahrungsfolgen*] (у так званому

щасті), хоча щастя й безліч [інших] корисних вислідів волі, визначуваної самолюбством, якби вона зробила себе водно-раз і загальним законом природи, безперечно, можуть служити цілком відповідним типом для етично Доброго, але все-таки не є з ним тотожні (*einerlei*). Ця сама типіка оберігає також від містицизму практичного розуму, [містицизму,] який²⁷⁷ з того, що служило лише символом, робить схему, себто дійсні й попри те нечуттєві споглядання (невидимого царства божого) підводить під застосування моральних понять і залітає в Поза межнє. Вживанню моральних понять відповідним є лише раціоналізм спроможності судження, який від чуттєвої природи не бере нічого понад те, що й чистий розум сам для себе може мислити, себто закономірність, і в надчуттєву [природу] не вносить тільки те, що, навпаки, може бути дійсно показане через вчинки в чуттєвому світі за формальним правилом закону природи взагалі. Однак оберігання від емпіризму практичного розуму є набагато важливішим і більш вартим рекомендації, бо²⁷⁸ містицизм усе ж таки ще узгоджується з чистотою й піднесеністю морального закону, і, крім того, напружувати свою уяву аж до надчуттєвих споглядань якраз не є природним і відповідним для посполитого способу мислення, отже, небезпека з цього боку не є така поспільна (*allgemein*); натомість емпіризм доценту викорінює моральність у палаштуваннях (*in Gesinnungen*) (що в них-бо — не в самих лише вчинках — полягає та висока вартість, яку людство може й повинне надбати собі через неї[, моральність]), і замість обов'язку підсовує їй щось цілковито інше, а саме емпіричний інтерес, яким [всі] схильності взагалі скеровуються до стосунків між собою²⁷⁹, до того ж саме тому [— що емпіризм пов'язаний²⁸⁰] з усіма схильностями (хай хоч якого покрою вони набувають), які, коли вони підносяться до рангу найголовнішого практичного принципу, призводять до деградації людства, і які, однак²⁸¹, є такі догідні для характеру (*Sinnesart*²⁸²) усіх, — з цієї причини [емпіризм] є значно небезпечнішим за всяку екзальтацію (*Schwarmerei*), яка ніколи не може бути тривалим станом багатьох людей.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

Про спонуки чистого практичного розуму

Суть усякої етичної вартості вчинків полягає в тому, що моральний закон безпосередньо визначає волю. Якщо визначення волі відбувається хоча й згідно з моральним законом, але тільки за посередництва відчуття, хай хоч якого виду воно було б, яке має передбачатися, щоб він[, закон,] став достатньою підставою визначення волі, отже, [відбувається] не заради [самого] закону, — то вчинок міститиме нехай і легальність, але не моральність. Якщо ж під спонукою [Triebfeder] (elater animi²⁸³) розуміти суб'єктивну підставу визначення волі якоїсь істоти, чий розум не узгоджується необхідно з об'єктивним законом уже силою своєї природи, то звідси передовсім випливатиме, що божій волі не можна приписувати геть жодних спонук, а спонука людської волі (і волі кожної створеної розумної істоти) ніколи не може²⁸⁴ бути нічим іншим, окрім як моральним законом, отже, об'єктивна підстава визначення має бути повсякчас і цілком виключно разом і суб'єктивно достатньою визначальною підставою вчинку, якщо той повинен не просто дотримати букви закону, а й бути сповненням його духу*.

Отже, задля цілей морального закону, і щоб надати йому вплив на волю, мусимо не шукати жодної іншої спонуки, при якій можна б було обійтися без спонуки морального закону, бо все це породжувало б тільки ефемерне лицемірство (Gleißnerei ohne Bestand), і ризикованим є навіть допускати, хоч би й лише поруч із моральним законом, ще й деякі інші співдіючі спонуки (як от спонука користі), — тож не лишається нічого, як тільки ретельно визначити, в який спосіб моральний закон стає спонукою, і, коли він є таким, що відбувається з людською спроможністю бажання при дії на неї тієї підстави визначення. Адже як закон сам собою (für

* Про кожний відповідний законові вчинок, який, однак, здійснено не заради [самого] закону, можна сказати, що він є морально добрий лише за буквою, а не за духом (налаштуванням).

sich) і безпосередньо може бути підставою визначення волі (а це ж бо й є суть усякої моральності) — це для людського розуму нерозв'язна проблема, аналогічна (einerlei) до цієї: яким чином с можливою вільна воля. Отже, ми повинні будемо а ріорі вказати не підставу, на котрій моральний закон виражає в собі певну спонуку, а те, що — оскільки він є таким — він²⁸⁵ спричинює (ліпше сказати, мусить спричинювати) в душевності (im Gemüthe).

Суттю всякого визначення волі етичним законом є те, що вона як вільна воля визначається лише законом, отже, не тільки без співдії чуттєвих імпульсів, а навіть з відмовою від них усіх і на шкоду всім схильностям, оскільки вони могли б суперечити тому закону. Відповідною мірою, отже, дія морального закону як спонуки є тільки негативна, і як така ця спонукка може бути пізнана а ріорі. Адже всяка схильність і кожний чуттєвий імпульс ґрунтуються на почутті (auf Gefühl), і негативна дія на почуття (через шкоду, завдану схильностям) сама є почуттям. Отже, ми можемо а ріорі осягти, що моральний закон як підстава визначення волі через те, що він завдає шкоди всім нашим схильностям, мусить викликати певне почуття, яке може бути назване болем (Schmerz), і тут ми маємо перший, та коли б і не єдиний випадок, коли з апріорних понять можемо визначити відношення пізнання (тут — пізнання чистого практичного розуму) до почуття задоволення або незадоволення. Усі схильності разом (які, либонь, теж можна привести в якусь стерпну систему й задоволення яких називалося б тоді власним щастям) створюють еґоїзм (solipsismus²⁸⁶). Це є або еґоїзм самолюбства (der Selbstliebe), [тобто] благовоління до самого себе, що йде понад усе (philautia²⁸⁷), або еґоїзм самовдоволення (arrogantia²⁸⁸). Перше називається зокрема себелюбством (Eigenliebe²⁸⁹), друге — зарозумістю. Чистий практичний розум себелюбство тільки редукує, обмежуючи його як [почуття] природне й чинне в нас іще перед моральним законом, лише умовою узгодження [її] з цим законом; тоді воно зветься розумним самолюбством (vernünftige Selbstliebe). Але зарозумілість він геть побиває, бо всі домагання самоповаги (der Selbstschätzung), які передують узгодженню з моральним

закон, суть нікчемні й позбавлені будь-якої легітимності (ohne alle Befugniß) якраз через те, що певність налаштування, яке узгоджується з цим законом, є перша умова всякої вартості особи (як це ми незабаром пояснимо виразніше), і до [досягнення] цієї умови всякі [подібні] домагання є хибні й протизаконні. А потяг до самоповаги належить до тих схильностей, яким моральний закон завдає шкоди, оскільки та [самоповага] ґрунтується на самій лише чуттєвості²⁹⁰. Отже, моральний закон побиває зарозумілість. Та позаяк цей закон є щось саме по собі позитивне, а саме форма певної інтелектуальної причиновості, себто свободи, то через те, що він на противагу суб'єктивній протилежності (im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele), а саме схильностям у нас, послаблює зарозумілість, він водночас є предмет поваги й, через те, що він ту зарозумілість навіть побиває, себто впокорює, він є предмет найбільшої поваги, отже, й основа (der Grund) позитивного почуття, яке має не емпіричне походження й пізнається а рїогі. Отже, повага до морального закону є почуття, спричинюване інтелектуальною підставою, і це почуття — єдине, яке ми пізнаємо цілком а рїогі, і необхідність якого ми можемо осягти.

У попередньому розділі ми бачили, що все те, що нагоджується [нам] як об'єкт волі перед моральним законом, виключається з підстав визначення волі під ім'ям безумовно Доброго через сам цей закон як найголовнішу умову практичного розуму, і що сама лише практична форма, яка полягає в придатності максимум для загального законодавства, вперше визначає те, що є само по собі й абсолютно (schlechterdings) добре й конститує максимум чистоті волі, яка єдина є добра з усякого погляду. Та тим часом ми виявляємо, що нашу природу як [природу] чуттєвих істот влаштовано так, що матерія спроможності бажання (предмети схильності, — чи то надії, чи страху) пов'язується [нам] передовсім, і наша патологічно визначувана особистість (Selbst), хоча своїми максимами геть не надається на загальне законодавство, проте, немовби вона складала всю нашу особистість, намагається заявляти свої домагання наперед, і то як перші й первинні. Цей потяг робити себе самого за суб'єктивними

підставами визначення своєї самоволі об'єктивною підставою визначення волі взагалі можна назвати самолюбством, котре, якщо воно робить себе законодатним [чинником] і безумовним практичним принципом, може зватися зарозумілістю. Так от, моральний закон, що сам-один є по-справжньому (тобто з усякого погляду) об'єктивний, цілковито виключає вплив самолюбства на найголовніший практичний принцип і безмежно вадить зарозумілості, яка приписує суб'єктивні умови першого як закони. А те, що вадить нашій зарозумілості в нашому власному судженні²⁹¹, — те впокорує. Отже, моральний закон неминує впокорує кожну людину, коли вона зіставляє²⁹² з ним чуттєвий потяг своєї природи. Те, уявлення чого як підстава визначення нашої волі впокорує нас у нашій самосвідомості, пробуджує повагу до себе, оскільки воно є позитивне й є підставою визначення. Отже, моральний закон і суб'єктивно є підставою поваги. А позаяк усе, що виступає в самолюбстві, належить до схильності, а всяка схильність ґрунтується на почуттях, отже, те, що завдає шкоди в самолюбстві всім схильностям укупі, саме через те необхідно має вплив на почуття, — то ми розуміємо, яким чином є можливим а ргіогі осягати, що моральний закон, відмовляючи схильностям та потягові робити їх найголовнішою практичною умовою, себто самолюбству, будь-якої причетності до найвищого (obersten) законодавства, може справляти на почуття дію, яка, з одного боку, є суто негативною, а з другого боку, а саме з погляду обмежувальної підстави чистого практичного розуму²⁹³ — позитивною; і для цього не потрібно приймати жодний особливий вид почуття під ім'ям практичного або морального як такий, що передує моральному закону й лежить у його основі.

Негативна дія на почуття ([спричинення] неприємності), так само як усякий вплив на нього й як кожне почуття взагалі, є патологічною. Хоча як дія свідомості морального закону, отже, у відношенні до певної інтелектуальної причини, а саме суб'єкта чистого практичного розуму як найвищого (obersten) законодавця²⁹⁴, це почуття розумного [й заразом] афектованого схильностями, суб'єкта називається впокоруванням (інтелектуальною зневагою [Verachtung]), але у відно-

шенні до своєї позитивної підстави, закону, [воно називається] воднораз повагою (Achtung) до нього, закону, для якого немає місця на геть жодне почуття²⁹⁵, але в судженні розуму, позаяк цей закон усуває зі шляху протидію (Widerstand), усунення якоїсь перешкоди цінується однаково і позитивним сприянням причиновості. Тим-то це почуття можна назвати й почуттям поваги до морального закону, а з обох підстав укупі — моральним почуттям.

Отже, моральний закон, так само, як він є формальна визначальна підстава вчинку через практичний чистий розум, і так само, як він є хоча й матеріальна, але лише об'єктивна визначальна підстава предметів вчинку під ім'ям добра й зла, — є воднораз і суб'єктивна визначальна підстава, себто спонук (Triebfeder) до цього вчинку, оскільки він має вплив на чуттєвість²⁹⁶ суб'єкта і спричинює відчуття, яке сприяє впливу закону на волю. Тут у суб'єкті не передуює жодне почування, яке було б налаштоване²⁹⁷ на моральність. Це ж бо неможливо, адже всяке почування є чуттєвим (alles Gefühl ist sinnlich), а спонук моральної налаштованості мусить бути вільна від будь-якої чуттєвої умови. Навпаки, чуттєвий сентимент (sinnliches Gefühl), що лежить ув основі всіх наших схильностей, є, щоправда, умовою того відчуття (Empfindung), яке ми називаємо повагою, але причина визначення його лежить у чистому практичному розумі, і тому це відчуття з огляду на його походження не може називатися спричиненим патологічно, а мусить зватися спричиненим практично: адже через те, що уявлення морального закону позбавляє самолюбства його впливу, а зарозумілість — химери (den Wahn), перешкода для чистого практичного розуму зменшується й створюється уявлення про перевагу його об'єктивного закону над імпульсами чуттєвості, отже, усуненням противаги в судженні розуму закон набуває відносно більшої ваги (з погляду волі, афектованої спонукками чуттєвості). І таким чином повага до закону є не спонук (Triebfeder) до моральності, а сама моральність, суб'єктивно розглядана як спонук²⁹⁸, оскільки чистий практичний розум, відкидаючи всі домагання себелюбства, всупереч йому²⁹⁹ надає авторитет законові, який тепер має вплив сам-один. А при цьому тре-

ба зауважити, що позаяк повага є дія на почуття³⁰⁰, отже, на чуттєвість певної розумної істоти, то вона³⁰¹ [повага] передбачає цю чуттєвість, отже, і скінченність таких істот, яким моральний закон вселяє повагу, і що найвищій, або ж вільній від усякої чуттєвості істоті, для якої, отже, вона не може бути перешкодою [iii] практичному розумові, не можна приписувати повагу до закону.

Отже, це почуття (під назвою морального) спричинюється виключно розумом. Воно служить не для обсуджування (*Beurtheilung*) вчинків, тим більше не для обґрунтування самого об'єктивного етичного закону, — служить лише за спонуку, щоб зробити його в собі [нашою] максимою. Але яке слушніше ім'я можна було б дати цьому дивному відчуттю, яке не можна порівнювати ні з яким патологічним? Воно є настільки своєрідним, що, здається, перебуває в розпорядженні самого лише розуму, а саме практичного чистого розуму.

Повага завжди стосується тільки людей і в жодному разі не речей. Останні можуть пробуджувати в нас схильність, а якщо це тварини³⁰² (наприклад, коні, собаки й т. ін.), то навіть любов, або й страх, як от море, вулкан, хижий звір, але в жодному разі не повагу. Чимось подібним до цього відчуття є подив (*Bewunderung*), а він як афект, себто зачудування (*das Erstaunen*), може стосуватись і речей, наприклад, небосяжних гір, величини, численності та віддаленості небесних тіл, сили й прудкості деяких звірів і т. д. Але все це не є повага. Якась людина теж може бути для мене предметом любові, страху або подиву, навіть зачудування, та від цього все-таки [ще] не предметом поваги. Її жартівливий настрій, її мужність і сила, її влада завдяки її рангу, який вона має серед інших, можуть вселяти мені подібні відчуття, але мені все це бракуватиме внутрішньої поваги до неї. Фонтенель³⁰³ говорить: «Перед знатним я вклоняюся, та не вклоняється мій дух». Я можу додати: перед скромним простим бюргером, у котрого я помічаю порядність (*eine Rechtschaffenheit*) характеру такої міри, якої я не усвідомляю в себе самого, схиляється мій дух, хочу я цього чи ні, нехай би я й дуже високо задирав голову, щоб від нього не сховалася вищість мого становища. Чому так? Його приклад нагадує мені про закон,

який побива мою зарозумілість, коли я зіставляю його зі своєю поведінкою (*mit meinem Verhalten vergleiche*) і бачу перед собою доведене на ділі його дотримання, а тим самим його викональність. І нехай я навіть усвідомлюватиму в собі такий самий ступінь порядності, та все ж таки повага [до тієї особи в мене] залишиться. У людей-бо завжди все добре є недосконалим (*mangelhaft*), тож закон, унаочнений через якийсь приклад, завжди борює мою гордість (*Stolz*), і для цього мірилом мені править та людина, що її я бачу перед собою й що її нечесність (*Unlauterkeit*), яка їй також завжди може бути притаманна, мені відома не так, як моя. Повага — це данина, якої ми не можемо відмовити заслугі (*dem Verdienste*), хочемо ми того чи ні; ми можемо хіба лише зовні приховувати її, але не можемо ухилитися від того, щоб відчувати її внутрішньо.

Повага має так мало спільного з почуттям задоволення, що стосовно тієї або іншої людини їй піддаються лише знехотя. Завжди намагаються відшукати щось таке, що полегшило б нам її тягар, якусь хибу [в об'єкті нашої поваги], щоб убезпечити себе від того приниження (*Demüthigung*), якого ми знаємо через такий приклад. Навіть лебіжчики не завжди вбезпечені від такої критики, надто якщо їхній приклад здається неповторним. Навіть сам моральний закон у своїй урочистій величі наражений на це [наше] намагання захищатись від [почуття] поваги до нього. Чи, може, хтось гадає, що слід заносити на карб якоїсь іншої причини те, що ми ладні здеградувати його[, закон,] до [рівня] своєї конфіденційної схильності, і що з інших причин усі так прагнуть перетворити його на улюблений припис нашої власної добре зрозумілої вигоди, — [чим же це пояснюється], як не тим, що ми раді були б позбутися [свого почуття] віддякуючої поваги, яка так строго нагадує нам про нашу власну негідність? Але разом з тим у повазі так мало незадоволення, що якщо вже відмовитися від зарозумілості й пристати на практичний вплив цієї поваги [до особи], то не можна намілюватися величчю цього закону, і душа немов підноситься тією мірою, якою вона вважає святий закон таким, що підноситься над нею й її недосконалою природою. Щоправда, великі таланти й про-

порційна їм діяльність також можуть викликати повагу або аналогічне з нею почуття, і цілком пристойним є виявляти їм цю повагу; тоді здається, ніби подив і це відчуття — одне й те саме. Але коли придивляються ближче, то помічають, що, позаяк завжди залишається невідомим, яку частку в цьому умінні має природжений талант і яку культура, [набута] завдяки власній старанності, то розум, можна гадати, презентує нам уміння як плід культури, отже, як заслугу; а це помітно стримує нашу зарозумілість і або робить нам з цього приводу докори, або зобов'язує нас наслідувати такий приклад у відповідний для нас спосіб. Отже, вона, ця повага, яку ми виявляємо такій особі (власне, [моральному] заповіді, про який нагадує нам її³⁰⁴ приклад), є не просто подив; це potwierджується й тим, що коли посполитий патовп любителів, звідкись довідується, як йому здається, про ваду характеру такої людини (як, скажімо, Вольтера), втрачає всю повагу до неї, але істинний учений завжди відчуває її [повагу], принаймні з огляду на талант тієї людини, бо сам причетний до такої справи й такого покликання (Berufe), що певною мірою робить для нього законом наслідування її.

Отже, повага до морального закону є єдина й водночас безперечна моральна спонука, і це почування скеровується на будь-який об'єкт не інакше як виключно на цій підставі. Передовсім моральний закон об'єктивно й безпосередньо визначає волю в судженні розуму; але свобода, причиновість якої визначувана тільки законом, полягає саме в тому, що всі схильності, отже й оцінку (die Schätzung) самої особи, вона обмежує умовою дотримання її чистого закону. Це обмеження справляє певну дію на [назване] почування (aufs Gefühl) і викликає відчуття (Empfindung) незадоволення, яке можна пізнати а рїогі з морального закону. Та позаяк воно відповідно є суто негативна дія, що, як виникла з впливу чистого практичного розуму, шкодить діяльності суб'єкта, головню оскільки схильності є його³⁰⁵ визначальними підставами, отже, [шкодить також його] опінії про свою особисту вартість [der Meinung seines persönlichen Werths] (яка без узгодженості з моральним законом зводиться нанівець), то дія цього закону на відчуття є тільки влорорювання, яке ми можемо, щоправда,

осягнути а priori, але пізнати в ньому можемо не силу чистого практичного закону як спонуки, а тільки опір (*den Widerstand*) спонукам чуттєвості. А позаяк цей закон все ж таки об'єктивно, себто в уявленні чистого розуму, є безпосередньою підставою визначення волі, отже, це впокорювання має місце тільки відносно чистоти закону, то пониження домагань моральної самооцінки, себто впокорювання з чуттєвого боку, є піднесення моральної, себто практичної, оцінки самого закону з інтелектуального боку, одне слово, [це є] повага до закону, отже, і позитивне за своєю інтелектуальною причиною почуття, яке пізнається а priori. Адже кожне зменшення перешкоди діяльності означає сприяння самій цій діяльності. Але визнання морального закону є свідомість певної діяльності практичного розуму з об'єктивних підстав, яка тільки тому не виявляє своєї дії у вчинках, що їй заважають суб'єктивні (патологічні) причини. Отже, повагу до морального закону слід розглядати й як позитивну, але не безпосередню дію його на почуття, оскільки він ослаблює гамівний вплив схильностей через упокорювання зарозумілості, отже, як суб'єктивна підстава діяльності, себто як спонuka до дотримання цього закону й як підстава для максим згідного з ним способу життя (*Lebenswandels*). З поняття спонук випливає поняття інтересу, який завжди приписується тільки такій істоті, що має розум, і означає спонuku волі, оскільки він уявляється через розум. А що сам закон має бути спонukoю в морально добрій волі, то моральний інтерес є чистий, вільний від чуттєвості інтерес суто практичного розуму. На понятті інтересу ґрунтується й поняття максими. Максима, отже, лише тоді є морально автентичною (*ächt*), коли вона ґрунтується³⁰⁶ на самому лише інтересі, скерованому на дотримання закону. Але всі три поняття – спонук, інтересу й максими – можуть застосовуватися тільки до скінченних істот. Адже всі вони передбачають обмеженість природи істоти, коли суб'єктивний характер (*Beschaffenheit*) її самоволі не відповідає сам собою об'єктивним законам практичного розуму; [вони передбачають, що ця істота має] потребу бути чимось спонукуваною до діяльності, бо³⁰⁷ цій діяльності протидіє внутрішня перешкода. До божої волі вони, отже, застосовуватися не можуть.

Є щось особливе в безмежній пошані чистого, вільного від усякої вигоди морального закону, як його нам презентує практичний розум для дотримання, [закону,] що його голос навіть найсміливішого злочинця вганяє в трепет і змушує ховатися перед його поглядом; тож не слід дивуватися, що цей вплив суто інтелектуальної ідеї на почуття вважають незбагненним для спекулятивного розуму й доводиться задовольнятися тим, що можна ще досягнути а ргіогі, — що таке почуття нерозривно пов'язане з уявленням морального закону в кожній скінченній розумній істоті. Якби це почуття поваги було патологічним, а отже, почуттям задоволення, заснованим на внутрішньому чутті, то було б марно [намагатися] виявити його зв'язок з якою-небудь ідеєю а ргіогі. Але воно є почуття, яке стосується тільки Практичного, і хоча воно при-таманне уявленню закону виключно за його формою, а не з огляду на якийсь його об'єкт, отже, не може бути залічене ні до втіхи, ні до болю, воно попри те викликає інтерес щодо дотримання закону, який ми називаємо моральним [інтересом]; так само як здатність (*die Fähigkeit*) набувати такого інтересу щодо закону (або повагу до самого морального закону) є, власне, моральне почуття.

Усвідомлення добровільного підкорення волі законові, і то як пов'язане з немипучим примусом (*Zwange*) щодо всіх схильностей, здійснюваним, однак, лише власним розумом, і є повага до закону. Закон, який вимагає цієї поваги й усе-ляє її, і є, як бачимо, не що інше як моральний закон (адже ніякий інший [закон] не виключає безпосередності впливу всіх схильностей на волю). Вчинок, що за цим законом з виключенням усіх визначальних підстав[и, які походять] зі схильностей, є об'єктивно практичним, називається обов'язком, і з огляду на це виключення він містить у своєму понятті практичне примушування (*Nöthigung*), себто спонукання до вчинків, хоч як би неохоче вони виконувалися. Почуття, що виникає з усвідомлення цього примушування, є можливим не патологічно, не як таке, що спричинюється предметом чуттів, а лише практично, себто через попереднє (об'єктивне) визначення волі й причиновості розуму. Отже, воно як підкорення законові, себто як веління [*Gebot*] (що означає примус для

чуттєво афектованого суб'єкта), відповідно містить у собі не задоволення, а навпаки, незадоволення вчинком. Та на-гомість, позаяк цей примус здійснюється тільки законодавством [нашого] власного розуму, воно містить у собі також піднесення (*Erhebung*), і цю суб'єктивну дію на почуття, оскільки чистий практичний розум є єдина її причина, можна, отже, з огляду на останнє³⁰⁸ назвати самосхваленням (*Selbstbilligung*), оскільки людина визнає, що спонукається до цього без жодного [власного] інтересу тільки законом, і усвідомлює відтепер цілковито інший, суб'єктивно викликаний цим інтерес, чисто практичний і вільний, мати такий інтерес до згідного з обов'язком вчинку не радить якась схильність, а безумовно велить (а також і викликає його) розум через практичний закон, а тому він має цілком своєрідну назву, а саме — повага.

Отже, поняття обов'язку об'єктивно вимагає від вчинку відповідності з законом, а від максими того вчинку, суб'єктивно — поваги до закону як єдиного способу визначення ним волі. На цьому ґрунтується різниця між свідомістю чинити згідно з обов'язком і свідомістю чинити з [почуття] обов'язку, себто з поваги до закону; перше (ле-гальність) було б можливе й у тому випадку, якби підставами визначення волі були самі лише схильності, а друге (мо-ральність), моральна вартість, має полягати тільки в тому, що вчинок здійснюється з [почуття] обов'язку, себто суто зара-ди закону*.

У всіх моральних судженнях надзвичайно важливим є зважати з якнайбільшою ретельністю на суб'єктивний прин-цип усіх максим, щоб уся моральність вчинків покладалася в

* Якщо точно досліджувати поняття поваги до осіб так, як його викладено раніше, то виявляється, що воно завжди ґрунтується на свідомості якогось обов'язку, який ставить перед нами приклад, і що, отже, повага в жодному разі не має якоїсь іншої підстави, окрім моральної, і — що дуже добре, навіть дуже корисно в психо-логічному плані для пізнання людей — скрізь, де ми користуємося цим терміном, брати до уваги потаємну й дивовижну, але при цьо-му часто здібвану пошану (*Rücksicht*), яку людина у своїх суджен-нях виявляє до морального закону.

необхідності їх з [почуття] обов'язку й з поваги до закону, а не з любові й прихильності (*Zuneigung*) до того, що ці вчинки повинні породжувати. Для людей і всіх сотворених розумних істот моральна необхідність має уявлятися [як] вимушення, себто обов'язковість, а кожний заснований на ній вчинок — як обов'язок, а не як такий спосіб дій (*Verfahrungsart*), який нам сам від себе вже є любий чи може стати любим³⁰⁹. [Не можна ж уявити,] немовби ми змогли коли-небудь досягти того, щоб без поваги до закону, яка пов'язана зі страхом або принаймні з побоюванням порушити закон, як божество, що підноситься над усякою залежністю, змогли набути святості волі самі від себе, ніби завдяки такій, що зробилося для нас [другою] натурою, ніколи не порушуваній узгодженості волі з чистим моральним законом (який, отже, — позаяк ми ніколи не могли б бути спокушені відступити від нього, — врешті, либонь, міг би перестати бути для нас велінням).

Моральний закон саме для волі всенайдосконалішої істоти є закон святості, але для волі кожної скінченної розумної істоти — закон обов'язку, морального примушення й детермінування його вчинків повагою до цього закону й із пістету (*aus Ehrfurcht*) перед своїм обов'язком. Не слід брати інший суб'єктивний принцип як спонуку, бо інакше вчинок може, щоправда, вийти таким, як приписує закон, та позаяк він хоча й згідний з обов'язком, але здійснюється не з [почуття] обов'язку, то налаштованість на нього[, на вчинок,] (*die Gesinnung dazu*) не є моральна, а про це-бо, власне, й ідеться в цім законодавстві.

Це прекрасно — робити людям добро з любові й співчутливого благовоління (*theilnehmendem Wohlwollen*) до них або бути справедливим (*gerecht*) з любові до порядку; але це ще не є справжня моральна максима нашої поведінки, відповідна нашому становищу серед розумних істот як людей, якщо ми дозволяємо собі, немов якісь волонтери, з гордовитою самовпевненістю (*Einbildung*) не зважати на думки про обов'язок і, не залежачи від веління, бажати тільки з власного задоволення робити те, для чого нам не потрібно було б ніякого веління. Ми підлягаємо дисципліні розуму й

мусимо в усіх наших максимах не забувати про покірність (Unterwürfigkeit) їй, нічого не вилучати з неї³¹⁰, і не понижувати якось через себелюбну химеру (durch eigenliebigen Wahn) авторитет закону (хоча його й дає наш власний розум) тим, що підставу визначення нашої волі, хоча й згідно з законом, ми б уміщували не в самому законі й не в повазі до цього закону, а в чомусь іншому. Обов'язок і повинність (Pflicht und Schuldigkeit) — ось ті назви, що то єдино їх ми мусимо давати нашому відношенню (unserem Verhältnisse) до морального закону. Хоча ми — законодавчі члени можливо-го завдяки свободі царства звичаїв, уявлюваного нам практичним розумом для [складання] поваги, але водночас-бо ми піддані, а не зверхник того царства, і невизнання нашого низького ступеня як створених істот (Geschöpfe) і відмову зарозумілості поважати святий закон є вже відступництво від нього за духом, хоч би буква його й була дотримана.

З цим, одначе, цілком добре узгоджується можливість такої заповіді, як: люби Бога понад усе, а ближнього свого — як самого себе*. Адже ж як заповідь вона вимагає поваги до закону, який наказує цю любов, а не полишає [нам] на довільний вибір [—] робити її своїм принципом [чи ні]. Але любов до Бога як схильність (патологічна любов) неможлива; адже Бог не є предметом чуттів. Така любов до людей хоча й є можлива, але не може бути нам наказана (geboten werden); адже жодна людина не в змозі любити когось просто з наказу (auf Befehl). Отже, в тому стрижні всіх законів мається на думці тільки практична любов. У цьому сенсі любити Бога означає охоче виконувати його заповіді; любити ближнього означає охоче виконувати будь-який обов'язок щодо нього. А заповідь, яка робить це правилом, не може наказувати мати таку налаштованість (Gesinnung) у згідних з обов'язком вчинках, а [може наказувати] лише прагнути до цього. Адже веління, за яким належить щось робити охоче, є суперечли-

* Принцип власного щастя, який дехто хоче зробити найголовнішою засадою моральності, становить різючий контраст до цього закону. Цей принцип мав би звучати так: люби себе самого понад усе, а Бога й ближнього свого — заради самого себе.

вим у [самому] собі, бо ж якби ми вже самі знали, що нам належить робити, і якби ми до того ж усвідомлювали, що зробимо це охоче, то веління щодо цього було б цілком непотрібним, а якщо ми це хоча й робимо, але якраз не охоче, а тільки з поваги до закону, то веління, яке робить цю повагу якраз спонукою максими, прямо протидіяло б наказуваній налаштованості. Отже, той закон усіх законів, як і всякий моральний припис Євангелія, подає етичну налаштованість у всій її досконалості, що в ній вона, як ідеал святості, недосяжна для жодного створіння (*von keinem Geschöpfe*), та проте с прообразом (*das Urbild*), наблизитися до якого й порівнятися з яким у безперервному, але нескінченному прогресі ми повинні прагнути. Якби якесь розумне створіння могло коли-небудь дійти до того, щоб цілком охоче виконувати всі моральні закони, то це означало б фактично те, що в ньому була б відсутня навіть можливість прагнення, яке підбивало б його³¹¹ до відхилення від них; адже подолання такого [прагнення] завжди вимагає від суб'єкта самопожертви (*Aufopferung*), отже, потребує самопримусу, себто внутрішнього примушення до того, що роблять не цілком охоче. Але такого ступеня моральної налаштованості жодне створіння ніколи не може досягти. Адже будучи створінням, отже, завжди залежним у плані того, чого воно³¹² вимагає для повної задоволеності своїм станом, воно ніколи не може бути цілком вільним від прагнень і схильностей, які, ґрунтуючись на фізичних причинах, самі від себе не узгоджуються з моральним законом, який має цілковито інші джерела, отже, повсякчасно спричиняють необхідність ґрунтувати, з огляду на них, налаштованість його максимум на моральному примушенні, а не на добровільній відданості (*auf bereitwillige Ergebenheit*), і на повазі, яка вимагає дотримання закону, хоч би це робилося й неохоче, а не на любові, яка не клопочеться ніяким внутрішнім спротивом (*Weigerung*) волі законові, але все ж таки цю останню, а саме чисту любов до закону (оскільки тоді він перестав би бути велінням, і моральність, яка суб'єктивно переходила б у святість, перестала б бути чеснотою), зробити постійною, хоча й недосяжною, метою своїх прагнень. Адже в тому, що ми високо цінуємо, а проте

(усвідомлюючи наші слабкості) лякаємося (scheuen) [його], шанобливий страх (die ehrfurchtsvolle Scheu) завдяки шайшій легкості догоджати йому перетворюється на прихильність, а повага — на любов; принаймні це було б довершенням налаштованості (Gesinnung), присвяченої закону, ніби якась істота була в змозі коли-небудь досягти цього.

Це міркування має на меті не стільки викласти в чітких поняттях наведену євангельську заповідь, щоб [перешкодити чи запобігти шкідливій] релігійній екзальтації³¹³ в тому, що стосується любові [до] Бога, скільки точно визначити етичну налаштованість безпосередньо відносно обов'язків перед людьми і³¹⁴ перешкодити певній суто етичній екзальтації, що виражає чимало голів, або, де можливо, запобігти їй. Моральний ступінь, на якому стоїть людина (а за нашим розумінням, і кожне розумне створіння), є повага до морального закону. Налаштованість, яку їй належить мати для його дотримання, полягає в тому, щоб дотримуватися його з [почуття] обов'язку, а не з добровільної прихильності³¹⁵ і в жодому разі не з неприсилуваного, від себе самого охоче здійснюваного прагнення, і її моральний стан, у якій вона щоразу може перебувати, є чеснота, себто моральна налаштованість у боротьбі (im Kampfe), а не святість у позірному володінні повною чистотою інтенцій (der Gesinnungen) волі. Заохочувати до вчинків [через змалювання їх] як шляхетних, піднесених і великодушних — це тільки настроювати душі (die Gemüther) на моральну екзальтацію й посилення зарозумілості, вселяючи їм ілюзію, ніби тим, що становить визначальну підставу їхніх вчинків, і що завжди їх упокорює, коли вони його дотримуються (скоряються йому), є не обов'язок, себто повага до закону, ярмо якої (одначе легке, бо його покладає на нас сам розум) вони мусили нести, хоч і неохоче, а те, що від них нібито очікують таких вчинків не з [почуття] обов'язку, а як чистої заслуги. Адже мало того, що наслідуванням таких дій

[дій, вчинюваних] з такого принципу, вони анітрохи не віддавали б належне духові закону, [духові,] який полягає в налаштованості, що підкоряється закону, а не в законності вчинку (принцип [тут] може бути яким завгодно), і [що вони] встановлюють спонуки патологічно (в симпатії або в само-

любності [Philautie]), а не морально (в законі), — вони ще й породжують таким чином легковажний, поверховий і фантастичний спосіб думок — лестити собі добровільною благоліпністю їх душі (Gutartigkeit ihres Gemüths), яка не потребує ані шпор, ані вуздечки й якій не потрібна навіть заповідь; через це забувати про свою повинність, про яку вони-бо повинні думати раніше, ніж про заслугу. Можна, звісно, уславлювати вчинки інших, здійснені з великою самопожертвою й притому суто заради обов'язку, як шляхетні й піднесені діяння, і проте лише оскільки є сліди, що дозволяють припускати, що вони вчинені цілком з поваги до свого обов'язку, а не в душевному пориві (aus Herzensaufwallungen). Та якщо хочуть комусь подати їх як приклади [для] наслідування (der Nachfolge), то як спонуку [тоді] неодмінно слід залучити повагу до обов'язку (як єдине справжнє моральне почуття); це серйозний, святий припис (Vorschrift), який не дозволяє нашому марнотному самолюбству бавитися патологічними імпульсами (оскільки вони аналогічні з моральністю) і пишатися заслуженою гідністю. Якщо тільки добре пошукати, то для всіх гідних похвали вчинків ми знайдемо закон обов'язку, що повеліває, а не полишає на наш розсуд те, що могло б подобатися нашій схильності (Hange). Це єдиний спосіб зображення, який морально формус (bildet) душу, бо тільки він один придатний до твердих і точно окреслених засад.

Якщо екзальтація у найзагальнішому значенні є вчинений згідно з [певними] засадами перехід меж людського розуму, то етична екзальтація є такий перехід меж, установлюваних людству практичним чистим розумом, якими він забороняє шукати суб'єктивну визначальну підставу згідних з обов'язком вчинків, себто моральну спонуку до них, будь-де, окрім як у самому законі, а налаштованість, яка тим самим вноситься в максими, вміщувати десь інде, окрім як у повазі до цього закону, отже, він наказує зробити найголовнішим життєвим принципом усякої моральності в людині думку про обов'язок, що приборкує всяку зарозумілість (Arroganz), як і всяку марнотну самолюбність (eitele Philautie).

Якщо це так, то не тільки автори романів або сентиментальні (empfindelnde) вихователі (хоча вони й так сильно ви-

ступують проти сентиментальності [Empfindelēi]), але іноді й філософи, навіть найстрогіші серед усіх, стоїки, вводили моральну екзальтацію замість прозаїчної, зате мудрої дисципліни звичаїв (Disciplin der Sitten), хоча екзальтація останніх була героїчнішою, а екзальтація перших — вульгарною й м'ясного характеру (von schaler und schmelzender Beschaffenheit), і можна пелицемірно сказати з усією істинністю про моральне вчення Євангелія, що воно першим чистотою морального принципу, а водночас домірністю його до рамок скінченних істот підкорило всю доброзвичайну поведінку (Wohlverhalten) людини дисципліні (der Zucht) наочно пред'явлюваного обов'язку, який не дозволяє їм фантазувати (schwärmen) у примарній моральній досконалості, і поставила бар'єри впокорення (себто самопізнання) як [для] зарозумілості, так і себелюбства, які охоче ігнорують свої межі.

Обов'язку! О піднесене, велике ймення, ти не маєш у собі нічого любого нам, що несло б із собою лестощі, ти вимагаєш підкорення, але й не погрожуєш нічим таким, що збуджувало б природну огиду в душі³¹⁶ і лякало б, щоб спонукати волю, ти тільки встановлюєш закон, який сам собою знаходить доступ до душі й навіть проти [нашої] волі здобуває повагу до себе (хоча й не завжди дотримання), перед тобою змовкають усі схильності, нехай потай вони й протидіють тобі, — що ж є твоїм достойним джерелом, і де знайти корені твого шляхетного походження, яке гордо відкидає всяку спорідненість із схильностями, і з якого кореня походять необхідні умови цієї гідності, яку люди можуть надати собі лише самі?

Це може бути щонайменш те, що підносить людину над самою собою (як частиною чуттєвого світу), що прив'язує її до порядку речей, який тільки розсуд може мислити й якому воднораз підлеглий увесь чуттєвий світ, а з ним — емпірично визначуване існування людини в часі і сукупність (das Ganze) всіх цілей (що може відповідати сдино такому безумовному практичному закону, як моральний). Це є не що інше, як особистість (die Persönlichkeit), себто свобода й незалежність від механізму всієї природи, що розглядається воднораз як спроможність істоти, яка підлегла своєрідним (eigenthümlichen), а саме даним власним розумом, чистим

практичним законам; отже, особа (die Person), як належна до чуттєвого світу, підлягає своїй власній особистості, оскільки вона належить водночас до інтелектуального світу; тож не слід дивуватися, якщо людина, як належна до обох світів, мусить дивитися на своє власне єство (Wesen) у відношенні до свого другого й пайвищого призначення не інакше як із пошануванням (mit Verehrung), а на закони його — зі щонайвищою повагою.

На цьому походженні [обов'язку] ґрунтується низка виразів, що позначають вартість предметів за моральними ідеями. Моральний закон є святий³¹⁷ (непорушний). Людина, щоправда, є досить-таки несвята, але людськість³¹⁸ у її особі мусить бути для неї святою. У всьому створеному (Schöpfung) все що завгодно й для чого завгодно може бути вжите просто як засіб; тільки людина, а з нею — кожна розумна істота є мета сама по собі. Вона є суб'єкт морального закону, який є святим, саме завдяки автономії своєї свободи. Саме тому кожна воля, навіть власна воля кожної особи, скерована на неї саму, є обмежена умовою згоди [її] з автономією розумної істоти, а саме: [тим, щоб] не підкорятися ніякому задуму, який не є можливим за законом, який міг би випливати з волі пасивного (leidenden) суб'єкта; отже, ніколи не використовувати її³¹⁹ тільки як засіб, а водночас [розглядати] як саму мету. Цю умову ми слушно приписуємо навіть божій волі відносно розумних істот у світі як його творінь, через те, що вона[, умова,] ґрунтується на їх особистості, єдино через яку вони й є цілями самими по собі.

Ця вселяюча повагу ідея особистості, що ставить нам перед очима піднесеність нашої природи (за її призначенням), дозволяючи нам водночас помічати брак відповідності нашої поведінки з цією ідеєю й тим побиваючи зарозумілість, навіть для найпосполитішого людському розуму є природна й легко помітна. Чи не зауважувала іноді кожна, хоч би тільки помірно чесна людина, що вона відмовлялася від загалом нешкідливої брехні, завдяки якій могла б або сама виплутатися зі скрутного становища, або й принести користь милому й вельми гідному другові, лише для того, щоб потай не зневажати себе у своїх власних очах? Чи не підтримує чесною люди-

обов'язок. Адже це означало б те саме, що занечищувати моральну налаштованість у [самому] її джерелі. Високодостоїнність обов'язку не має нічого спільного з пасолодою від життя; він має свій особливий закон і свій особливий суд, і якби те й те схотіли сколотити так, щоб змішати їх до купи і, як лікувальний засіб, подати хворій душі, то вони відразу ж самі собою розділилися б, а якщо ні, то перше³²¹ зовсім би не діяло, а якби фізичне життя й набувало при цьому деякої сили, то моральне безповоротно зникло б геть.

Критичне висвітлення аналітики чистого практичного розуму

Під критичним висвітленням якоїсь науки або одного з її розділів, який [сам] для себе становить певну систему, я розумію дослідження й обґрунтовування (Rechtfertigung) того, чому вона мусить мати якраз цю, а не якусь іншу систематичну форму, коли її порівнюють з іншою системою, яка має у своїй основі подібну пізнавальну спроможність. А практичний розум має за основу ту саму пізнавальну спроможність, що й спекулятивний, оскільки той і той є чистий розум. Отже, слід визначити відмінність систематичної форми одного й другого шляхом порівняння їх і вказати причину цього.

Аналітика чистого теоретичного розуму мала справу з пізнанням предметів, які можуть бути дані розсуду, отже, вона мусила починати від споглядання, а тим самим (бо ж воно завжди є чуттєвим) від чуттєвості, а щойно від них переходить до понять (предметів цього споглядання), і лише після попереднього подання того й того, могла завершитися засадами. Натомість практичний розум має до діла не з предметами, щоб пізнавати їх, а зі своєю власною спроможністю здійснювати (wirklich zu machen) ці предмети (згідно з їх пізнанням), себто з волею, яка є причиновою, оскільки розум містить підставу визначення її, отже, він мусить подавати не об'єкт споглядання, а — як практичний розум — тільки його закон (поняття-бо каузальності повсякчасно містить відношення [die Beziehung] до закону, який визначає існу-

вання розмаїття у відношенні [im Verhältnisse] [його елементів] одних до одних), — тож критика його аналітики³²², оскільки він повинен бути практичним розумом (що є [його] властивим завданням), мусить починати від можливості практичних засад а ріорі. Тільки звідси вона могла перейти до понять про предмети практичного розуму, а саме до понять безумовно (schlechthin) доброго й злого, щоб найперш подати їх згідно з тими засадами (адже раніше від [подання] тих принципів ніякого пізнавальною спроможністю неможливо подати їх як добре й зле); і допіру тоді лише останній розділ

про відношення чистого практичного розуму до чуттєвості та його необхідний, а ріорі пізнаваний вплив на неї, себто про моральне почуття, — міг завершити цю частину [аналітики]. Таким чином, аналітика практичного чистого розуму поділила цілий обсяг усіх умов свого вживання цілком аналогічно з аналітикою теоретичного розуму, але в зворотному порядку. Аналітику теоретичного чистого розуму поділено на трансцендентальну естетику й трансцендентальну логіку³²³, а аналітика практичного — навпаки, на логіку й естетику чистого практичного розуму (якщо мені дозволено буде вжити тут ці зрештою аж ніяк не підходжі назви тільки задля аналогії), логіка своєю чергою там поділялася на аналітику понять і аналітику засад, а тут поділяється на аналітику засад і аналітику понять. Естетика там через двоякий вид чуттєвого споглядання ділилася теж на дві частини; тут чуттєвість розглядається зовсім не як здатність споглядання, а тільки як почуття (яке може бути суб'єктивною підставою жадання [des Begehrens]), і відносно нього чистий практичний розум уже не допускає подальшого поділу.

Легко зрозуміти причину, чому цей поділ на дві частини з їх підрозділом тут не проводиться насправді (як це можна було б на початку спробувати зробити, звабившись прикладом першої [критики]). Адже тут розглядається чистий розум у своєму практичному вживанні, отже, виходячи з засад а ріорі, а не з емпіричних підстав визначення, --- тож поділ аналітики чистого практичного розуму має бути подібним до поділу умовиводу, а саме: від загального в більшому засновку (від морального принципу) через здійснене в меншому за-

снровку підведення можливих вчинків (як добрих або злих) під це загальне йти до висновку, а саме до суб'єктивного визначення волі (інтересу до практично можливого доброго й заснованій на цьому максимі). Тому, хто міг переконатися в слушності положень, наявних у аналітиці, такі порівняння принесуть втіху, адже вони справедливо викликають очікування, що, може, колись вдасться досягти єдності усієї спроможності чистого розуму (як теоретичного, так і практичного) і можна буде все вивести з одного принципу, — а це є неминуча потреба людського розуму, який знаходить повну задоволеність тільки в цілком систематичній єдності свого пізнання.

Але якщо тепер ми розглядатимемо також і зміст пізнання, яке ми можемо мати щодо чистого практичного розуму й через нього, як це подає його аналітика, то разом з прикметною аналогією між ним і теоретичним розумом знайдуться й не менш прикметні відмінності. Стосовно теоретичного [розуму те, що існує] спроможність чистого розумового пізнання а priori можна було зовсім легко й очевидно довести на прикладах з наук (у них, позаяк вони в настільки різноманітні способи перевіряють свої принципи шляхом методичного вживання, не слід так побоюватися потаємної домішки емпіричних пізнавальних підстав, як у посполитому пізнанні). Але те, що чистий розум без домішки будь-якої емпіричної підстави визначення сам по собі (*für sich allein*) є також практичний розум, — це слід було спромогтися довести з найпосполитішого практичного вживання розуму, потвердивши найголовнішу практичну засаду як таку, що її кожний природний людський розум як цілком а priori, незалежну від жодних чутєвих даних визнає за найголовніший закон своєї волі³²⁴. Спочатку слід було довести й обґрунтувати (*rechtfertigen*) саму її [засаду,] в тому, що стосується чистоти її походження, в судженні цього посполитого розуму, перш ніж наука могла взяти її до рук, щоб впровадити її в ужиток, немовби як факт, що передусь всякому розумуванню (*Vernünfteln*) щодо її можливості й усіх висновків, які можна б було звідси робити. Але цю обставину легко пояснити й зі щойно наведеного, адже практичний чистий розум необхідно

мусить починати від засад, які, отже, як перші дані мають бути покладені в основу всіх наук і не можуть виникнути допіру з них. Але це обґрунтування (*Rechtfertigung*) моральних принципів як засад чистого розуму можна було провести цілком добре й із достатньою певністю через саме лише посилення на судження посполитого людського розсуду, бо все емпіричне, що могло б закрастися в наші максими як підстава визначення волі, негайно ж виявляє себе через почуття втіхи або болю, необхідно притаманне йому, оскільки воно збуджує прагнення (*Begierde*); а чистий практичний розум прямо протидіє тому, щоб таке почуття було прийняте в його принцип як умова. Неоднорідність визначальних підстав (емпіричних і раціональних) через цю колізію (*Widerstrebung*) практично законодавчого розуму з усякою схильністю, що домішується, через своєрідний вид відчуття, яке, однак, не передує законодавству практичного розуму, а навпаки, тільки ним і породжується, і притому як примус, а саме через таке почуття поваги, що його жодна людина не має до схильностей якого завгодно виду, але має до закону, — [неоднорідність визначальних підстав через це] виявляє себе так маркантно й яскраво, що кожний навіть найпосполітійший людський розум на одному наведеному [йому] прикладі повинен уміти переконатися, що через емпіричні підстави воління йому, щоправда, можна радити піддаватися їхнім спокусам, але ніколи не можна вимагати, щоб він підкорявся якомусь іншому закону, окрім самого лише закону чистого практичного розуму.

Розрізнення вчення про щастя і вчення про моральність, у першому з яких емпіричні принципи становлять увесь фундамент, а в другому не творять навіть найменшого додатку, — це найперша й найважливіша справа (*Beschäftigung*) в аналітиці чистого практичного розуму, у якій вона мусить діяти так само пунктуально, ба навіть, якщо можна так сказати, — педантично (*reinlich*), як геометр у своїй справі. Але філософу, який тут (як і завжди в розумовому пізнанні за допомогою самих лише понять, без конструювання їх) має боротися з більшими труднощами, бо він не може покласти в основу (чистого ноумена ³²⁵) ніякого споглядання, усе ж таки

сприяє те, що він, майже так само як хімік, усякчас може влаштувати експеримент з практичним розумом кожної людини, щоб моральну (чисту) підставу визначення відрізнити від емпіричної, коли він до емпірично афектованої волі (наприклад, того, хто охоче збрехав би, бо цим міг би щось придбати для себе) додає моральний закон (як підставу [ii] визначення). Це щось на кшталт того, як хімік (Scheidekünstler) додає луг до вапняного розчину в соляній кислоті: соляна кислота негайно залишає вапно, сполучається з лугом, а вапно осідає на дно. Так само, коли тому, хто є загалом чесна людина (або в даному разі лише подумки ставить себе на місце чесної людини), нагадують про моральний закон, за яким він визнає негідність (Nichtswürdigkeit) неправдомовної особи, негайно ж його практичний розум (у судженні про те, що повинна вчинити ця людина) залишає вигоду й з'сднується з тим, що зберігає йому повагу до своєї власної особи (з правдивістю); а користь, після того, як вона відособлюється й очищується від усякого долучення (Anhängsel) розуму (який цілком стоїть лише на боці обов'язку), кожний тепер зважує, щоб вона іще й у інших випадках вступала в сполуку з розумом, але тільки не там, де вона могла б суперечити моральному закону, що його розум ніколи не залишає, а щонайтісніше єднається з ним.

Але це відрізнєння принципу щастя від принципу моральності ще не означає протиставлення їх, і чистий практичний розум не хоче, щоб ми мали відмовлятися від претензій на щастя; він тільки хоче, щоб вони зовсім не бралися до уваги, коли йдеться про обов'язок. У певному відношенні турбота про своє щастя може бути навіть обов'язком — почасти тому, що воно (сюди належать уміння, здоров'я, багатство) містить засоби для виконання [людиною] свого обов'язку, почасти тому, що брак його (наприклад, бідність) містить спокусу порушити свій обов'язок. Проте сприяння своєму щастю ніколи не може безпосередньо бути обов'язком, а тим більше принципом усякого обов'язку. А що всі визначальні підстави волі, окрім чистого практичного закону розуму (морального закону), суть емпіричні, отже, як такі належать до принципу щастя, то всі вони мають бути відособлені від най-

сприяє те, що він, майже так само як хімік, усякчас може влаштувати експеримент з практичним розумом кожної людини, щоб моральну (чисту) підставу визначення відрізнити від емпіричної, коли він до емпірично афектованої волі (наприклад, того, хто охоче збрехав би, бо цим міг би щось придбати для себе) додає моральний закон (як підставу [ii] визначення). Це щось на кшталт того, як хімік (Scheidekünstler) додає луг до вапняного розчину в соляній кислоті: соляна кислота негайно залишає вапно, сполучається з лугом, а вапно осідає на дно. Так само, коли тому, хто є загалом чесна людина (або в даному разі лише подумки ставить себе на місце чесної людини), нагадують про моральний закон, за яким він визнає негідність (Nichtswürdigkeit) неправдомовної особи, негайно ж його практичний розум (у судженні про те, що повинна вчинити ця людина) залишає вигоду й з'сднується з тим, що зберігає йому повагу до своєї власної особи (з правдивістю); а користь, після того, як вона відособлюється й очищується від усякого долучення (Anhängsel) розуму (який цілком стоїть лише на боці обов'язку), кожний тепер зважує, щоб вона іще й у інших випадках вступала в сполуку з розумом, але тільки не там, де вона могла б суперечити моральному закону, що його розум ніколи не залишає, а щонайтісніше єднається з ним.

Але це відрізнєння принципу щастя від принципу моральності ще не означає протиставлення їх, і чистий практичний розум не хоче, щоб ми мали відмовлятися від претензій на щастя; він тільки хоче, щоб вони зовсім не бралися до уваги, коли йдеться про обов'язок. У певному відношенні турбота про своє щастя може бути навіть обов'язком — почасти тому, що воно (сюди належать уміння, здоров'я, багатство) містить засоби для виконання [людиною] свого обов'язку, почасти тому, що брак його (наприклад, бідність) містить спокусу порушити свій обов'язок. Проте сприяння своєму щастю ніколи не може безпосередньо бути обов'язком, а тим більше принципом усякого обов'язку. А що всі визначальні підстави волі, окрім чистого практичного закону розуму (морального закону), суть емпіричні, отже, як такі належать до принципу щастя, то всі вони мають бути відособлені від най-

головнішої етичної засади й ніколи не вводиться до неї як умова, бо це так само геть знищило б усяку моральну вартість, як емпірична домішка до геометричних засад знищила б усяку математичну очевидність (*Evidenz*) — найзнаменитіше, що (на думку Платона ³²⁶) є в математиці й що навіть важливіше за всяку користь від неї.

Замість дедукції найголовнішого принципу чистого практичного розуму, себто пояснення можливості подібного пізнання а ргіогі, можна було, одначе³²⁷, лише вказати на те, що якби ми осягли можливість свободи діючої причини, то осягли б також і не просто можливість, а навіть необхідність морального закону як найголовнішого практичного закону розумних істот, яким приписується свобода причиновості їх волі: обидва-бо поняття так нерозривно пов'язані, що практичну свободу можна визначити (*definieren*) і як незалежність волі від будь-якого іншого закону, за винятком лише морального. Але свободу діючої причини, надто в чуттєвому світі, в жодному разі не можна осягти за її можливістю; то вже щастя, якщо ми можемо достатньо упевнитися в тому, що немає доказу її неможливості, а моральний закон, який її постулює, примушує нас і якраз завдяки тому дає нам право визнати її. Тим часом багато ще є таких, хто вважає, що може пояснити цю свободу за емпіричними принципами, як і всяку іншу природну спроможність, і розглядає її як психологічну властивість, пояснення якої полягає виключно в точнішому дослідженні природи душі та спонук волі, а не як трансцендентальний предикат причиновості істоти, що належить до чуттєвого світу (як то насправді-бо тільки в цьому полягає справа), і таким чином зводять нанівець чудову перспективу (*Eröffnung*), яка розкривається для нас через чистий практичний розум за посередництвом морального закону, а саме перспективу інтелігібельного світу шляхом реалізації (*durch Realisierung*) назагал трансцендентного поняття свободи, а тим самим зводять нанівець і сам моральний закон, який не допускає геть жодної емпіричної підстави визначення, — тож потрібно буде навести тут інше дещо для захисту від цієї оманни (*Blendwerk*) і для того, щоб виставити емпіризм у всій наготі його поверховості.

Поняття причиновості як природної необхідності на відміну від причиновості як свободи стосується лише існування речей, оскільки воно визначне в часі, отже, як явищ, на протилежність їх причиновості як речей самих по собі. Але якщо визначення існування речей у часі приймають за визначення речей самих по собі (що є найзвичайнішим способом уявлення), то необхідність у причиновому відношенні в жодний спосіб не поєднати зі свободою: вони суть контрадикторно протиставлені одна одній³²⁸. Адже з першої випливає, що кожна подія, отже, і кожний вчинок, який відбувається в певний момент часу, є необхідним, з огляду на зумовленість тим, що було в попередній час. А позаяк минулий час уже не є в моїй владі, то кожний вчинок, який я здійснюю, мусить бути необхідний через визначальні підстави, непідвладні мені, — себто в той момент часу, у який я дію, я ніколи не буваю вільним. І навіть якби я визнавав усе своє існування за незалежне від будь-якої чужої причини (як от від Бога), так, що визначальні підстави моєї причиновості, навіть усього мого існування, були б аж ніяк не поза мною, то й це анітрохи не перетворювало б ту природну необхідність на свободу. Адже в кожний момент часу я підлягаю необхідності бути спонукуваним до діяльності тим, що не є в моїй владі, і *a parte priori*³²⁹ нескінченний ряд подій, який я всякчас можу лише продовжувати в уже наперед визначеному порядку й ніде не можу починати [сам] від себе, був би безперервним ланцюгом природи, і моя причиновість, отже, ніколи не була б свободою.

Якщо, отже, хочуть приписувати свободу істоті, чий існування окреслено в часі, то принаймні з цього погляду не можна виключати всі події в її існуванні, отже, і її вчинки, із закону природної необхідності всіх подій; адже це було б рівнозначне відданню її на волю сліпої випадковості. Та позаяк цей закон неминуче стосується всякої причиновості речей, оскільки їх існування є визначуване в часі, то, якби воно було тим способом, у який слід було б уявляти собі й існування цих речей самих по собі, свобода мала б бути відкинута як нікчемне й неможливе поняття. Отже, якщо хочуть іще врятувати її, то не лишається іншого шляху, як приписувати

існування речі, оскільки воно є визначуване в часі, а відтак і причиновість за законом природної необхідності самому лише явищу, а свободу — тій-таки істоті як речі самій по собі. Це, звичайно, і неминуче, якщо хочуть зберегти обидва [ці] протилежні (*widerwärtige*) одне одному поняття; але в їх застосуванні, якщо хочуть пояснити їх як поєднані в одному й тому самому вчинку і, отже, пояснити само це поєднання, виникають великі труднощі, які на позір роблять таке поєднання невикональним.

Якщо про людину, яка вчинила крадіжку, я кажу: цей вчинок є за природним законом причиновості необхідний вислід (*Erfolg*) з визначальних підстав попереднього часу, тож було неможливо, щоб він не відбувся, то як же може судження (*die Beurtheilung*) [щодо цього вчинку] за моральним законом щось у цьому змінити й [як можна] припускати, що від цього вчинку можна було утриматися, бо закон стверджує, що від нього належало б утримуватися, себто як може називатися цілковито вільним у той самий момент стосовно того самого вчинку той, хто в цей самий момент і в тому самому аспекті підлеглий неминучій природній необхідності? Шукати вихід лише в тому, щоб вид підстав визначення його причиновості за законом природи допасовувати до відносного (*comparativen*) поняття свободи (за яким іноді вільною називають дію, що її природна визначальна підстава лежить у середині діючої істоти, наприклад дія кинутого тіла, коли воно перебуває у вільному русі, — тоді вживають слово свобода, бо тіло, поки воно в польоті, нічим не урухомлюється ззовні, або як ми рух годинника також називаємо вільним рухом, бо він сам рухає стрілку, яку, отже, не потрібно підштовхувати ззовні; так само вчинки людей, хоча вони через свої визначальні підстави, що передують у часі, суть необхідні, ми все ж таки називаємо вільними, бо ж є внутрішні уявлення, породжені нашими власними силами, створені ними за певних спонукальних обставин прагнення й відтак вчинки, здійснені за нашим власним уподобанням), — це жалюгідний прийом, яким дехто все ще готовий відбутися, вважаючи, ніби таким дріб'язковим педантизмом розв'язують ту таку важку проблему, над вирішенням якої марно працювали тисячоліттями,

тож, либонь, його навряд чи можна було б знайти на поверхні. Адже в питанні про ту свободу, яка має бути покладена в основу всіх моральних законів і згідної з ними осудності (*Zurechnung*), зовсім не йдеться про те, чи визначена за законом природи причиновість є необхідною завдяки визначальним підставам, що лежать у суб'єкті, а чи [тих, що містяться] поза ним, а в першому випадку — [чи вона є необхідною] через інстинкт, а чи через визначальні підстави, мислимі розумом; якщо ці визначальні уявлення, навіть за визнанням цих людей, мають підставу свого існування в часі й притому в попередньому стані, а той, своєю чергою, у попередньому [стосовно нього] і т. д., то, хоч би ці визначення й були впутрішніми, хоч би вони й мали психологічну, а не механічну причиновість, себто викликали вчинок через уявлення, а не через тілесний рух, вони все ж таки суть визначальні підстави причиновості істоти остільки, оскільки її існування є визначуване в часі, відтак за умов минулого часу, які створюють необхідність і які, отже, коли суб'єкт повинен діяти, не є вже в його владі, правда, вони містять у собі психологічну свободу (якщо вживати тут це слово для [позначення] суто внутрішнього зчеплення уявлень у душі), але містять і природну необхідність, отже, не залишають жодної трансцендентальної свободи, яка має мислитися як незалежність від усього емпіричного й, отже, від природи взагалі, — байдуже, чи розглядати її [як ³³⁰] предмет внутрішнього чуття, тільки в часі, а чи [як предмет] зовнішніх чуттів, у просторі та часі разом; а без цієї свободи (в останньому властивому значенні), яка одна лише буває а рїогі практичною, неможливий ніякий моральний закон, ніяка осудність за ним. Саме тому всяку необхідність подій у часі за природним законом причиновості можна назвати механізмом природи, хоча під цим не розуміється, що речі, підлеглі йому, мають бути справжніми матеріальними машинами. Тут береться до уваги лише необхідність пов'язання подій у часовому ряді, так, як він розвивається за законом природи, байдуже, називатимемо суб'єкт, у якому відбувається цей процес (*Ablauf*), — *automaton materiale*, коли механізм (*das Maschinenwesen*) приводиться в дію матерією, чи — разом з Ляйбніцем³³¹,

[automaton] spirituale, коли він урухомлюється уявленнями; і якби свобода нашої волі була тим самим, що останній (хіба що, психологічною й відносною, не трансцендентальною, себто абсолютною, водночас), то в основі вона не була б кращою за свободу пристрою для обертання рожна, який, одного разу накручений, [сам] від себе виконує свої рухи.

Щоб усунути позірну суперечність між механізмом природи й свободою в одному й тому самому вчинку в наведеному випадку, треба пригадати те, що було сказано в «Критиці чистого розуму» або впливає звідти: що природна необхідність, несумісна зі свободою суб'єкта, притаманна лише визначенням тієї речі, яка підлегла умовам часу, отже лише визначенням діючого суб'єкта як явища, [і] що, отже, визначальні підстави кожного його вчинку відповідно лежать у тому, що належить до минулого часу й уже не є в його владі (сюди треба залічити також його вже вчинені діяння й визначуваний ними характер в його власних очах як феномена). Але той самий суб'єкт, який, з другого боку, усвідомлює себе також як річ саму по собі, розглядає й своє існування (sein Dasein), оскільки воно не підлягає умовам часу, а себе самого як визначуваного тільки законами, які він сам собі дає розумом, і в цьому його існуванні для нього немає нічого попереднього стосовно визначення його волі, а кожний вчинок і взагалі кожне визначення його існування, перемінюване (wechselnde³³²) згідно з внутрішнім чуттям, навіть увесь послідовний ряд його існування (Existenz) як чуттєвої істоти, слід розглядати у свідомості його інтелігібельного існування тільки як наслідок, але в жодному разі не як підставу визначення причиновості його як ноумена. У цьому плані розумна істота може слушно сказати про кожний здійснюваний нею протизаконний вчинок, — попри те, він як явище в минулому є достатньо визначений і остільки неминуче необхідний, — що вона³³³ могла б і утриматись від нього; адже цей вчинок з усім тим минулим, що його визначас, належить до єдиного феномена її характеру (Charakters), який вона сама собі створює й відповідно до якого сама приписує собі як причині, незалежній від усякої чуттєвості, каузальності тих явищ.

З цим цілком узгоджуються й вирокі тієї дивовижної спроможності в нас, яку ми називасмо сумлінням (*Gewissen*). Людина може хитрувати скільки їй заманеться, щоб свою незгідну з законом поведінку (*Betragen*), про яку вона згадує, уявити собі як необачну помилку (*Versehen*), просто як необережність, якої ніколи не можна цілком уникнути, отже, як щось таке, в що вона була втягнена потоком природної необхідності, і щоб визнати себе щодо цього за невинну; та все ж вона виявляє, що адвокат, який промовля на її користь, ніяк не може примусити замовкнути в ній обвинувача, якщо тільки вона усвідомлює, що в час вчинення несправедливості (*Unrecht*) була при здоровому глузді, себто могла користатися своєю свободою, і нехай вона пояснює собі свій прогріх (*Vergehen*) певною поганою звичкою, що з'явилася через поступове занедбання уважності до себе, до такого ступеня, що вона може розглядати його[, прогріх,] як природний вислід цієї звички, проте це не може вберегти людину від самоосуду й докорів, які вона чинить сама собі. Саме на цьому ґрунтується й каяття (*die Reue*) за давно докопане діяння при кожному спомині про нього; болісне, спричинене моральною налаштованістю (*Gesinnung*) відчуття, яке практично є даремне, оскільки не може допомогти скоєне зробити нескоєним, це відчуття [можна] було б [вважати] навіть безглуздом (і Прістлі³³⁴, як справжній та послідовний фаталіст, і оголошує його таким; з огляду на цю відвертість він заслуговує на більше схвалення, ніж ті, хто, обстоюючи механізм волі на ділі, а свободу її [тільки] на словах, усе ще хочуть, щоб вважалося, ніби вони включають ту свободу до своєї синкретичної системи, не пояснюючи, однак, можливості такої осудності), але ж як біль воно цілком правомірне, бо розум, коли йдеться про закон нашого інтелігібельного існування (моральний закон), не визнає жодної часової різниці й питає лише, чи належить ця подія мені як діяння, і в такому разі завжди морально пов'язує з нею це відчуття, дарма, чи відбувається вона тепер, чи відбулася [вже] давно. Адже сенсигібельне життя (*Sinnenleben*) з погляду інтелігібельної свідомості свого існування (свободи) має абсолютну єдність феномена, який, оскільки він містить самі лише явища налаштова-

ності (характеру), що стосується морального закону, має судитися не за природною необхідністю, притаманною йому як явищу, а за абсолютною спонтанністю свободи. Отже, можна визнати, що якби для нас було можливим так глибоко проникнути в спосіб думок певної людини, як він виявляється через внутрішні та зовнішні діяння (*Handlungen*), що нам стала б відома кожна, навіть найменша спонuka до них, а також усі зовнішні імпульси (*Veranlassungen*), що впливають на неї, то можна було б поведінку людини на майбутнє розраховувати з [цілковитою] певністю, так, як місячне або сонячне затемнення, і все ж таки стверджувати при цьому, що людина є вільною. От якби ми були здатні ще й до іншого бачення (що нам, звісно, аж ніяк не дано й замість чого ми маємо лише розумове поняття), а саме до інтелектуального споглядання цього самого суб'єкта, то ми переконалися б, що звесь цей ланцюг явищ відносно того, що завжди може стосуватися тільки морального закону, залежить від спонтанності суб'єкта як речі самої по собі, — спонтанності, що для її визначення незмога дати геть жодного фізичного пояснення. За браком такого споглядання цю відмінність відношення наших вчинків як явищ до чуттєвого ества нашого суб'єкта від того [відношення], завдяки якому само це чуттєве ество відноситься (*bezogen wird*) до інтелігібельного субстрата в нас, потверджує моральний закон. З цього погляду, який є природним для нашого розуму, хоча й непоясненим, можна обґрунтувати й оцінки (*Beurtheilungen*), які, висловлені з усією сумлінністю, все ж таки на перший погляд, здається, цілковито суперечать усякій справедливості. Бувають випадки, коли люди з дитинства, навіть при вихованні, яке в той самий час щодо інших було успішним, виявляють попри те таку ранню злостивість (*Bosheit*), продовжуючи посилювати її до зрілих років так, що їх вважають природженими лиходіями і, що стосується [їх] способу мислення, геть невинними; а проте й їх так само судять за їхні діяння чи бездіяльність, їм так само ставлять у провину їхні злочини; та й вони (ці діти) самі знаходять ці догани цілком обґрунтованими, начебто вони, не зважаючи на приписуваний їм фатальний³³⁵ природний характер їх душі (*Naturbeschaffenheit*

ihres Gemüths), липалися так само відповідальними [за свої вчинки], як і кожна інша людина. Цього не могло б бути, якби ми не припускали, що все, що виникає з її [людини,] самоволі (як, без сумніву, кожний навмисно скоюваний вчинок), має в основі вільну причиновість, яка з ранньої юності виражає характер людини в її явищах (вчинках), котрі, з огляду на однорідність (Gleichförmigkeit) її поведінки, показують певний природний зв'язок, який, проте, не робить необхідним злий характер (arge Beschaffenheit) волі, а с радше вислідом добровільно прийнятих злих і [притому] незмінних засад, що тільки роблять людину відповідно ще більш гідною осуду й покари.

Але є ще одна трудність [в досягненні] свободи, оскільки вона повинна поєднуватися з природним механізмом у істоті, що належить до чуттєвого світу, — трудність, яка, навіть коли погодитися з усім дотеперішнім [викладом], загрожує попри те свободі цілковитою загибеллю. Але разом із цією небезпекою одна обставина все ж таки дає водночас надію на щасливий для [справи] відстоювання тези³³⁶ [про існування] свободи результат, а саме те, що ця трудність набагато сильніше (фактично, як ми скоро побачимо, лише вона) дошкудляє тій системі, у якій існування, визначуване в часі й просторі, вважається за існування речей самих по собі, — отже, вона [ця трудність] не змушує нас відмовлятися від нашої найважливішої передумови про ідеальність часу як голої форми чуттєвого споглядання, тобто як просто способу уявлення, що притаманний суб'єктові як належному до чуттєвого світу і, отже, вимагає лише поєднати її [зазначену передумову] з цією ідеєю [— ідеєю свободи]³³⁷.

Якщо згодяться з нами, що інтелігібельний суб'єкт відносно того чи того даного вчинку ще може бути вільним, хоча як суб'єкт, що належить і до чуттєвого світу, він у відношенні до того самого [вчинку] є механічно зумовлений, то, щойно тільки визнавши, що Бог як загальна першосутність є причина також і існування субстанції (положення, від якого в жодному разі не можна відмовитися, не відмовившись водночас від поняття Бога як сутності всіх сутностей³³⁸ і тим самим [від поняття] його вседостатності, яким зумовляється все в

теології), мусимо, бачиться, також визнати, що вчинки людини мають свою визначальну підставу в тому, що їй цілком непідвладне, а саме в причиновості відмінної від неї найвищої істоти, від якої геть-цілком залежить її існування й усе визначення її причиновості. Справді, якби вчинки людини, оскільки вони належать до її визначень у часі, були визначеннями людини не лише як явища, а як речі самої по собі, то свободу не було б як врятувати. Людина була б маріонеткою або Вокалсоновим автоматом³³⁹, виготовленим і накрученим найголовнішим майстром усіх мистецьких творінь; і хоча самосвідомість робила б її мислячим автоматом, але свідомість цієї спонтанності в ній, якщо вважати її свободою, була б лише ілюзією (Täuschung), оскільки вона може бути названа так тільки відносно (comparativ), бо хоча найближчі визначальні причини її руху і довгий ряд їх у напрямку до своїх визначальних причин є внутрішні, але остання й найвища [причина] знаходиться-бо цілком у чужій руці. Тож я не розумію, як ті, хто все ще наполягає на тому, щоб час і простір вважати за визначення, належні до існування речей самих по собі, хочуть уникнути тут фатальності вчинків, або ж, якщо вони так прямо (як це робив проникливий загалом Мендельсон³⁴⁰) визнають простір і час за необхідні умови існування лише скінчених і песамобутніх³⁴¹ істот, але не нескінченної першосутності, [то як вони] хочуть виправдатися — за яким правом вони проводять таку відмінність, [я не розумію] навіть, як вони хочуть уникнути суперечності, котрої припускаються, розглядаючи існування в часі як визначення, необхідно притаманне скінченим речам самим по собі, коли Бог є причиною цього існування, але причиною самого часу (або простору) бути не може (бо час має передбачатися як необхідна умова а ргіоні існування речей), отже, його причиновість відносно існування цих речей сама мусить бути зумовлена за часом, при чому неминуче мають виступати всі ті суперечності з поняттям його нескінченності й незалежності. Натомість нам цілком легко відрізнити визначення божого існування як незалежного від усіх умов часу, на відміну від існування істоти чуттєвого світу, як існування істоти самої по собі, від існування речі в явищі. Тому, якщо

не визнають тієї ідеальності часу й простору, залишається самий лише спінозизм, у якому простір і час є сутнісні визначення самої першосутності, а залежні від неї речі (отже, і ми самі) — не субстанції, а тільки інгеровані їй акциденції, — бо ж якби ці речі існували тільки як її дії (Wirkungen) у часі, який був би умовою їх існування самих по собі, то й вчинки цих істот мали б бути лише її вчинками, які вона десь і колись здійснювала. Тому спінозизм, попри безглуздість його підставової ідеї, усе ж таки висновує далеко переконливіш, ніж це можна зробити згідно з теорією створення [світу], коли істоти, що приймаються за субстанції й існуючі в часі самі по собі, розглядаються [як³⁴²] дії певної найвищої (obersten) причини й усе ж таки не як водночас [належні] до неї та її³⁴³ діяння, а як субстанції самі по собі.

Обговорювана вище проблема розв'язується швидко й переконливо в такий спосіб: якщо існування [мислячих істот] у часі є лише спосіб чуттєвого уявлювання [цих] мислячих істот у світі, отже, не стосується їх як речей самих по собі, то створення цих істот є створення речей самих по собі³⁴⁴, бо поняття створення належить не до чуттєвого способу уявлення існування й не до причиновості, а може бути віднесене тільки до поуменів. Отже, якщо про істот у чуттєвому світі я говорю: вони суть створені, то я їх розглядаю відповідною мірою (so fern) як ноумени. Як було б суперечністю сказати, що Бог є творець явищ, так само буде суперечністю сказати: він як творець є причина вчинків у чуттєвому світі, тобто [вчинків] як явищ, хоча він є причина існування діяльної (handelnden³⁴⁵) істоти (як ноумена). Коли ж є можливим (якщо тільки ми визнаємо існування в часі за щось таке, що чинне лише для явищ, а не речей самих по собі) постулювати (zu behaupten) свободу без порушення природного механізму вчинків як явищ, то [та обставина], що діяльні (handelnden) істоти суть створені³⁴⁶, не може внести сюди ані найменшої зміни, бо створення стосується їх інтелігібельного, а не чуттєвого існування, і, отже, не може розглядатися як визначальна підстава явищ; але цілком інакше виходило б, якби істоти [нашого] світу існували в часі як речі самі по собі, — тоді творець (der Schöpfer) субстанції був би водно-

раз і спричинником (der Urheber) усього механізму (des Maschinenwesens) у цій субстанції.

Ось наскільки важливим є це відокремлення часу (так само, як і простору) від існування речей самих по собі, виконане в критиці чистого спекулятивного розуму.

Але викладене тут розв'язання проблеми, скаже хтось, усе ж таки має в собі багато важкого й навряд чи надається до ясної демонстрації (Darstellung). Та хіба всяке інше, яке намагалися чи можуть [іще] намагатися дати, є легше й дохідливіше? Радше можна б було сказати, що догматичні вчителі метафізики виявили більше свою хитрість (Verschmitztheit), аніж щирість, прибираючи цей важкий пункт якнайдалі з очей у надії, що як вони про нього зовсім не говоритимуть, то ніхто про нього, надійсь, і не думатиме. Якщо треба допомогти тій чи іншій науці, то слід виявляти всі труднощі й навіть випускувати ті, які ще так от непомітно лежать на [ii] шляху, адже кожна з них вимагає помічного засобу, якого не можна знайти, не збагачуючи науки — чи то в обсязі, чи у визначеності, отож завдяки цьому навіть перешкоди стають засобами сприяння ґрунтовності науки. Якщо ж натомість труднощі зумисне приховуються або тільки [позірно] усуваються паліативними засобами, то рано чи пізно вони обертаються невиліковною недугою, яка губить науку[, заплутовуючи iii] в цілковитому скептицизмі.

Серед усіх ідей чистого спекулятивного розуму, власне, саме лише поняття свободи дає таке велике розширення в царині Надчуттєвого, нехай і тільки з погляду практичного пізнання, тож я запитую себе: чому виключно на його частку випала така велика плідність, тоді як решта хоча й позначають порожнє місце для можливих чистих інтелігібельних сутностей, але поняття про них нічим не можуть визначити? Мені неважко зрозуміти, що, позаяк я нічого не можу мислити без категорії, а її треба шукати передовсім у ідеї розуму про свободу, якою я займаюся, — тут вона є категорією причиновості, — і що, хоча під розумове поняття свободи як поняття позамежне (überschwenglichem) не можна підвести

якогось відповідного [йому] (*correspondirende*) споглядання, проте розсудовому поняттю (причиновості), для синтезу якого поняття розуму вимагає Безумовного, раніш має бути дано чуттєве споглядання, чим йому допіру й забезпечується об'єктивна реальність. А всі категорії поділяються на два класи: математичні, які стосуються тільки єдності синтезу в уявленні об'єктів, і динамічні, які стосуються єдності синтезу в уявленні існування об'єктів. Перші (категорії величини³⁴⁷ й якості) завжди містять синтез Однорідного, у котрому ніяк не можна знайти Безумовного для даного в чуттєвому спогляданні Зумовленого в просторі та часі, бо воно само знову ж таки мусило б належати до часу й простору й, отже, своєю чергою мусило б бути зумовленим³⁴⁸; тим-то й у діалектиці чистого теоретичного розуму обидва протилежні один одному способи знаходити для ряду цього синтезу³⁴⁹ Безумовне й тотальність умов були хибними. Категорії другого класу (категорії причиновості й необхідності речі) аж ніяк не вимагали цієї однорідності (Зумовленого й умови в синтезі), бо тут повинне уявлятися не споглядання, як воно складається з розмаїття (*aus einem Mannigfaltigen*) у ньому, а тільки те, як існування відповідного йому зумовленого предмета додається до існування умови (в розумі як пов'язане з ним), і тоді для всуціль Зумовленого в чуттєвому світі (з погляду як причиновості, так і випадкового існування самої речі) було дозволено вміщувати Безумовне в інтелігібельному світі, хоча, зрештою, невизначено, і робити синтез трансцендентним; тим-то й у діалектиці чистого спекулятивного розуму виявилось, що обидва на позір протилежні один одному способи знаходити Безумовне для Зумовленого — наприклад, у синтезі причиновості для Зумовленого в ряді причин і дій чуттєвого світу мислити причиновість, яка далі не є чуттєво зумовлена, — насправді не суперечать один одному, і що один і той самий вчинок, який, як належний до чуттєвого світу, є повсякчас чуттєво зумовлений, себто механічно необхідний, водночас, як належний до причиновості діючої (*handelnden*) істоти, оскільки вона належить до інтелігібельного світу, може мати в основі й чуттєво безумовну причиновість, отже, може мислитися як вільний [вчинок]. Так от, ішлося тільки про те, щоб

це «може» перетворилося на «є», себто щоб змогти на якомусь дійсному випадку, немовби довести через факт, що певні вчинки передбачають таку причиновість (інтелектуальну, не зумовлену чуттєво), хай хоч якими вони будуть — чи дійсними, а чи тільки приписаними, себто об'єктивно практично необхідними. Ми не можемо сподіватися натрапити на таке пов'язання в дійсних, даних у досвіді вчинках як подіях чуттєвого світу, бо причиновість через свободу завжди треба шукати в Інтелігібельному, поза чуттєвим світом. Але інших речей, окрім чуттєвих сутностей, нам для сприйняття й спостереження не дано. Отже, [нам] не лишається нічого, як тільки шукати незаперечну й притім об'єктивну засаду причиновості, що виключає з її визначення всяку чуттєву умову, себто засаду, у якій розум стосовно причиновості не покликається як на підставу визначення далі на щось інше, а вже сам містить її завдяки тій засаді, і в якій, отже, він як чистий розум сам є практичним. Але цю засаду не треба шукати й знаходити; вона вже давно була в розумі всіх людей і увійшла до їх сутності, — це є засада звичаєвості. Отже, нам дані та безумовна причиновість і спроможність до неї, свобода, а з нею й певна істота (я сам), яка належить до чуттєвого світу, але в той самий час як належна до інтелігібельного світу не тільки невизначено й проблематично мислиться (що вже спекулятивний розум міг виявити як здійснення), а навіть визначено й асерторично пізнається з погляду закону його³⁵⁰ причиновості, і таким чином нам дається дійсність інтелігібельного світу, при тому в практичному відношенні визначено, і це визначення, яке в теоретичному аспекті було б трансцендентним (поза межним), у практичному є іманентним³⁵¹. Але ми не могли зробити такого кроку з погляду другої динамічної ідеї, — ідеї необхідної істоти. Ми не могли дійти до неї з чуттєвого світу без посередництва першої динамічної ідеї. Адже якби ми хотіли спробувати це, то мусили б зважитися на стрибок — покинути все, що нам дано, і перенестися до того, з чого нам знову ж таки не дано нічого такого, чим ми могли б сполучити таку інтелігібельну істоту з чуттєвим світом (бо необхідна істота має пізнаватися як така, що дана поза нами); натомість це, як тепер доводить [нам]

очевидність (*Augenschein*), либонь, цілком можливо стосовно нашого власного суб'єкта, оскільки через моральний закон він пізнає себе, з одного боку, визначеним як інтелігібельна істота (з огляду на свободу), з другого боку — як сам діяльний за цим визначенням у чуттєвому світі. Лише поняття свободи вможливило те, що нам не потрібно виходити поза нас самих, щоб знайти Безумовне й Інтелігібельне для Зумовленого й Чуттєвого. Адже сам наш розум через найвищий і безумовний практичний закон пізнає себе та істоту, свідому цього закону (нашу власну особу), як належних до чистого інтелігібельного світу (*zur reinen Verstandeswelt*), і то навіть з визначенням способу, у який вона як така може бути діяльна. Тож зрозуміло, чому в усій розумовій спроможності лише Практичне може бути тим, що допомагає нам вибратися поза чуттєвий світ і добуває нам пізнання про надчуттєвий порядок і пов'язання, які, однак, якраз через те, звісно, можуть бути поширені лише доти, доки це потрібно якраз для чистого практичного наміру.

Нехай буде мені дозволено при цій нагоді звернути увагу ще на одну лише обставину, а саме на те, що кожний крок, який ми робимо за допомогою чистого розуму навіть у практичній царині, де на витончену спекуляцію зовсім не зважають, усе ж таки так точно й притому сам від себе насус до всіх пунктів³⁵² критики теоретичного розуму, немовби кожен [такий крок] задумувано з визначною³⁵³ передбачливістю лише для того, щоб potwierдити її. Таке, жодним чином не пошукуване, але (як у тому легко можна переконатися, якщо тільки продовжувати моральні дослідження аж до їх принципів) само собою знаходжуване точне сходження найважливіших положень практичного розуму з зауваженнями критики спекулятивного розуму, які часто здаються запевно витонченими й непотрібними, вражає й подивовує, воно підкріплює вже визнану й вихвалювану іншими максиму, — в кожному науковому дослідженні незворушно прямувати своїм шляхом з усією можливою ретельністю й відвертістю, не зважаючи на те, щодо чого воно поза своєю цариною могло б імовірно схиблювати, а провадити його тільки задля нього самого, скільки змога, правильно й сповна (*wahr und voll-*

ständig). Часті спостереження переконали мене, що коли таку справу доведено до кінця, тоді те, що в середині роботи часом здавалося мені з огляду на інші сторонні вчення вельми сумнівним, врешті несподіваним чином досконало узгоджувалося з тим, що знайшлося само собою, без найменшої уваги до тих учень, без упередженості щодо них і [надання їм] пріоритету— якщо тільки я випустив з поля зору цю сумнівність і звертав увагу тільки на своє діло, доти, доки воно не було завершене. Письменники вбереглися б від багатьох помилок, заощадили б чимало змарнованих (бо скеровуваних на ману) зусиль, якби тільки могли зважитися братися до праці з дещо більшою щирістю (Offenheit).

КНИГА ДРУГА

Діалектика чистого практичного розуму

Розділ перший

Про діалектику чистого практичного розуму взагалі

Чистий розум, — чи розглядати його в спекулятивному, чи в практичному вживанні, — повсякчас має свою діалектику, адже він вимагає абсолютної тотальності умов для даного Зумовленого, а її можна знайти виключно тільки в речах самих по собі. А позаяк усі поняття речей мають бути віднесені до споглядань, які в нас, людей, завжди можуть бути не інакше як чуттєвими, отже, предмети можна пізнавати не як речі самі по собі (*Dinge an sich selbst*), а тільки як явища, що в їх ряді Зумовленого й умов ніколи не можна знайти Безумовного, — то з застосування цієї розумової ідеї тотальності умов (отже, Безумовного) до явищ виникає неминуча позірність (*Schein*), ніби ці явища суть речі самі по собі [*Sachen an sich selbst*] (адже за браку застережної критики вони завжди вважаються такими), але цю позірність ніколи б не зауважувано як оманливу, якби вона не прораджувала себе через конфлікт (*Widerstreit*) розуму з самим собою в застосуванні до явищ його засади — передбачати Безумовне для всього Зумовленого. Це змушує розум досліджувати ту позірність: звідки вона виникла й як її можна усунути, а це можна здійснити не інакше як за допомогою вичерпної критики всієї чистої спроможності розуму; тож антиномія чистого розуму, яка виявляється в його діалектиці, фактично є найбагатворніший заблуд, у який будь-коли може впасти людський розум, бо вона врешті-решт спонукає нас шукати ключ, щоб вибратися з цього лабіринту; а коли цей ключ знайдено, він відкриває нам і те, чого ми не шукали, а проте потребуємо, а саме дає нам бачення (*eine Aussicht in*) вищого, незмінного порядку речей, у якому ми перебуваємо вже тепер, і в яко-

му, напучені окресленими приписами, надалі можемо продовжувати наше існування згідно з найвищим призначенням розуму.

Як розв'язати цю природну діалектику в спекулятивному вживанні чистого розуму й запобігти помилці, що виникає з природної, зрештою, позірності, — можна в деталях знайти в критиці цієї спроможності. Але справа розуму в його практичному вживанні йде нітрохи не краще. Як чистий практичний розум він також шукає Безумовне для практично Зумовленого (що базується на схильностях і природних потребах), і то не як підставу визначення волі: навіть коли її, цю підставу] вже дано (в моральному законі), [він шукає] безумовну тотальність предмета чистого практичного розуму під ім'ям найвищого добра.

Визначити достатньо[ю мірою] цю ідею практично, себто для [сформулювання її як] максими нашої раціональної поведінки (*vernünftigen Verhaltens*), є [те, чим повинне займатися] вчення про мудрість (*Weisheitslehre*³⁵⁴), а воно, знову ж таки, як наука, є філософія в тому значенні, у котрому це слово розуміли Старожитні, у яких вона була настановою для [пізнання] поняття, що в ньому слід уміщувати найвище добро, і для поведінки, що нею його слід здобувати. Було б добре, якби ми залишили це слово при його старому значенні [розуміючи його] як учення про найвище добро, оскільки розум прагне виразити його в такій формі як науку. Адже з одного боку, додавана обмежувальна умова відповідала б грецькому терміну (який означає любов до мудрості) і водночас була б достатньою для того, щоб під ім'ям філософії охопити любов до науки, отже до всякого спекулятивного пізнання розуму, оскільки воно придатне як для того поняття, так і для практичної визначальної підстави, і проте [була б достатньою для того, щоб] не дозволяти згубити з очей головну мету, єдиною заради якої її, філософію,] й можна називати вченням мудрості. З другого боку, непогано було б похитнути зарозумілість того, хто наважився привласнити собі звання філософа, уже самою дефініцією нагадуючи йому про мірило самооцінки, яке значно поменшить його домагання; адже бути вчителем мудрості (*Weisheitslehrer*) мало б означати, либонь,

дещо більше, ніж [звання] учня, який у будь-якому разі про-сунувся ще не досить далеко, щоб вести самого себе, а тим більше інших, з упевненим сподіванням [досягти] такої вис-кої мети, — це означало б бути майстром у знанні мудрості, а це більше, ніж стане собі приписувати скромна людина. [тоді] філософія, як і сама мудрість, усе ще залишалася б іде-алом, що об'єктивно уявляється повністю єдино в розумі, є суб'єктивно, для [окремої] особи, є лише метою її³⁵⁵ ненастан-ного прагнення, а заявляти під претензійним ім'ям філософа про володіння цим ідеалом має право тільки той, хто може по-казати його³⁵⁶ незаперечну дію (в опануванні самого себе й у проявлюванні безсумнівного інтересу передовсім до загально-го добра) на своїй персоні як на прикладі, чого й вимагає Старожитні, щоб могли заслужити те почесне ймення.

Щодо діалектики чистого практичного розуму (а від неї, — якщо вдасться її розв'язання, — як і від діалектики теоретич-ного розуму, можна очікувати найблаготворнішого результа-ту, завдяки тому, що відверто вказані, а не приховувані супе-речності чистого практичного розуму з самим собою змушу-ють [вдатися] до вичерпної критики його власної спромож-ності) у пункті визначення поняття найвищого добра ми маємо зробити ще лиш одне попереднє нагадування.

Моральний закон є одна-єдина підстава визначення чистої волі. А позаяк він є суто формальний (тобто вимагає лише форми максими як загально законодавчої), то як підстава визначення він абстрагується від усякої матерії, отже, від усякого об'єкта воління. Отже, якби найвище добро й було всім предметом якогось чистого практичного розуму, себто чистої волі, то його все одно не можна б було вважати через те підставою її визначення, і лише моральний закон мусить розглядатись як підстава для того, щоб зробити своїм об'єктом найвище добро та його здійснення або сприяння йому. Це нагадування в такому делікатному випадку, як ви-значення звичаєвих принципів, де навіть щонайменше кри-вотлумачення спотворює інтенції (Gesinnungen), є дуже важ-ливе. Адже з аналітики виявляється, що якщо перед мораль-ним законом який-небудь об'єкт визнають під найменуван-ням добро за підставу визначення волі й з нього тоді виво-

дять найголовніший практичний принцип, то це завжди призводить до гетерономії й витісняє моральний принцип.

Само собою, однак, зрозуміло, що коли в поняття найвищого добра вже включено моральний закон як найголовнішу умову, то найвище добро тоді буде не тільки об'єктом, а й його поняттям, а уявлення можливого завдяки нашому практичному розуму існування його — також підставою визначення чистої волі, бо тоді моральний закон, уже мислений у цьому понятті й уключений у нього, а не якийсь інший предмет насправді визначає волю за принципом автономії. Не можна випускати з уваги цей порядок понять стосовно визначення волі, бо інакше хибно розуміють самого себе й думають, що впадають у суперечність там, де насправді все поєднане одне з одним у найдосконалішій гармонії.

Розділ другий

Про діалектику чистого розуму

у визначенні поняття найвищого добра

Поняття Найвищого вже містить певну двозначність, яка, коли на неї не звернути уваги, може спричинити непотрібні суперечки. Найвище може означати або найголовніше (*supremum*³⁵⁷), або довершене (*consummatum*³⁵⁸). Перше — це та умова, яка сама є безумовною, себто не підлеглою жодній іншій (*originarium*³⁵⁹); друге — те Ціле, яке не є частиною ще більшого Цілого того самого роду (*perfectissimum*³⁶⁰). В аналітиці було доведено, що чеснота (як достойність бути щасливим) є найголовніша умова всього того, що тільки може нам здаватися бажаним, відтак і всіх наших пошуків щастя, отже, є найголовніше добро. Але від цього вона ще не є повне й досконале добро як предмет спроможності бажання розумних скінченних істот; адже щоб бути таким, потрібне ще й щастя, і то не просто в упереджених очах [окремої] особи, яка робить метою саму себе, а навіть у судженні безстороннього розуму, який розглядає чесноту³⁶¹ взагалі у світі як мету саму по собі. Адже потребувати щастя і бути гідним його, але попри те не бути йому причетним — це аж ніяк не може бути сумісним з

досконалим волінням розумної істоти, яка мала б водночас усю владу, якщо тільки ми спробуємо мислити собі таку. Оскільки ж чеснота й щастя разом становлять володіння найвищим добром ув одній особі, і притому щастя розподіляється в цілком точній пропорції до моральності (як вартості особи й її гідності бути щасливою), становлять найвище добро можливого світу, то це означає Ціле, завершене добро, у якому чеснота як умова завжди є найвище добро, бо воно вже не має над собою ніякої умови, а щастя завжди є щось таке, що, хоча воно й приємне тому, хто ним володіє, само по собі не є абсолютно й з усякого погляду добре, а повсякчас передбачає як свою умову моральну, відповідну законові поведінку.

Два визначення, необхідно сполучені в одному понятті мусять бути пов'язані як підстава й вислід, і то так, що ця єдність розглядається або як аналітична (логічне пов'язання), або як синтетична (реальне сполучення), перше — за законом³⁶² тотожності, друге — за законом причиновості. Пов'язання чесноти зі щастям, отже, або можна розуміти так, що прагнення бути добродішним і розумне здобування щастя є не два різні, а цілком тотожні діяння, бо ж перше не потребує жодної іншої максими, окрім тієї, яка має бути покладена в основу другого, — або ж це пов'язання зводиться до того, що чеснота породжує щастя як щось відмінне від усвідомлення її, як причина породжує дію.

Серед давньогрецьких шкіл було, власне, тільки двоє таких, що у визначенні поняття найвищого добра дотримувались однакового методу в тому, що чесноту й щастя не вважали двома різними елементами найвищого добра, отже, шукали єдність принципу за правилом тотожності; але знову ж таки вони розходилися в тому, що по-різному вибирали з цих двох понять основне. Епікуреець казав: бути свідомим своєї максими, яка веде до щастя — це й є чеснота; стоїк казав: **бути** свідомим своєї чесноти — оце є щастя. Для першого кмітливість (*Klugheit*) була те саме, що моральність; для другого, який вибрав для чесноти вищу назву, тільки моральність була істинною мудрістю (*Weisheit*)³⁶³.

Шкода, що проникливість цих мужів (мусимо захоплюватися водночас і тим, що вони в таку ранню епоху вже випро-

бували всі мислимі шляхи філософських здобутків) була застосована невдало — для витворювання тотожності вкрай різнорідних понять: поняття щастя й поняття чесноти. Але діалектичному духові їхніх часів відповідало те, що й тепер іноді збива з пантелику тонкий розум: [позірно] усувати істотні й геть непокінненні відмінності в принципах, намагаючися перетворити їх на суперечку про слова, і таким чином на позір вимудровуючи єдність поняття, тільки [буцімто вживаного] під різними назвами, — це зазвичай буває в тих випадках, коли поєднання різнорідних підстав криється так глибоко чи високо, або вимагало б такої цілковитої трансформації (*Umänderung*) положень³⁶⁴, прийманих доти в [даній] філософській системі, що людина проймається острахом глибоко вдаватися в реальну відмінність [тих понять], волюючи трактувати її як суто формальну неузгодженість (*Uneinigkeit in bloßen Formalien*).

Намагаючися виспекулювати тотожність (*Einerleiheit*) практичних принципів чесноти й щастя, обидві школи не [просто] не були між собою одностайні щодо того, як вони хотіли вимучити (*herauszwingen*) цю тотожність, а розходилися нескінченно далеко в тому, що одна покладає свій принцип на естетичному ґрунті, а друга — на логічному; перша — у свідомості чуттєвої потреби, друга — в незалежності практичного розуму від усіх чуттєвих підстав визначення. Поняття чесноти, за епікурейцями, містилося вже в максимі — сприяти своєму власному щастю; натомість за стоїками почуття щастя вже містилося в усвідомлюванні своєї чесноти. Але те, що міститься в другому понятті, є, щоправда, тотожне з частиною вмісту [першого], але не з [ним як] Цілим, і до того ж двоє Цілих можуть бути специфічно відмінні одне від одного, хоч би вони складалися з тієї самої речовини, а саме якщо частини в одному й другому сполучено в Ціле в цілком відмінні способи. Стоїк стверджував, що чеснота є все найвище добро, а щастя — тільки свідомість володіння нею як такою, що належить до стану суб'єкта. Епікуреєць стверджував, що щастя є все найвище добро, а чеснота — тільки форма максими для його[, щастя,] здобування, а саме [полягає] в розумному вживанні засобів для нього.

Тим часом з аналітики ясно, що максими чесноти й максими власного щастя з погляду їх найголовнішого (obersten) практичного принципу суть цілком різні й аж ніяк не є одностайні, хоча й належать до одного найвищого добра, щоб уможливити його, вельми обмежують одна одну в тому ж таки суб'єкті й завдають одна одній шкоди. Отже, питання, яким чином найвище добро є практично можливим, попри всі дотеперішні узгоджувальні спроби (Coalitionsversuche), ще й досі лишається нерозв'язаною проблемою. А те, що робить його важкою для розв'язання проблемою, дано в аналітиці, а саме те, що щастя й моральність суть два специфічно геть різні елементи найвищого добра, і їх сполучення, отже, не можна пізнати аналітично (так, немовби, скажімо, той, хто шукає свого щастя, в цій своїй поведінці вважав би себе доброчесним завдяки самому лише аналізу (Auflösung)³⁶⁵ своїх понять, або той, хто дотримується [приписів] чесноти, вважав себе щасливим уже від свідомості такої поведінки ipso facto³⁶⁶); воно є синтезом понять. Та через те, що це сполучення пізнається як апіорне, відтак практично необхідне, отже, не як виведене з досвіду, і можливість найвищого добра, таким чином, ґрунтується не на емпіричних принципах, то дедукція цього поняття має бути трансцендентальною. Є аргіогі (морально) необхідним творити найвище добро через свободу волі; отже, й умова можливості його має бути заснована виключно на апіорних підставах пізнання.

I. Антиномія практичного розуму

У найвищому для нас практичному, себто здійснюваному (wirklich zu machenden) нашою волею, добрі чеснота й щастя мисляться як необхідно сполучені, так, що чистий практичний розум не може визнавати одне [з них за складник найвищого практичного добра], якщо до нього [добра,] не належить і друге. І це сполучення (як і всяке [сполучення] взагалі) буде або аналітичним, або синтетичним. А позаяк дане сполучення не може бути аналітичним, як щойно лише було показано, то його треба мислити синтетичним, і то як

пов'язання причини з дією, бо воно стосується практичного добра, себто того, що можливе завдяки вчинкові. Отже, або прагнення до щастя має бути мотивом (*die Bewegungsache*) для максими чесноти, або максима чесноти має бути діючою причиною щастя. Перше є абсолютно неможливим, бо (як доведено в Аналітиці) максими, які покладають підставу визначення волі в [людській] потребі (*Verlangen*) свого щастя, аж ніяк не є моральними й не можуть бути основою жодної чесноти. Але й друге також є неможливим, бо всяке практичне пов'язання причин і дій у світі як результат вольового визначення скеровується не моральними налаштуваннями (*Gesinnungen*) волі, а знанням законів природи й фізичною спроможністю використовувати їх для [здійснення] своїх намірів, отже, не можна очікувати необхідного й достатнього для найвищого добра пов'язання щастя з чеснотою у світі завдяки [навіть] найпунктуальнішому дотриманню моральних законів. А що сприяння найвищому добру, яке містить це пов'язання у своєму понятті, є а ргіогі необхідний об'єкт нашої волі й нерозривно пов'язане з моральним законом, то неможливість першого[, сприяння,] повинна довести й хибність другого[, закону]. Отже, якщо найвище добро за практичними правилами неможливе, то й моральний закон, який наказує сприяти йому, має бути фантастичний і наставлений на порожні уявні цілі, відтак сам по собі хибний.

II. Критичне усунення антиномії практичного розуму

В антиномії чистого спекулятивного розуму знаходимо подібний конфлікт (*Widerstreit*) між природною необхідністю й свободою в причиновості подій[, що відбуваються] у світі. Його усунено доведенням того, що конфлікту насправді немає, якщо події й сам світ, у якому вони відбуваються, розглядати (як це й повинно бути) лише як явища; адже одна й та сама дійова істота як явище (навіть перед своїм власним внутрішнім чуттям) має причиновість у чуттєвому світі, повсякчасно згідну з механізмом природи, але відносно тієї самої події, оскільки дійова особа розглядає себе водночас як

ноумен (як чиста інтелігенція, у своєму не визначуваному за часом існуванні), може містити підставу визначення тієї причиновості за законами природи, вільну, одначе, від усякого закону природи.

Так само й із наявною тепер антиномією чистого практичного розуму. Перше з двох положень, — що прагнення до щастя створює підставу добродісної налаштованості, — є абсолютно хибне; а друге, — що добродісна налаштованість необхідним чином створює щастя, — хибне не абсолютно, а лише оскільки та налаштованість розглядається як форма причиновості в чуттєвому світі, а отже, [в тому разі], якщо я визнаю існування в ньому за єдиний спосіб існування розумної істоти; отже, [це положення є] хибним тільки зумовленим чином. Та позаяк я не лише маю право мислити своє існування й як ноумен в інтелігібельному світі (*in einer Verstandeswelt*), а навіть маю в моральному законі чисто інтелектуальну підставу визначення моєї причиновості (в чуттєвому світі), то не є неможливим, що моральність налаштування має якщо не безпосередній, то все ж таки опосередкований (за посередництва інтелігібельного спричинника природи) і притому необхідний зв'язок (*Zusammenhang*), як причина, зі щастям як з дією в чуттєвому світі, це сполучення (*Verbindung*) в такій природі, яка є лише об'єкт чуттів, завжди має місце не інакше як випадково й не може бути достатнім для найвищого добра.

Отже, попри цей позірний конфлікт практичного розуму з самим собою, найвище добро є необхідна найвища мета морально детермінованої волі, істинний об'єкт зазначеного розуму; адже воно є практично можливим, і максими волі, які відносяться до нього (*sich darauf... beziehen*) за своєю матерією, мають об'єктивну реальність, яка спочатку була загрожена через ту антиномію[, виявлювану] в сполученні моральності зі щастям за певним загальним законом³⁶⁷, але [згадана антиномія виникла³⁶⁸] тільки через непорозуміння, бо відношення між явищами мали за відношення речей самих по собі до цих явищ.

Якщо ми бачимо, що змушені шукати можливість найвищого добра, цієї поставленої розумом усім розумним істотам

мети всіх їх моральних бажань (Wünsche), шукати в такій далечині, себто в пов'язанні з інтелігібельним світом, то має дивувати, що філософи як давніх, так і нових часів попри те могли знаходити щастя в цілком належній пропорції з чеснотою вже в цьому житті (в чуттєвому світі), або могли переконати себе, що усвідомлюють це. Адже як Епікур, так і стоїки над усе підносили щастя, яке виникає в житті з усвідомлення чесноти, і перший у своїх практичних приписах не був налаштований так ницо (so niedrig gesinnt), як це хтось бажав би виснувати з принципів його теорії, якою він користувався для пояснювання, а не для діяння, або як багато хто їх витлумачував, спантеличений терміном насолода (Wollust) замість задоволеність (Zufriedenheit), — ні, щонайбезкорисливіше творення добра він зараховував до способів втішати-ся найглибшою радістю, а помірність (die Gnügsamkeit) і приборкання схильностей, як того міг би вимагати найстрогіший філософ-мораліст, входили до його плану втіхи (під цим він розумів завжди радісне серце)³⁶⁹; при цьому від стоїків він різнився головню тим лише, що в цій втісі він вмівував мотив (Bewegungsgrund³⁷⁰), з чим стоїки, і то слушно, не погоджувались. Адже добродісний Епікур, як ще й тепер багато хто з морально добродісних (wohlgesinnte³⁷¹), хоча таких, що недостатньо глибоко продумують свої принципи, людей, з одного боку, впадав у ту помилку, що уже передбачав добродісну налаштованість у тих, для кого тільки ще хотів вказати спонуку до чесноти (і справді, чесна людина [der Rechtschaffene] не може вважати себе щасливою, якщо наперед не усвідомлює своєї чесноти [Rechtschaffenheit], — бо при такій налаштованості докори [die Verweise], які їй у разі переступів доводилося б робити собі через свій власний спосіб мислення, і моральний самоосуд позбавляли б її всякого втішання тією приємністю, що в іншому випадку міг би містити її стан). Але постає питання: завдяки чому найперш вможливаюються така налаштованість і такий спосіб мислення для оцінювання вартості її [людини,] існування, коли перед ними в суб'єкті годі було б знайти жодного почуття моральної вартості взагалі? Якщо людина добродісна, то вона, звісно, не радітиме життю, не будучи свідомою своєї чес-

ності в кожному [своєму] вчинку, хоч як би там сприяло їй щастя (*das Glück*³⁷²) у фізичному стані її життя; але щоб спершу зробити її добродесною, отже, ще раніше, ніж вона оцінює так високо моральну вартість свого існування, — чи можна вихвалити перед нею душевний спокій, що виникає зі свідомості чесності, коли вона [ще] не має до цього тями?

З другого боку, тут завжди є підстава для помилки підміни (*vitium subreptionis*³⁷³) і немовби для оптичної ілюзії в самоусвідомленні того, що роблять, на відміну від того, що відчувують; повністю уникнути її не може й найдосвідченіший. Моральне налаштування необхідно пов'язане зі свідомістю визначення волі безпосередньо законом. А свідомість визначення спроможності бажання завжди є підставою задоволеності від викликаного цим вчинку; але це задоволення (*Lust*), ця вдовolenість сама по собі є не визначальною підставою вчинку, а визначенням волі безпосередньо, самим лише розумом, [воно] є підстава почуття задоволення, а те [визначення] залишається чистим практичним, а не естетичним визначенням спроможності бажання. А позаяк це визначення внутрішньо викликає такий самий результат [у постаті] імпульсу (*eines Antriebs*) до діяльності, як почуття приємності, очікуваної від пожаданого вчинку, то ми легко приймаємо те, що самі робимо, за щось таке, що ми тільки пасивно (*leidentlich*) відчуваємо, і моральну спонуку приймаємо за чуттєвий імпульс, як це завжди буває при так званому обмані чуттів (тут — внутрішнього [чуття]). Є щось дуже піднесене в людській природі — спонукатися до вчинків безпосередньо чистим законом розуму, і навіть [мати] ілюзію (*die Täuschung*), ніби Суб'єктивне цієї інтелектуальної визначуваності волі є щось естетичне й дія особливого сенсуального почуття (адже інтелектуальне [почуття] було б суперечністю). Дуже важливим також є звернути увагу на цю властивість нашої особистості й якомога краще культивувати дію розуму на це почуття. Але слід також остерігатися, щоб недоречними вихваляннями цієї моральної підстави визначення як спонуки, підводячи під неї почуття особливих радощів як підстави (вони-бо суть тільки висліди), не принизити й спотворити, немов у кривому дзеркалі, властиві, справжні спонуки, сам

закон. Повага, а не втіха або насолоджування щастям є, отже, те, для чого неможливе ніяке попереднє почуття, покладене в основу розуму (бо воно завжди було б естетичним і патологічним), — як свідомість безпосереднього примушення волі законом [воно] навряд чи є аналог почуттю задоволення³⁷⁴, тоді як у відношенні до спроможності бажання воно робить якраз те саме, але [впливаючи] з інших джерел³⁷⁵; проте єдино цим способом уявлення можна досягти пошукуваного, а саме того, щоб вчинки здійснювалися не просто згідно з обов'язком (унаслідок приємних почувань), а з [почуття] обов'язку, що має бути істинною метою всякого морального виховання (Bildung).

Але хіба немає слова, яке вказувало б не насолоджування, як слово щастя, а вдоволення своїм існуванням, аналог щастю, яке необхідно мусить супроводити свідомість чесноти? Так, є! Це слово — самовдоволеність (Selbstzufriedenheit), у своєму властивому значенні воно завжди позначає тільки негативне вдоволення своїм існуванням, [стан,] у якому людина усвідомлює, що нічого не потребує. Свобода й усвідомлення її як спроможності з домінуючою налаштованістю (mit überwiegender Gesinnung) дотримувати моральний закон є незалежність від схильностей, принаймні як визначальних (хоча й не як афектуючих) спонукальних причин наших жадань, і, наскільки я усвідомлюю її в дотриманні своїх моральних максим, — єдине джерело незмінної задоволеності, необхідно пов'язаної з цим³⁷⁶, не базованої на якомусь особливому почутті, і цю [задоволеність] можна назвати інтелектуальною. Естетична [задоволеність] (невластиво називана так), яка ґрунтується на заспокоєнні схильностей, хоч як тонко вимудруваних, ніколи не може бути адекватна тому, що про це думають. Адже схильності чергуються (wechseln), зростають із нашим потуранням їм, і завжди залишають після себе ще більшу порожнечу, ніж та, яку ми гадали [ними] виповнити. Тому для розумної істоти вони повсякчас обтяжливі, і хоча вона не в змозі від них відмовитися, вони все ж таки викликають³⁷⁷ у неї бажання (den Wunsch) позбутися їх. Навіть схильність до того, що згідне з обов'язком (наприклад, до добродійності), хоча й може дуже сприяти дієвості мо-

ральних максим, але жодної [максими] не може породити. Адже в ній[, максимі,] усе має бути засноване на уявленні закону як на визначальній підставі [вчинку], якщо вчинок повинен містити не тільки легальність (Legalität), а й моральність. Схильність, доброякісна (gutartig) вона чи ні, є сліпа й рабська, і коли йдеться про моральність, розум мусить не лише грати роль її³⁷⁸ опікуна (den Vormund derselben vorstellen), а, не зважаючи на неї, як чистий практичний розум клопотатися виключно про свій власний інтерес. Навіть почування співчуття (des Mitleids) і м'якосердної симпатії (Teilnehmung), якщо воно переважає роздуму про те, що є обов'язок, і стає визначальною підставою, є обтяжливим навіть для добромисних (wohl denkenden) осіб, воно приводить у безлад їхні продумані максими й спричинює бажання позбутися його й підлягати тільки законодавчому розуму.

Звідси можна зрозуміти, як свідомість цієї спроможності чистого практичного розуму може ділом (чеснотою) породжувати свідомість панування (der Obermacht) над своїми схильностями, а тим самим, отже, і незалежності від них, отже, і незадоволеності, яка завжди їх супроводжує, і, таким чином, викликати негативне вдоволення своїм станом, себто задоволеність, що з походження є задоволеністю своєю особою. Сама свобода стає таким чином (а саме побічно) приступною для насолоджування, яке не можна назвати щастям (Glückseligkeit), бо воно не залежить від позитивного долучення якогось почуття, ані, висловлюючись точно, блаженством (Seligkeit), бо в ньому немає цілковитої незалежності від схильностей і потреб, але яке все ж таки подібне до останнього[, до блаженства], принаймні оскільки визначення ним [нашої]³⁷⁹ волі може бути вільним від їх впливу, і, отже, принаймні за своїм походженням аналогічне тій самодостатності, яку можна приписувати тільки найвищій істоті.

З цього розв'язання антиномії практичного чистого розуму випливає, що в практичних засадах можна мислити (хоча, звісно, ще не можна завдяки цьому пізнати й досягнути), принаймні як щось можливе, природний і необхідний зв'язок між свідомістю моральності й очікуванням пропорційного їй щастя як її висліду; але [звідси випливає й те,] що засади по-

шуків щастя нездатні породити моральність; що, отже, найголовніше добро [das oberste Gut] (як першу умову найвищого добра) становить моральність, натомість щастя становить, щоправда, другий елемент його, але так, що воно є тільки морально зумовлений, а проте необхідний вислід першої³⁸⁰. Тільки в цьому підпорядкуванні³⁸¹ найвище добро є цілим об'єктом чистого практичного розуму, який необхідно повинен уявляти собі його можливим, бо велінням розуму є чинити все можливе для його здійснення. Та позаяк можливість такого зв'язку Зумовленого зі своєю умовою цілковито належить до надчуттєвих відносин речей і аж ніяк не може бути дана за законами чуттєвого світу, хоча практичний вислід цієї ідеї, а саме вчинки, націлені на те, щоб здійснити (wirklich zu machen) найвище добро, належать до чуттєвого світу, — то ми спробуємо показати підстави цієї можливості, поперше, відносно того, що є безпосередньо в нашій владі, і, по-друге, в тому, що пропонує нам розум як компенсацію нашої нездатності вможливлувати найвище добро (за практичними принципами необхідне) і [що] не є в нашій владі.

III. Про примат чистого практичного розуму в його сполученні з [чистим] спекулятивним [розумом]

Під приматом (dem Primat) однієї з двох або численніших речей, пов'язаних розумом, я розумію перевагу (den Vorzug) однієї з них [в тому, щоб] бути першою підставою визначення зв'язку з усіма позostalimi. У вужчому, практичному значенні це означає перевагу інтересу однієї, оскільки їй (яку не можна ставити нижче за жодну іншу) підпорядковано інтерес інших. Кожній душевній спроможності (Vermögen des Gemüths) можна приписати якийсь інтерес, себто принцип, що містить умову, що то єдино за неї забезпечується її застосування (die Ausübung). Розум як спроможність [формулювання] принципів визначає інтерес усім душевним силам (Gemüthskräfte), а його [власний інтерес він визначає] собі сам. Інтерес його спекулятивного вживання полягає в пізнанні об'єкта аж до найвищих принципів а priori, інтерес

практичного вживання — у визначенні волі відносно останньої й повної мети. Те, що потрібне для можливості застосування розуму взагалі, а саме: щоб принципи й твердження його не суперечили одні одним, не становить частини його інтересу, а є взагалі умова[, на якій можна] мати розум; тільки розширення [розуму], а не просто узгодженість [його] з самим собою залічується до його інтересу.

Якщо практичному розумові не вільно припускати й мислити як дане більше, ніж йому міг надати спекулятивний розум сам для себе зі свого осягнення (Einsicht), то примат має розум спекулятивний. Але якщо припустити, що він[практичний розум,] сам по собі має первинні принципи а ріорі, з якими нерозривно пов'язані певні теоретичні положення (Positionen), неприступні, одначе, будь-якому можливому баченню спекулятивного розуму (хоча вони й не мали б суперечити йому), то постає питання, котрий інтерес є найголовнішим (не: котрий мусить поступитися, бо ж один [з них] суперечить іншому не необхідно): чи повинен спекулятивний розум, який нічого не знає про те, що пропонує йому визнати практичний, прийняти ці положення й спробувати поєднати їх, хоча вони для нього поза межі (überschwenglich), зі своїми поняттями як чужу, переказану йому власність, або ж він має право вперто переслідувати свій власний, окремішній інтерес і, за канонікою Епікура³⁸², відкидати як порожнє розумування все, що не може потвердити свою об'єктивну реальність очевидними, показуваними в досвіді прикладами, хоч би воно й було тісно переплетене з інтересом практичного (чистого) вживання й само по собі не суперечило теоретичному, — [відкидати] тільки тому, що воно справді завдає шкоди інтересу спекулятивного розуму, оскільки усуває ті межі, які він сам собі встановив, і віддає його на ласку всякого безглуздя або безумства уяви.

Справді, доки в основу було б покладено практичний розум як зумовлений патологічно, себто як такий, що лише адмініструє інтерес схильностей, підлягаючи чуттєвому принципів щастя, то такої претензії (Zumuthung) до спекулятивного розуму аж ніяк не можна було б заявляти. Рай Магоме-

та або мляосне³⁸³ єднання з божеством [у] теософів і містиків, у кожного на свій лад, накидали б розумові свої страхиття, і віддавати його таким робом на поталу всяким маренням — це було б усе одно, що зовсім не мати розуму. Але якщо чистий розум сам по собі може бути практичним і дійсно є таким, як це засвідчує свідомість морального закону, то це-бо завжди є один і той самий розум, який, чи то в теоретичному, чи практичному аспекті, судить за апріорними принципами, і тоді ясно, що, хоча його спроможність у першому випадку недостатня, щоб ствердно³⁸⁴ встановлювати певні положення, при тому, що вони йому якраз і не суперечать, він мусить саме ці положення, скоро тільки вони невіддільно належать до [сфери] практичного інтересу чистого розуму, прийняти — хоч як чужий йому дарунок, зрослий не на його ґрунті, але все ж таки достатньо засвідчений, — і спробувати їх порівняти й пов'язати з усім, що він як спекулятивний розум має у своїй владі (Macht), але вдовольняючися тим, що це не його осягнення, та все ж таки вони розширюють його вживання в якомусь іншому, а саме в практичному, аспекті, що аж ніяк не суперечить його інтересу, який полягає в обмеженні спекулятивного блюзнірства (Frevels).

Отже, у сполученні чистого спекулятивного розуму з чистим практичним в одне пізнання примат має практичний, тобто за передумови, що це сполучення не якесь випадкове й довільне, а ґрунтоване а ріорі на самому розумі, отже, необхідне. Адже без такої субординації (Untergeordnet) виник би конфлікт (ein Widerstreit) розуму з самим собою, бо якби вони були тільки взаємно впорядковані (координовані), то самотійний чистий спекулятивний розум намагався б щільно закрити свої власні межі й не допускати до своєї царини нічого від практичного розуму, а той усупереч цьому старався б розсунути свої межі понад усе, і, де вимагала б його потреба, охопити ними спекулятивний розум. Але не можна вимагати від чистого практичного розуму, щоб він підпорядковувався спекулятивному і, таким чином, обернув порядок, бо всякий інтерес врешті є практичний, і навіть інтерес спекулятивного розуму є зумовлений і тільки в практичному вживанні завершений (vollständig).

IV. Безсмертя душі як постулат чистого практичного розуму

Здійснення найвищого добра у світі є необхідний об'єкт волі, визначуваної моральним законом. А в ній[у волі,] повна відповідність налаштувань з моральним законом є найголовніша умова найвищого добра. Вона, отже, має бути так само можлива, як і її об'єкт, бо міститься в тій самій заповіді — сприяти тому [добру]. Повна ж відповідність волі моральному закону є святість — досконалість, на яку не здатна жодна розумна істота чуттєвого світу в жодний часовий момент свого існування. А позаяк вона все ж таки потрібна як практично необхідна, то вона може виступати тільки в прогресі, що йде в нескінченність до тієї повної відповідності, і за принципами чистого практичного розуму необхідно визнавати такий практичний поступ (Fortschreitung) як реальний об'єкт нашої волі.

Але цей нескінченний прогрес можливий тільки за передумови нескінченно триваючого існування й [збереження] особистості [однієї й] тієї самої розумної істоти (того, що називається безсмертям душі). Отже, найвище добро є практично можливим тільки за передумови безсмертя душі, отже це [безсмертя] як нерозривно сполучене з моральним законом є постулат чистого практичного розуму (під чим я розумію теоретичне, але, як таке, недовідне положення, оскільки воно невід'ємно притаманне практичному закону, а priori безумовно чинному).

Положення про моральне призначення нашої природи, що тільки в прогресі (Fortschritte), який йде в нескінченність, можна досягти повної відповідності з моральним законом, вельми корисне не лише з огляду на теперішню[при життєву] компенсацію неспроможності спекулятивного розуму, а й у тому, що стосується релігії. Без цього положення або моральний закон цілковито позбавляється своєї святості, — тим, що його перетворюють на поблажливий (вибачливий)³ і таким чином пристосований до нашої зручності, або ж ви-вищують (spannt) своє покликання (Beruf) і водночас очікування до недосяжного призначення (Bestimmung), тобто сподіваючися повного набуття святості волі, і губляться в фантастич-

них, цілком суперечних самопізнанню теософських мареннях, те й інше тільки заважає безупинному прагненню до точного (pünktlichen) й суцільного дотримання строгого, незворушного, та проте не зідеалізованого (idealischen), а істинного веління розуму. Для розумної, але скінченної істоти можливий тільки прогрес до нескінченності від нижчих до вищих ступенів моральної досконалості. Нескінчений, для якого умова часу є ніщо, бачить у цьому нескінченному (endlosen) для нас ряді цілість відповідності моральному закону, і святість, якої невідступно вимагає його веління, щоб бути відповідним його справедливості в тій частці³⁸⁶ від найвищого добра, яку він кожному призначає, має виступати цілком в одиничному інтелектуальному спогляданні існування розумних істот. [Усе те,] що тільки й може припадати створеній істоті в тому, що стосується надії на таку частку, було б свідомістю своєї випробуваної налаштованості [на те], щоб на підставі свого дотеперішнього прогресу від гіршого до морально кращого й на підставі пізнаного завдяки цьому незмінного задуму (Vorsatze) сподіватися* подальшого безпе-

* Переконання в незмінності своєї налаштованості в поступі до добра здається немовби самим по собі неможливим для створеної істоти. Тим-то й християнське віровчення виводить його походження тільки від того самого духу, який спричинює освячення (die Heiligung), себто цей твердий задум, а разом з ним свідомість тривкості в моральному прогресі. Але, природно, і тому, хто усвідомлює, що значну частину свого життя, аж до його кінця, він неухильно прогресував до кращого, і то зі справжніх моральних мотивів (Bewegungsgründen), — вільно шкелати хоч і не впевненість, але втішну надію, що й ув існуванні, продовжуваному після цього життя, він триматиметься цих принципів; і хоча він тут у своїх власних очах ніколи не буває виправданий, і не може сподіватися на це коли-небудь при сподіваному майбутньому прирощенні своєї природної досконалості, а разом з нею й своїх обов'язків, та попри те він у цьому поступі, який хоча й стосується відсунутої в нескінченність мети, проте для Бога означає те саме, що [актуальне] володіння, може мати перспективу (eine Aussicht) на блаженне майбутнє; адже саме цим словом послуговується розум, щоб позначати цілковите благо (vollständiges Wohl), незалежне від усіх випадкових причин світу, — воно, так само, як і святість, є ідея, яка може міститися тільки в нескінченному прогресі та його тотальності, отже, створеною істотою ніколи сповна не досягається.

першого продовження зазначеного [прогресу], хай хоч доки б тривало її існування, навіть після цього життя, і таким чином бути сповна адекватною волі Бога (без поблажливості або прощення, несумісного зі справедливістю), щоправда, в жодному разі не тут і не в якийсь передбачальний прийдешній часовий момент свого існування, а лише в нескінченності (оглядальної тільки для Бога) свого тривання.

V. Існування Бога як постулат чистого практичного розуму

У попередньому аналізі (Zergliederung) моральний закон ввів до практичної задачі, приписуваної самим лише чистим розумом, без жодного долучення чуттєвих спонук, а саме до необхідної повноти першої й найголовнішої частини найвищого добра — моральності, і, позаяк ця задача може бути повністю розв'язана лише у вічності, — до постулату безсмертя. Цей самий закон мусить вести й до можливості другого елемента найвищого добра — до відповідного з тією моральністю щастя, так само безкорисливо, як і раніше, з самого лише безстороннього розуму, тобто [вести] до передумови існування причини, адекватної цій дії, а це означає — постулювати існування Бога як необхідно належне до³⁸⁷ можливості найвищого добра (а цей об'єкт нашої волі необхідно пов'язаний з моральним законодавством чистого розуму). Ми хочемо переконливо продемонструвати цей зв'язок.

Щастя — це такий стан розумної істоти у світі, коли в цілості її існування все діється згідно з [її] побажанням та волею, отже, [воно] ґрунтується на узгодженості природи з усією метою цієї розумної істоти, як і з суттєвою підставою визначення її волі. Моральний же закон як закон свободи повеліває через визначальні підстави, які повинні бути цілковито незалежні від природи та її узгодженості з нашою спроможністю бажання (як спонуки); але ж діюча розумна істота у світі не є водночас причина самого світу й самої природи. Отже, в моральному законі немає ні найменшої підстави для якогось необхідного зв'язку між моральністю й

пропорційним їй щастям істоти, що належить до світу як частина [його] і тому залежна від нього, — саме тому причиною цієї природи через свою волю ця істота не може бути і, що стосується її щастя, не може власними силами зробити природу всуціль узгодженою зі своїми практичними заходами. Проте в практичному завданні чистого розуму, себто в необхідному опрацюванні (*Bearbeitung*), скерованому на найвище добро, такий зв'язок постулюється як необхідний: ми повинні намагатися сприяти найвищому добру (яке, отже, усе-таки мусить бути можливим). Отже, постулюється також існування якоїсь причини цілої природи, відмінної від неї [самої], що містить підставу цього зв'язку, а саме точної узгодженості щастя з моральністю. Ця найголовніша причина, однак, повинна містити підставу узгодженості природи не тільки з законом волі розумних істот, а й з уявленням цього закону, оскільки вони покладають його собі за найголовнішу підставу визначення волі, отже, не тільки зі звичаями (*Sitten*), за формою, а й [з] їх звичаєвістю (*ihrer Sittlichkeit*) як їх мотивом (*dem Bewegungsgrunde*), себто з їх моральною налаштованістю. Отже, найвище добро у світі є можливим лише оскільки визнається найголовніша причина природи, яка має каузальність, згідну з моральною налаштованістю. А істота, здатна до вчинків за уявленням законів, є інтелігенція (розумна істота), і причиновість такої істоти за цим уявленням законів є її воля. Отже, найголовніша причина природи, оскільки вона мусить передбачатися для найвищого добра, є істота, яка завдяки розсуду й волі є причина (отже, і спричинник) природи, себто Бог. Отже, постулат можливості похідного найвищого добра (найкращого світу) є воднораз постулат дійсності первинного найвищого добра³⁸⁸, а саме існування Бога. А нашим обов'язком було³⁸⁹ сприяти найвищому добру, отже, ми мали не тільки право (*Befugniß*), а й пов'язану з обов'язком як потребою необхідність передбачати можливість цього найвищого добра, яке, маючи місце тільки за умови існування Бога, через те нерозривно пов'язує припущення цього [існування] з обов'язком, себто морально необхідним є визнавати існування Бога.

Тут слід зауважити, що ця моральна необхідність — суб'єктивна, себто є потребою, а не об'єктивна, себто сама не є обов'язком; адже не може бути такого обов'язку — визнавати існування якоїсь речі (це ж бо стосується лише теоретичного вживання розуму). Це також не означає, що визнавати існування Бога, як підстави всякої обов'язковості взагалі, є необхідним (адже вона[, ця підстава], як [уже] було достатньо доведено, базується виключно на автономії самого розуму). До обов'язку належить тут лише праця для здійснення й підтримки найвищого добра у світі, добра, що його можливість, отже, можна постулювати, але наш розум вважає її за мислиму не інакше як за передумови найвищої інтелігенції, визнання існування якої, отже, пов'язане зі свідомістю нашого обов'язку, хоча само це визнання належить до теоретичного розуму, єдино з погляду якого воно, розглядане як підстава пояснення, може зватися гіпотезою, а у відношенні до зрозумілості (*Verständlichkeit*) заданого нам моральним законом об'єкта (найвищого добра), відтак потреби в практичному аспекті — вірою, і притому чистою раціональною вірою (*reiner Vernunftglaube*), бо тільки чистий розум (як за своїм теоретичним, так і за практичним вживанням) є тим джерелом, звідки вона виникає.

З цієї дедукції відтепер стає зрозуміло, чому [давньо]грецькі школи ніколи не могли досягти розв'язання своєї проблеми практичної можливості найвищого добра: тільки через те, що правило вживання людською волею своєї свободи вони завжди робили єдиною й самодостатньою підставою тієї [можливості], не потребуючи для цього, на їхню думку, [визнавати] існування Бога. Щоправда, вони мали рацію в тому, що принцип звичаїв встановлювали незалежно від цього постулату, сам для себе, лише з відношення розуму до волі, і, отже, робили з нього найголовнішу практичну умову найвищого добра; але від того він ще не був цілою умовою його можливості. Епікурейці ж хоча й прийняли цілковито хибний принцип звичаїв — принцип щастя — за найголовніший, а максимум довільного вибору відповідно до схильності кожного видавали за закон, але чинили достатньо послідовно в тому, що так само, — пропорційно до ницості

(der Niedrigkeit) своєї засади, знецінювали своє найвище добро й не очікували більшого щастя, ніж можна здобути завдяки людській кмітливості (до якої належить також стриманість [Enthaltksamkeit] і погамування схильностей), а це щастя, як відомо, досить жалюгідне і, залежно від обставин, має випадати вельми по-різному, не рахуючи вже винятків, які їх максими мусили ненастанно допускати й які робили їх непридатними на закони. Стоїки натомість цілком правильно вибрали свій головний практичний принцип, а саме чесноту, як умову найвищого добра, але, уявляючи її [чесноти,] ступінь, вимаганий для її чистого закону, повністю досяжним у цьому житті, вони не тільки вивищували моральну спроможність людини під ім'ям мудреця понад усі межі людської природи й визнавали щось таке, що суперечить усякому [нашому] знанню людей, а й передовсім геть не хотіли надавати другому належному до найвищого добра складникові, щастю, значущості окремого предмета людської спроможності бажання, а замість того цілковито унезалежнили свого мудреця, немов якесь божество, свідомого надзвичайності своєї особи, від природи (у тому, що стосується його задоволеності), хоча й піддаючи його життєвим знегодам, але не підкоряючи [їм] (водночас зображуючи його й вільним від зла); і таким чином вони насправді поминали другий елемент найвищого добра — власне щастя, вміщуючи його тільки в діяльності (im Handeln) та задоволеності своєю особистою вартістю і, отже, включаючи його у свідомість морального способу мислення, хоча в цьому їх міг би достатньою мірою спростувати голос їхньої власної природи.

Вчення християнства*, якщо його навіть ще не розглядають як віровчення, дає в цьому пункті [таке] поняття найви-

* Зазвичай вважається, що християнський етичний принцип з погляду його чистоти нічим не перевершує морального поняття стоїків; проте відмінність між ними все ж таки вельми помітна. Стоїчна система робила свідомість душевної сили (der Seelenstärke) стрижнем, довкола якого повинні були обертатися всі моральні налаштування, і хоча її прихильники й говорили про обов'язки, навіть цілком добре їх визначали, але спонуку та властиву підставу визначення волі вони покладали в піднесенні способу мислення над ни-

щого добра (царства божого), що єдино задовольняє найстрогішу вимогу практичного розуму. Моральний закон є священний (непохитний) і вимагає святості звичаїв, хоча вся моральна досконалість, якої може досягти людина, завжди є тільки чеснота, себто відповідна законові налаштованість із поваги до закону, отже, свідомість перманентного нахилу до переступу (Hanges zur Übertretung) [його], принаймні браку чистоти (Unlauterkeit), себто домішки багатьох несправжніх (не моральних) мотивів дотримання закону, отже, пов'язана

цими спонуканими чуттів, [які бувають] панівними (machthabende) лише через душевну слабкість (Seelenschwäche) [індивіда]. Чеснота, отже, була в них своєрідним героїзмом мудреця, який підноситься над тваринною природою людини і який є самодостатнім (der ihm selbst genug ist), хоча й навчаючи обов'язків інших, але сам будучи піднесений над ними³⁹³ і не підвладний жодній спокусі переступити моральний закон. Проте всього цього вони не могли б зробити, якби уявляли собі цей закон в тій чистоті й строгості, як це чинить припис Євангелія. Якщо під ідеєю я розумію таку досконалість, що нічого адекватного їй не може бути дано в досвіді, то моральні ідеї від цього не є чимось позамежним, себто таким, навіть поняття про що ми піколи не можемо визначити достатньо або про що невідомо, чи відповідає йому взагалі якийсь предмет, — як [у випадку, коли йдеться про] ідеї спекулятивного розуму, — навпаки, як прообрази практичної досконалості [моральні ідеї] слугують за необхідну (unentbehrlichen) провідну нитку для моральної поведінки й водночас за мірило порівняння. Якщо ж я розглядатиму християнську мораль з її філософського боку, то, порівнювана з ідеями грецьких шкіл, вона бачитиметься так: ідеї кініків, епікурейців, стоїків і християн суть [відповідно] природна простота (Naturgemäßheit), кмітливність, мудрість і святість. Що стосується шляху досягнення цього, то грецькі філософи так відрізнялися одні від одних, що кініки [обирали] для цього посполитий людський розсуд, інші — лише шлях науки, однак ті й ті, отже, вважали достатнім для цього саме лише вживання природних сил. Християнська мораль, через те, що вона встановлює свій принцип (як то й має бути) таким чистим і непоблажливим, віднімає в людини впевненість (das Zuversicht), принаймні в тутешньому житті, бути повністю адекватною йому³⁹⁴, але ж, із другого боку, й підбадьорює її³⁹⁵: якщо ми чинимо так добре, як це є в нашій спроможності, ми можемо сподіватися, що те, що не є в нашій спроможності, прийде нам на допомогу десьінде, нехай ми й не знаємо, яким чином. Арістотель і Платон розходилися тільки в тому, що стосується походження наших етичних понять.

з упокоренням (Demuth) самооцінка, і, значить, стосовно святості, якої вимагає християнський закон, залишає створений істоті тільки поступ у нескінченність, але саме через те й дає їй право сподіватися нескінченного свого тривання. Цінність (Werth) налаштованості, сповна відповідної моральному закону, нескінченна, бо всяке можливе щастя в судженні мудрого й усемогутнього розподіювача його не має інших обмежень, окрім браку відповідності розумних істот їхньому обов'язку. Але ж моральний закон сам по собі не обіцяє щастя, адже воно, за поняттями про природний порядок взагалі, не доконечно (nicht nothwendig) пов'язане з дотриманням того [закону]. А християнська етика (Sittenlehre) заповнює цю прогалину (відсутність другого необхідного [unentbehrlichen] складника найвищого добра) демонстрацією (Darstellung) світу, у якому розумні істоти цілою душею присвячують себе моральному закону, як божого царства, де природа й звичаї (Sitten) приходять у чужу для кожного з них зосібна гармонію завдяки святому спричинникові, який вможливає похідне найвище добро³⁹⁰. Святість звичаїв указується їм [розумним істотам,] як провідна нитка вже в цьому житті, але пропорційне їй благо (Wohl), блаженство (Seligkeit), презентується як досягне тільки у вічності, бо та [святість] завжди має бути прообразом їх поведінки в кожному стані, і просування до неї є можливим і необхідним уже в цьому житті, але блаженства під ім'ям щастя (Glückseligkeit) у цьому світі досягти аж ніяк не можна (оскільки йдеться про нашу спроможність), і тому воно робиться лише предметом надії. Незважаючи на це, сам християнський принцип моралі є не теологічний — отже, [він є] не гетерономія, а автономія чистого практичного розуму самого по собі, бо пізнання Бога та його волі вона³⁹¹ робить не підставою цих законів³⁹², а тільки [підставою] досягнення найвищого добра за умови дотримання їх, і навіть властиву спонуку дотримання зазначених законів покладає не в побажаних вислідах цього [дотримання], а лише в уявленні обов'язку як такого, що то єдино в незрадливому виконанні його полягає гідність здобуття останніх.

У такий спосіб моральний закон через поняття найвищого добра як об'єкт і кінцеву мету чистого практичного розуму

веде до релігії, себто до визнання всіх обов'язків як божих велінь, не як санкцій (Sanctionen), себто свавільних, самих по собі випадкових розпоряджень (Verordnungen) чужої волі, а як самих по собі сутнісних законів кожної вільної волі³⁹⁶, які, одначе, попри те мусять розглядатися як веління найвищої істоти, бо досягти найвищого добра, яке моральний закон нас зобов'язує (zur Pflicht macht) встановлювати як предмет наших прагнень, ми можемо сподіватися тільки від [сприяння] морально досконалої (святої й милостивої [gütigen]) і водно-раз всевладної (allgewaltigen) волі, і, отже, завдяки узгодженості з цією волею. Тут також усе залишається через те безкорисливим і заснованим суто на обов'язку; і не потрібно класти в основу, як спонуки, страх (Furcht) або надію, котрі, якщо вони стають принципами, цілковито знищують усю моральну цінність вчинків. Моральний закон повеліває мені робити кінцевою метою³⁹⁷ всякої поведінки найвище можливе в певному світі добро. Але я можу сподіватися на здійснення цього [добра] не інакше як завдяки відповідності моєї волі з волею святого й милостивого спричинника світу; і хоча в понятті найвищого добра як понятті певного Цілого, у якому найбільше щастя уявляється пов'язаним з найбільшою мірою етичної (можливої в створених істотах) досконалості в найточнішій пропорції, міститься й моє власне щастя, та все ж таки не воно, а моральний закон (який, навпаки, строго обмежує умовами моє необмежене бажання [Verlangen] щастя) є підставою визначення волі, яка призначена до сприяння найвищому добру.

Тим-то й мораль, власне, є вчення не про те, як ми повинні робити себе щасливими, а про те, як ми повинні стати гідними щастя. Тільки тоді, коли до неї долучається релігія, з'являється й надія коли-небудь зазнати щастя тією мірою, якою ми турбувалися про те, щоб не бути негідними його.

Гідним володіння якоюсь річчю або станом хтось є в тому разі, коли факт цього його володіння узгоджується з найвищим добром. Тепер можна легко збагнути, що всяка [така] гідність зумовлюється етичною поведінкою, бо в понятті найвищого добра вона становить умову [всього] позосталого (що належить до стану [людини]), а саме причетності до щастя. А

звідси випливає, що мораль саму по собі ніколи не слід трактувати як учення про щастя, себто як настанову щодо того, як зазнати щастя; адже вона має справу виключно з раціональною умовою останнього (*conditio sine qua non*³⁹⁸), а не з засобом його досягнення. Але коли вона (тільки накладаючи обов'язки, а не даючи корисливим бажанням вказівок [для їх здійснення]) викладається повністю, — щойно тоді, після того, як пробуджено засноване на законі моральне бажання сприяти найвищому добру (спровадити до нас царство божє), [бажання,] яке раніше не могло постати в жодній корисливій душі, і ради цього бажання зроблено крок до релігії, — тоді цю етику (*Sittenlehre*) можна назвати й вченням про щастя (*Glückseligkeitslehre*), бо надія на нього починається щойно тільки з релігією.

Звідси можна також висувати, що коли хтось питає про кінцеву мету Бога в створенні світу, то [у відповідь] треба назвати не щастя розумних істот у ньому, а найвище добро, яке до того бажання цих істот додає ще одну умову, а саме бути гідним щастя, себто моральність цих самих розумних істот; що то єдино вона містить мірило, лише відповідно до якого вони можуть сподіватися зазнати щастя завдяки руці мудрого спричинника. Адже мудрість, розглядана теоретично, означає пізнання найвищого добра, а практично — відповідність волі найвищому добру, тож найвищій самостійній (*selbstständigen*) мудрості не можна приписувати мету, яка була б заснована тільки на милості (*Gütigkeit*). Адже результат (*Wirkung*) останньої (стосовно щастя розумних істот) можна мислити тільки за обмежувальних умов узгодженості зі святістю* його³⁹⁹ волі як співмірної з найвищим первинним добром. Тому ті, хто мету створення убачає в божій славі (за умови, якщо її мислять не антропоморфічно, як схильність стати у славоюваним), знайшли, либонь, най-

* Щоб увиразнити специфіку (*das Eigenthümliche*) цих понять, я тут ще зауважу лише, що, позаяк Богові приписують різні властивості, якість котрих бачиться співмірною й для створеного, — тільки що там вони підносяться до найвищого ступеня, як, наприклад, могутність, знання, присутність, доброта і т.д. під назвами всемогутності, усезнання, усюдисущості, усеблагості й т. д., — то все ж та-

ліпший вираз. Адже ніщо не прославляє Бога більше, ніж те, що є найцінніше у світі, — повага до його веління, дотримання святого обов'язку, який покладає на нас його закон, коли до цього додається його[, Бога,] чудова диспозиція увінчати такий прекрасний порядок відповідним щастям⁴⁰⁰. Якщо останнє (кажучи по-людському) робить Бога гідним любові, то завдяки першому він є предметом поклоніння⁴⁰¹. Самі люди можуть, щоправда, благодіяннями здобути собі любов, але тільки цим вони ніколи не можуть здобути повагу, тож найбільша добродетель робить їм честь тільки тим, що вона віддається відповідно до гідності.

Далі впливає само собою, що в порядку цілей людина (а з нею й кожна розумна істота) є мета сама по собі, себто ніколи ніким (навіть Богом) не може використовуватися тільки як засіб, не будучи при цьому водночас і метою, що, отже, людськість у нашій особі має бути для нас самих святою, — бо людина є суб'єкт морального закону, отже, того, що само по собі святе, з огляду на що й у згоді з чим взагалі щось тільки й може бути назване святим. Адже цей моральний закон ґрунтується на автономії її волі як вільної волі, яка за своїми загальними законами необхідно мусить водночас бути здатною узгоджуватися з [тією] волею, якій вона повинна підкорятися.

VI. Про постулати

чистого практичного розуму взагалі

Усі вони виходять із засади моральності — засади, що є не постулат, а закон, яким розум безпосередньо⁴⁰² визначає волю, яка саме завдяки тому, що вона визначається так

ки є три такі, які виключно й притому без додання [характеристики] величини приписуються Богові, і всі три суть моральні: він є єдино святий, єдино блаженний (Selige), єдино мудрий, бо ці поняття вже несуть із собою необмеженість. Відповідно до порядку їх він є, отже, і святий законодавець (і творець), милостивий правитель (і охоронець) і справедливий суддя: три властивості, що містять у собі все, завдяки чому Бог стає предметом релігії, і відповідні їм метафізичні досконалості додаються в розумі самі собою.

— як чиста воля, вимагає для виконання свого припису цих необхідних умов. Ці постулати суть не теоретичні догми, а передумови в необхідно практичному плані, отже, хоча вони й не⁴⁰³ розширюють спекулятивного пізнання, але загалом дають ідеям спекулятивного розуму (за посередництвом їх відношення до [царини] Практичного) об'єктивну реальність і управнюють розум на такі поняття, що й тільки стверджувати їх можливість він інакше не міг би собі дозволити.

Це — постулати безсмертя, свободи, розгляданої позитивно (як причиновості істоти, оскільки вона належить до інтелігібельного світу), та існування Бога. Перший впливає з практично необхідної умови відповідності тривалості [життя] з повнотою виконання морального закону; другий — з необхідної передумови незалежності від чуттєвого світу й зі спроможності визначення своєї волі за законом якогось інтелігібельного світу, себто [зі] свободи; третій — з необхідності умови для такого інтелігібельного світу: щоб [він] був найвищим добром, [виконуваної] через передумову [існування] самостійного найвищого добра⁴⁰⁴, себто існування Бога.

Необхідний через повагу до морального закону намір щодо [скерованості до] найвищого добра й передумова його об'єктивної реальності, що звідси впливає, веде, отже, через постулати практичного розуму до понять, які спекулятивний розум міг, щоправда, викласти як проблеми, але не міг їх розв'язати. Отже, 1) до тієї [проблеми], при розв'язанні якої він не міг видавати нічого, крім паралогізмів (а саме до [проблеми] безсмертя), бо йому бракувало ознаки тривкості, щоб психологічне поняття останнього⁴⁰⁵ суб'єкта, яке необхідно приписується душі в самосвідомості, довершити до реального уявлення субстанції, чого практичний розум досягає через постулат тривалості [життя], потрібної для відповідності з моральним законом у найвищому добрі як [у] цілій меті практичного розуму. 2) Він веде до того [поняття], щодо якого спекулятивний розум не містить нічого, крім антиномії⁴⁰⁶, розв'язання якої він міг засновувати тільки на понятті, проблематично хоча й мислимому, але за своєю

об'єктивною реальністю для нього недовідному й не визначуваному, а саме, [маються на увазі] космологічна ідея інтелігібельного світу та свідомість нашого існування в ньому [— він веде до них] за посередництвом постулату свободи (що її реальність практичний розум⁴⁰⁷ пояснює через моральний закон, а з ним водночас [через] закон інтелігібельного світу, на який спекулятивний [розум] міг лише вказати, але не міг визначити його поняття). 3) Він надає значення тому, що спекулятивний розум хоча й міг мислити, але мусив залишити невизначеним, тільки як трансцендентальний ідеал, — теологічному поняттю першосутності (в практичному аспекті, себто як умові можливості об'єкта волі, визначуваної тим законом) як найголовнішому принципу найвищого добра в інтелігібельному світі через владне (*gewalthabende*) моральне законодавство в ньому.

Але чи справді наше пізнання розширюється таким чином за допомогою чистого практичного розуму, і чи є іманентним у практичному розумі те, що для спекулятивного було трансцендентним? Без сумніву, але тільки в практичному аспекті. Адже цим ми не пізнаємо ані природи нашої душі, ані інтелігібельного світу, ані найвищої істоти відповідно до того, чим вони є самі по собі, — ми маємо лише поняття про них, поєднані в практичному понятті найвищого добра як ув об'єкті нашої волі, і цілковито а ргіоті через чистий розум, але тільки за допомогою морального закону, та й то лише у відношенні до нього, з погляду об'єкта, якому він повеліває. Але цим не досягається, яким же чином свобода є бодай можливою й як ми маємо уявляти собі цей вид причиновості теоретично й позитивно, — досягається лише, що така є, — постульована моральним законом і задля нього. Так само стоїть справа й із рештою ідей, яких жоден людський розсуд ніколи не зглибить за їх можливістю, хоча ніяка софістика ніколи не відбере навіть у найпосполитішої людини переконання, що вони суть істинні поняття.

*VII. Яким чином є мислимим розширення
чистого розуму, у практичній аспект,
без одночасного розширення тим самим
[об'єкту] його пізнання як [розуму] спекулятивного?*

Ми хочемо відразу відповісти на це питання в застосуванні до даного випадку, щоб не виявитися надто абстрактними. — Щоб розширити якесь чисте пізнання практично, має бути а priori дано намір, себто мету як об'єкт (волі), який незалежно від усіх теологічних⁴⁰⁸ засад уявляється практично необхідним через імператив, що безпосередньо визначає волю (категоричний), і цей об'єкт тут є найвище добро. Але воно не є можливим без постулювання трьох теоретичних понять (для яких, через те, що вони суть лише чисті розумові поняття, годі знайти відповідного споглядання, отже, і об'єктивної реальності на теоретичному шляху), а саме [понять] свободи, безсмертя й Бога. Отже, практичний закон, який приписує існування найвищого можливого в певному світі добра, постулює можливість тих об'єктів чистого спекулятивного розуму, об'єктивну реальність, якої згаданий [розум] не міг їм запевнити; завдяки цьому, теоретичне пізнання чистого розуму, безперечно, отримує певне прирощення, яке, однак, полягає лише в тому, що зазначені поняття, досі для нього проблематичні (тільки мислимі), тепер асерторично визнаються такими, яким справді притаманні якісь об'єкти, бо практичний розум неминуче потребує існування їх для можливості свого, і притім практично безумовно необхідного, об'єкта — найвищого добра, і це дає теоретичному розумові право постулювати їх. Але це розширення теоретичного розуму не є розширення спекуляції, себто [не спричиняється до того,] щоб він мав надалі якийсь позитивний вжиток у теоретичному аспект. Адже практичний розум здійснив тут лише те, що [ствердив:] ці поняття суть реальні й справді мають свої (можливі) об'єкти, але при цьому нам нічого не дано від споглядання їх (чого й не можна вимагати), тож ця визнана за ними реальність не вможливає жодного синтетичного положення. Отже, це відкриття анітрохи не допомагає нам у спекулятивному аспект, але дає користь для розширення цього нашого пізнання з погляду

практичного вжитку чистого розуму. Три вищезгадані ідеї спекулятивного розуму самі по собі ще не є пізнаннями (Erkenntnisse); та все ж таки це суть (трансцендентні) думки, у яких немає нічого неможливого. Завдяки ж аподиктичному практичному закону вони як необхідні умови можливості того, що він повеліває робити собі об'єктом, здобувають об'єктивну реальність, себто зазначений [закон] повчає нас, що вони мають об'єкти, хоча не може вказати, як їх поняття відноситься до об'єкта, а це теж іще не є пізнання цих об'єктів, адже завдяки цьому не можна геть нічого синтетично судити про них, ані теоретично визначати їх застосування, а відтак не можна знайти для розуму геть жодного теоретичного вживання їх — а в цьому, власне, й полягає все розумове⁴⁰⁹ спекулятивне пізнання. Але теоретичне пізнання — щоправда, не цих об'єктів, а розуму⁴¹⁰ взагалі — було попри те розширено в тому сенсі, що завдяки практичним постулатам тим ідеям усе ж таки дано об'єкти, бо щойно завдяки цьому суто проблематична думка дістала об'єктивну реальність. Отже, це було не розширення пізнання даних надчуттєвих предметів, та все ж таки розширення теоретичного розуму й пізнання його відносно надчуттєвого взагалі, оскільки він був змушений визнати, що такі предмети є, не можучи, однак, визначити їх точніше, відтак розширити це пізнання самих об'єктів (які йому відтепер дано [виходячи] з практичної підстави й лише для того ж таки практичного вжитку), цим прирощенням, отже, чистий теоретичний розум, для якого всі ті ідеї суть трансцендентні й не мають об'єкта, завдячує виключно своїй чистій практичній спроможності. Тут вони стають іманентними й конститутивними, будучи підставами можливості[, яка дозволяє] необхідний об'єкт чистого практичного розуму (найвище добро) зробити дійсним⁴¹¹, тоді як без цього вони є трансцендентні й суто регулятивні принципи спекулятивного розуму, які зобов'язують його не приймати новий об'єкт [зі сфери, що виходить] поза досвід, а лише наближувати їх застосування в досвіді до повноти⁴¹². Та коли вже це прирощення стало надбанням розуму, то як спекулятивний розум він (власне, тільки для забезпечення свого практичного вжитку) послуговуватиметься тими ідеями негативно, себто не

розширювально, а очищувально, щоб стримувати з одного боку антропоморфізм як джерело забобону (*der Superstition*), або позірне розширення тих понять через фіктивний (*vermeinte*) досвід, а з другого боку — фанатизм, який обіцяє їх через надчуттєве споглядання або подібні чуття; усе це є перешкоди практичному вживанню чистого розуму, поборювання яких, отже, означає⁴¹³, безперечно, розширення наших пізнань у практичному плані, хоча⁴¹⁴ це не суперечить тому, щоб водночас визнавати: у спекулятивному плані розум анітрохи, нічого на цьому не виграв.

Для всякого застосування розуму стосовно того або іншого предмета потрібні чисті розсудові поняття (категорії), без яких не можна мислити жоден предмет. Вони можуть застосовуватися для теоретичного вживання розуму, себто для такого пізнання, лише оскільки під них водночас підведено споглядання (яке повсякчасно є чуттєвим), і, отже, тільки для того, щоб через них уявляти об'єкт можливого досвіду. Але тут тим, що я мушу мислити за допомогою категорій, щоб пізнати його, є саме ідеї розуму, які не можуть бути дані в жодному досвіді. Проте тут і не йдеться про теоретичне пізнання об'єктів цих ідей, — тільки про те, що вони взагалі мають об'єкти. Цю реальність дає чистий практичний розум, і теоретичному розуму нічого не залишається при цьому, як тільки мислити ті об'єкти за допомогою категорій, що, як ми вже чітко показали, цілком може відбуватись, не потребуючи споглядання (ані чуттєвого, ні надчуттєвого), бо категорії мають свій осідок і походження в чистому розсуді, виключно як здатності мислити, незалежно [від] і попереду всякого споглядання, і завжди означають лише об'єкт взагалі, хай хоч у який спосіб він був нам даний. А категоріям, оскільки вони повинні застосовуватися до тих ідей, неможливо, правда, дати якийсь об'єкт в спогляданні, але те, що такий [об'єкт] є дійсним, що, отже, категорія як лише форма думки тут не порожня, а має значення, — це достатньо забезпечується їм об'єктом, який практичний розум, поза сумнівом, дає в понятті найвищого добра, — реальністю понять, потрібних для можливості найвищого добра; це прирощення, однак, не спричинює ані найменшого розширення пізнання за теоретичними засадами.

Якщо ці ідеї Бога, якогось інтелігібельного світу (царства божого) та безсмертя визначаються потім предикатами, запозичуваними з нашої власної природи, то це визначення не можна розглядати ні як очуттєвлення (*Versinnlichung*)⁴¹⁵ тих чистих розумових ідей (антропоморфізми), ні як позамежне пізнання надчуттєвих предметів; адже ці предикати суть ніщо інше, як розсуд і воля, і то розглядані так [—] у відношенні одне до одного, як їх слід мислити в моральному законі, отже, лише доки вони мають чисте практичне застосування. Від усього позосталого, що психологічно притаманне цим поняттям, себто оскільки ми емпірично спостерігаємо цю свою спроможність у її вправлянні (наприклад, те, що розсуд людини є дискурсивним, а його уявлення, отже, суть думки, а не споглядання, що вони наступають одне за одним у часі, що її воля завжди обтяжена залежністю [своєї] задоволеності (*der Zufriedenheit*) від існування її предмета й т. д., — чого в найвищій істоті так бути не може), тоді абстрагуються, і таким чином від понять, за допомогою яких ми мислимо собі чисту інтелігібельну істоту (*ein reines Verstandeswesen*), залишається тільки те, що якраз потрібне для можливості мислити собі моральний закон, отже, пізнання Бога, але тільки в практичному відношенні, [пізнання], завдяки якому, якби ми спробували розширити його до [характеру] теоретичного, ми одержали б його[, Бога,] розсуд, який не мислить, а споглядає, волю, скеровану на предмети, від існування яких її задоволеність анітрохи не залежить (я навіть не хочу згадувати трансцендентальні предикати, як, наприклад, величину існування, себто тривалість, яка, однак, має місце не в часі як єдино можливому для нас засобі уявляти собі існування як величину), — усе поспіль властивості, про які ми не можемо витворити собі жодного поняття, придатного для пізнання предмета, і які вчать нас, що їх ніколи не можна вживати для теорії щодо надчуттєвих істот, і, отже, з цього боку [ми]⁴¹⁶ зовсім не спроможні заснувати спекулятивне пізнання, а їх вживання обмежуємо виключно практикуванням морального закону.

Це останнє є настільки очевидним і може бути так ясно доведене фактами (*durch die That*), що можна впевнено вимагати від усіх так званих учених у галузі природного богослів'я [*vermeinte natürliche Gottesgelehrte*] (дивна назва)*, щоб вони назвали хоч одну визначальну властивість цього їхнього предмета — [властивість] чи то розуму, чи волі ([що виходила б] поза суто онтологічні предикати), щодо якої не можна було б незаперечно довести, що, якщо з неї виокремити все антропоморфічне, в нас залишиться лише голе слово, з яким не можна пов'язати ні найменше поняття, за допомогою котрого можна б було сподіватися якогось розширення теоретичного пізнання. З погляду ж Практичного від властивостей розсуду й волі в нас усе ж таки залишається ще поняття відношення, якому практичний закон (що а *priori* визначає саме це відношення розсуду до волі) надає об'єктивну реальність. А якщо це вже відбулося, то поняттю об'єкта морально визначеної волі (поняттю найвищого добра), а з ним і умовам його можливості — ідеям Бога, свободи та безсмертя — також дається реальність, але завжди лише у відношенні до практикування морального закону (не для якоїсь спекулятивної мети [*Behuf*]).

Після цих зауваг⁴¹⁷ тепер неважко знайти й відповідь на вкрай важливе питання: чи поняття Бога належить до фізики (відтак і до метафізики, як такої, що містить лише чисті апіорні принципи першої в загальному значенні), чи до моралі. Пояснювати влаштування природи або їх зміну, вдаючись при цьому до [допомоги] Бога як спричинника всіх речей, — це щонайменше не фізичне пояснення, і [це] взагалі [означає]

* Ученість є, власне, лише втілення (*der Inbegriff*) історичних наук. Отже, вченим богословом можна назвати тільки вчителя теології, посталої внаслідок одкровення (*der geoffenbarten Theologie*). Але якби хтось схотів назвати вченим і того, хто володіє раціональними науками (математикою й філософією), хоча це вже суперечило б значенню слова (яке повсякчас залічує до вченості лише те, чого ми неодмінно мусимо навчитися й чого, отже, не можна винайти самому, [своїм] розумом), — то філософ з його пізнанням Бога як позитивною наукою був би, либонь, надто жалюгідною фігурою, щоб його за це можна було називати вченим.

визнання, що людина[, яка пояснює,] вичерпала свою філософію, бо [тоді], щоб змогти створити собі поняття про можливість того, що бачиш перед очима, доводиться приймати щось таке, про що зрештою для себе не маємо жодного поняття. Але за допомогою метафізики дістатися від знання цього світу до поняття Бога й доказу його існування певними умовиводами неможливо тому, що ми мусили б пізнати цей світ як найдосконаліше можливе Ціле, отже, пізнати для цього всі можливі світи (щоб могли порівнювати їх із цим [світом]), відтак бути всевідушчими, щоб сказати, що він був можливий тільки завдяки божеству⁴¹⁸ (як ми мусимо мислити собі це поняття). Але повністю пізнати існування цієї істоти з самих лише понять абсолютно неможливо, бо кожне екзистенційне положення, себто таке, що про істоту, про яку я утворюю собі поняття, мовить, що вона існує, є синтетичне судження, себто таке, за допомогою якого я виходжу поза те поняття й говорю про нього більше, ніж у цьому понятті мислилося, а саме що цьому поняттю в розсуді покладено ще відповідний (сogespondierend) предмет поза розсудом, а це вочевидь неможливо вивести за допомогою якого-небудь силогізму (Schluß). Отже, для розуму залишається тільки один єдиний спосіб дістатися цього пізнання, а саме: коли він як чистий розум визначає свій об'єкт, виходячи з найголовнішого принципу свого чистого практичного вживання (оскільки воно й без того скероване лише на існування Чогось як [на] вислід розуму). І тут у його неунікненному завданні, — необхідного скерування (Richtung) волі на найвище добро, з'являється не тільки необхідність приймати таку першосутність у відношенні до можливості цього добра у світі, а, що найприкметніше, і щось таке, чого цілковито бракувало просуванню розуму по природному шляху, а саме точно визначене поняття цієї першосутності. А що цей світ ми знаємо тільки в якійсь малій [його] частині, і ще менше можемо порівнювати його з усіма можливими світами, то від його порядку, доцільності й величини ми можемо, звісно, висновувати до мудрого, милостивого, могутнього й т.д. спричинника його, — але не до його всевідання, всемилості, усеомгутності й т.д. Цілком можна погодитися, що ми маємо право заповнити цю неминучу прогалину однією дозволеною, цілком

розумною гіпотезою, а саме: якщо в стількох ділянках, скільки доступно нашому ближчому знанню, прозирає мудрість, милість і т. ін., то й ув усіх позоставших буде так само, і, отже, розумним є приписувати спричинникові світу всю можливу досконалість; але це не висновки, завдяки яким ми могли б пишатися своїм осяганням (*Einsicht*), а тільки права (*Befugnisse*), які можуть нам бути ласкаво даровані⁴¹⁹, та все ж потребують ще й іншої рекомендації, щоб їх [можна було] використовувати. Отже, на емпіричному шляху (фізики) поняття Бога завжди лишається [занадто] неточно визначеним поняттям про досконалість першої істоти (*des ersten Wesens*), щоб [можна було] вважати його відповідним поняттям божества (а з метафізикою в її трансцендентальній частині [тут] геть нічого не добитися).

Коли ж я пробую віднести це поняття до об'єкта практичного розуму, то виявляю, що моральна засада допускає його⁴²⁰ як можливе тільки за передумови [існування] спричинника світу[, істоти] найвищої досконалості. Він мусить бути всевідущим, щоб пізнавати мою поведінку аж до найпотаємніших глибин моєї налаштованості в усіх можливих випадках і в усій прийдешності; всемогутнім, щоб дати відповідні тій поведінці результати; а також усюдисущим, вічним і т.д. Таким чином, моральний закон через поняття найвищого добра як предмета чистого практичного розуму визначає поняття першої істоти як найвищої істоти, чого не міг здійснити фізичний (і, продовжений вище, метафізичний), відтак увесь спекулятивний процес (*Gang*⁴²¹) розуму. Отже, поняття Бога первісно належить не до фізики, себто [дається не] для спекулятивного розуму, а до моралі, і те саме можна сказати й про решту понять розуму, які ми вище трактували як його постулати в його практичному вжитку.

Якщо в історії грецької філософії перед Анаксагором⁴²² не знайти чітких слідів чистої раціональної теології, то причина цього лежала не в тому, що давнішим філософам бракувало розуміння (*Verstande*) та проникливості, щоб підвестися до неї шляхом спекуляції хоча б за допомогою цілком раціональної гіпотези, — що може бути легше, природніше за просту думку, що сама собою напрошується кожному, — замість невизначеного ступеня досконалості різних причин світу, визнати одну

єдину розумну [причину], яка має всю досконалість? Проте лиха (die Übel) в цьому світі видавалися їм надто вагомими закидами, щоб визнавати за собою право на таку гіпотезу. Отож вони проявили розуміння й проникливість саме в тому, що не дозволили собі тієї [гіпотези], а навпаки, шукали серед природних причин, чи не натраплять там на характер (Beschaffenheit) і спроможності, потрібні для першосутності⁴²³. Але по тому, як цей проникливий народ посунувся у своїх дослідженнях настільки, що став по-філософському потрактовувати навіть етичні предмети, про які інші народи завжди хіба що базикали, вони вперше відчули нову потребу, а саме потребу практичну, яка не забарилася окреслено вказати їм поняття першосутності, при цьому спекулятивний розум був за глядача, що-найбільше мав ще ту заслугу, що прикрашав поняття, зростає не на його ґрунті, і серією потверджень з природничих досліджень, що з'явилися щойно тепер, додавав цьому поняттю, либонь, не авторитету (який був уже утверджений), а радше тільки пишноти від псевдотеоретичного досягання розуму.

З цих зауваг читач критики чистого спекулятивного розуму сповна переконається, якою конче потрібною, якою корисною для теології й моралі була та клопітна дедукція категорій. Адже лише завдяки їй можна було запобігти тому, щоб, покладаючи категорії в чистому розсуді, разом з Платоном вважати їх природженими, і на цьому заснувати поза межні домагання з теоріями Надчуттєвого, яким не видно кінця⁴²⁴, але які роблять теологію чарівним ліхтарем з примарами; а якщо категорії вважаються набутими, то запобігти тому, щоб разом з Епікуром обмежити все й кожне застосування їх, навіть у практичному аспекті, до самих лише чуттєвих предметів і визначальних підстав. Але тепер, після того, як критика в тій дедукції [категорій] довела, по-перше, що вони не емпіричного походження, а мають а ргіогі свій осідок і джерело в чистому розсуді; і, по-друге, що позаяк вони відносяться до предметів узагалі, незалежно від споглядання їх, то вони — щоправда, лише в застосуванні до емпіричних предметів — здійснюють теоретичне пізнання, але все ж таки, застосовані до предмета, даного чи-

стим практичним розумом, слугують і для визначеного мислення Надчуттєвого, проте лише оскільки воно визначається тільки такими предикатами, які необхідно належать до чистого, а ргіогі даного практичного наміру та його можливості⁴²⁵, — спекулятивне обмеження чистого розуму й практичне розширення його вперше приводять його в те відношення рівності, у якому розум взагалі може застосовуватись доцільно, і цей приклад доводить краще за будь-який інший, що шлях до мудрості, якщо він має стати надійним, а не [бути] непрохідним або хибним, у нас, людей, неминуче мусить пролягати через науку⁴²⁶, але тільки після її завершення можна переконатися в тому, що вона веде до тієї мети.

*VIII. Про визнання істинності⁴²⁷
з потреби чистого розуму*

Та чи інша потреба чистого розуму при його спекулятивному вживанні веде тільки до гіпотез, а потреба чистого практичного розуму — до постулатів; адже в першому випадку я в ряді підстав підіймаюся від Похідного так високо, як я хочу, і потребую першопідстави⁴²⁸ не для того, щоб дати тому Похідному (наприклад, причиновому зв'язку речей і змін у світі) об'єктивну реальність, а тільки щоб сповна задовольнити в тому, що стосується його, свій допитливий розум. Так, я бачу перед собою в природі порядок і доцільність, і не потребую вдаватися до спекуляції, щоб упевнитися в їх дійсності, а тільки — для того, щоб пояснити їх, — потребую постулювати божество як їх причину; а що висновок від дії до визначеної причини, надто до визначеної настільки точно й так вичерпно, як та, що її ми маємо мислити в Богові, є завжди непевним і сумнівним, така передумова може бути доведена щонайдалі до ступеня щонайрозумнішої (allervernünftigsten) для нас, людей, opinii*. Натомість потреба

* Але навіть і тут ми не могли б виправдовуватися потребою розуму, якби перед нами не було проблематичного, але попри те неунікненого поняття розуму, а саме поняття абсолютно необхідної

чистого практичного розуму заснована на обов'язку — робити щось (найвище добро) предметом моєї волі, щоб сприяти йому всіма моїми силами; але для цього я мушу передбачати його можливість, відтак і умови для неї, а саме Бога, свободу та безсмертя, бо своїм спекулятивним розумом я не можу їх довести, хоча не можу й спростувати. Цей обов'язок ґрунтується, звісно, на цілковито незалежному від цих останніх передумов, самому по собі аподиктично певному законі, а саме на моральному, і відповідно не потребує стороннього підкріплення теоретичною опінією про внутрішній характер (Beschaffenheit) речей, про приховану мету світопорядку або керуючого ним правителя (Regierers), щоб найдосконалішим чином зобов'язати нас до безумовно відповідних законові вчинків. Але суб'єктивний ефект цього закону, а саме відповідне йому й необхідне завдяки ньому налаштування сприяти практично можливому найвищому добру, передбачає принаймні те, що останнє є можливим, інакше було б практично неможливим прагнути до об'єкта поняття, яке насправді було б порожнє й не мало об'єкта. А вищезгадані постулати стосуються тільки фізичних або метафізичних, — одне слово, закладених у природі речей — умов можливості найвищого добра, але [мають слугувати] не для якогось довільного спекулятивного наміру, а практично необхідної мети волі чистого розуму (des reinen Vernunftwillens), яка тут не вибирає, а скоряється незворушному велінню розуму, яке об'єктивно має свою підставу в характері (Beschaffenheit) речей, оскільки чистий розум має назагал судити про них, і ґрунтується не на якійсь там схильності, яка задля того, чого ми бажаємо з суто суб'єктивних підстав, жодним чином не має права відразу вважати засіб для цього можливим або предмет [бажання] — дійсним. Отже, це є потреба абсолют-

істоти. А це поняття має бути визначеним, і якщо сюди приєднується прагнення до розширення [пізнання], то це є об'єктивна підстава певної потреби спекулятивного розуму — потреби докладніше визначити поняття необхідної істоти, яке має слугувати за першооснову для інших, і тим, отже, увиразнити цю останню. Без такої попередньої необхідної проблеми не буває потреб, принаймні потреб чистого розуму; решта — то потреби схильності.

но необхідного плану, і [вона] виправдовує свою передумову⁴²⁹ не просто як дозволену гіпотезу, а як постулат у практичному плані; і якщо визнати, що чистий моральний закон як веління (не як правило кмітливості) безумовно обов'язковий для кожного, то порядна людина (der Rechtschaffene) може, напевне, сказати: я хочу, щоб був Бог⁴³⁰, щоб моє існування в цьому світі було ще й існуванням поза природним пов'язанням, у якомусь чистому інтелігібельному світі (in einer reinen Verstandeswelt), щоб, нарешті, моє тривання було нескінченним; я наполягаю на цьому й не дозволю відняти в себе цієї віри, адже це єдиний випадок, де мій інтерес, позаяк мені не вільно нічим із нього знехтувати, неминуче визначає моє судження, не зважаючи на всі розумування, нехай би я й не був у змозі відповісти на них або протиставити їм правдоподібніші (scheinbarere) [міркування]*.

Щоб запобігти хибним тлумаченням при вживанні такого ще незвичного поняття, як поняття чистої практичної раціональної віри, нехай буде мені дозволено додати ще одну заувагу. — Може легко видатися, ніби ця раціональна віра сама проголошується тут як веління — визнавати найвище добро за можливе. Але віра, яка повелівається, є нісенітни-

* У «Deutsches Museum»⁴³¹ за лютий 1787 р. вміщено статтю людини дуже тонкого й ясного розуму, спочилого Віценмана⁴³², що його передчасну смерть ми маємо оплакувати, де він поборює право (die Befugniß) висновувати від потреби до об'єктивної реальності її предмета і пояснює свій предмет [диспуту] прикладом із закоханим, який, шалено захопившись ідеєю краси, яка була лише витвором його уяви, хотів виснувати, що такий об'єкт десь існує насправді. Я цілковито визнаю за цим автором рацію в усіх випадках, коли потреба ґрунтується на схильності, яка не може необхідно постулювати існування свого об'єкта навіть для тих, хто підкорений нею, тим більше вона не містить вимоги, що має силу для кожного, і тому вона є тільки суб'єктивна підстава зичень (der Wünsche). Але тут ідеться про потребу розуму, що виникає з об'єктивної підстави визначення волі, а саме з морального закону, який необхідно зобов'язує кожну розумну істоту, отже, а priori дає право на постулювання (Voraussetzung) відповідних йому умов у природі й робить останні невіддільними від повного практичного застосу-

ця⁴³⁴. Але пригадаймо вищенаведене пояснення (Auseinandersetzung) того, що вимагається визнавати в понятті найвищого добра, — і переконаємося, що не вільно по-велівати визнання зазначеної можливості, і що не якісь практичні інтенції (Gesinnungen) вимагають припускати її, а спекулятивний розум мусить пристати на неї без жодного [стороннього] прохання; адже ніхто не стане стверджувати, що сполучення відповідної моральному законуї достойності розумної істоти у світі бути щасливою з пропорційною тій [достойності] наділеністю щастям є само по собі неможливим. Стосовно ж першої частини найвищого добра, а саме того, що стосується звичаєвості, моральний закон дає нам лише заповідь, і сумніватися в можливості цього складника означало б те саме, що піддавати сумніву сам моральний закон. Що ж до другої частини того об'єкта, а саме щастя, всуціль відповідного тій достойності, то насправді для того, щоб допускати його можливість взагалі, зовсім не потрібно якогось веління, адже сам теоретичний розум нічого не має проти цього, — тільки спосіб, у який ми повинні мислити собі таку гармонію законів природи з законами свободи, має в собі щось таке, відносно чого нам належить вибір, бо теоретичний розум нічого не вирішує щодо цього з аподиктичною певністю, і з огляду на це може існувати якийсь моральний інтерес, котрому належить тут останнє слово.

Вище я сказав, що за самим лише природним перебігом подій (Naturgange in der Welt) у світі не можна ні очікувати, ні вважати за неможливе щастя, точно відповідного з етичною вартістю, і що, отже, можливість найвищого добра з цього боку може бути визнана тільки за передумови [існування] морального спричинника світу. Я навмисне утримувався від обмеження цього судження до суб'єктивних умов на-

вання розуму. Є обов'язок — здійснювати найвище добро за нашою найбільшою спроможністю; тому воно [найвище добро,] й має бути можливим⁴³³; отже, для кожної розумної істоти у світі неминучим є передбачати (voraussetzen) те, що необхідне для об'єктивної можливості найвищого добра. Ця передумова так само необхідна, як і моральний закон, у відношенні до якого вона лише й є чинною.

шого розуму, щоб допіру тоді застосовувати це [обмеження], коли має бути точніше визначений спосіб визнання його істинності розумом. Насправді згадана неможливість є тільки суб'єктивна, себто наш розум знаходить для себе неможливим пояснити собі за самим лише природним ходом [подій] такий точно відповідний і абсолютно доцільний зв'язок між двома подіями у світі, що відбуваються за такими різними законами, хоча в усьому, що поза тим є в природі доцільного, не можна-бо достатньою мірою довести й неможливість його за загальними законами природи, себто [виходячи] з об'єктивних підстав.

Але тепер вступає в дію вирішальна підстава іншого роду, щоб покласти край ваганням спекулятивного розуму. Веління — сприяти найвищому добру — має об'єктивну підставу (в практичному розумі), можливість цього добра взагалі також має об'єктивну підставу (в теоретичному розумі, який нічого не має проти цього). Але в який спосіб ми повинні уявляти собі цю можливість: чи за загальними природними законами, без мудрого спричинника, керівника природи, а чи тільки за передумови його [існування], — цього розум об'єктивно вирішити не може. І тут з'являється суб'єктивна умова розуму — єдиний теоретично можливий для нього й водночас єдино корисний для моральності (яка підлегла певному об'єктивному заповіді розуму) спосіб мислити собі точну узгодженість царства природи з царством звичаїв (*Reiche der Sitten*) як умову можливості найвищого добра. А що сприяння цьому добру і, отже, постулювання його можливості є об'єктивно необхідним (але тільки у відповідності з практичним розумом), але водночас спосіб, яким ми хочемо мислити собі його як можливе, перебуває в нашому виборі, в якому, однак, вільний інтерес чистого практичного розуму висловлюється за визнання мудрого спричинника світу, — то принцип, який визначає тут наше судження, є хоча й суб'єктивний як потреба, але водночас як засіб сприяння тому, що об'єктивно (практично) необхідне, є підстава максими визнання істинності в моральному аспекті, себто чиста практична раціональна віра. Цієї віри [нам], отже, не приписано, — вона виникла з самої моральної налаштованості як доб-

ровільне, корисне для морального (повеліваного) наміру, і до того ж згідне й із теоретичною потребою розуму визначення нашого судження — визнавати те існування⁴³⁵ і класти його в основу вживання розуму; отже, навіть у доброхарактерних людей вона може часом зазнавати хитань, але ніколи не може обернутися невірою.

IX. Про мудро допасовану до практичного призначення людини пропорцію її пізнавальних спроможностей

Якщо людській природі призначено прагнути до найвищого добра, то й міра її пізнавальних спроможностей, особливо їх співвідношення, має вважатися відповідною для цієї мети. Тим часом критика чистого спекулятивного розуму, однак, доводить його скрайню недостатність для того, щоб відповідно до мети розв'язати найважливіші пропоновані йому задачі, хоча вона[, критика,] не ігнорує природних і гідних уваги порад (Winke) того ж таки розуму, а також великих кроків, які він здатен робити, щоб наблизитися до цієї поставленої йому великої мети, хоча ніколи не досягне її самостійно навіть за допомогою найбільшого пізнання природи. Отже, тут природа, здається, наділила нас спроможністю, потрібною для нашої мети, лише як мачуха.

Тепер припустімо, що природа пристала б у цьому на наше побажання й наділила нас тією здатністю проникливості або просвітленістю (Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung), якою ми раді були б володіти або якою ми справді, як уявляють деякі, володіємо, — яким би був, за всією правдоподібністю, наслідок цього? Якщо тільки не змінилася б водночас уся наша природа, то схильності, які-бо завжди мають перше слово, найперш зажадали б свого задоволення і, сполучені з розумним міркуванням, зажадали б максимально можливого й [максимально] тривалого свого задоволення під ім'ям щастя; [щойно] потім заговорив би моральний закон, щоб тримати їх у належних рамках і навіть підпорядкувати їх усіх вищій меті, що не зважає на жодну схильність. Але замість суперечки, яку тепер моральному налаштуванню доводиться вести зі схильнос-

тями й у якій після декількох поразок усе ж таки має бути поступово здобуто моральну силу душі, в нас перед очима ненастанно стояли б Бог і вічність у їх грізній величі (адже те, що ми можемо довести повністю, означає для нас з погляду достеменності (*der Gewißheit*) стільки само, як і те, в чому ми переконуємося на власні очі). Порушення закону, звісно, було б уникнено, повеліване [ним] виконувалося б, та позаяк налаштованість, з якої повинні діятися вчинки, не може бути вселена жодним велінням, а стимул (*der Stachel*) до діяльності тут завжди є під рукою й [притому] зовнішній, отже, розум не потребує спершу напружено працювати, збираючи сили для опору схильностям за допомогою живого уявлення про гідність⁴³⁶ закону, — то більшість законослухняних вчинків діялося б зі страху, лише небагато — з надії й геть жоден — з [почуття] обов'язку, а моральної вартості вчинків, до чого-бо єдино зводиться вся вартість особи й навіть [цілого] світу в очах найвищої мудрості, [тоді] зовсім не існувало б. Таким чином, поведінка людей, поки їхня природа залишалася б такою, як тепер, перетворилася б на голий механізм, де, як у маріонетковій виставі, усі добре жестикулюють, але в фігурах немає життя. А що в нас це влаштовано цілком інакше, і ми за всього напруження нашого розуму маємо тільки дуже темне й непевне бачення (*zweideutige Aussicht*) майбутнього, а світоправитель дозволяє нам тільки здогадуватися про його існування та його велич, але не дозволяє нам цього бачити або ясно довести, натомість моральний закон всередині нас, нічого не обіцяючи нам з певністю й [нічим] не погрожуючи, вимагає від нас безкорисливої поваги, хоча, втім, тільки тоді, коли ця повага стає діяльною й панівною, дозволяє нам через це зазирнути, і то лише мигцем, у царство Надчуттєвого, — то може мати місце істинно етична, віддана безпосередньо законові налаштованість, і розумне створіння може стати гідним причетності до найвищого добра, відповідної моральній вартості своєї особи, а не лише своїм учинкам. Отже, і тут могло б бути слухним те, чого нас поза тим достатньо вчить дослідження природи й людини, — що незглибима мудрість, завдяки якій ми існуємо, є не менше гідна поваги в тому, чого вона нам відмовила, як у тому, чим вона нас наділила.

КРИТИКИ ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ

ЧАСТИНА ДРУГА

Методологія чистого практичного розуму

Під методологією (Methodenlehre) чистого практичного розуму не можна розуміти спосіб поведінки (як у роздумі, так і у викладі) з [його] чистими практичними засадами в намірі наукового пізнання їх, що, власне, лише в теоретичному [пізнанні] зветься методом (адже популярне пізнання потребує манери [einer Manier], а наука — методу, себто такої процедури [eines Verfahrens] за принципами розуму, єдино завдяки якій розмаїття того чи іншого пізнання може стати системою). Під цією методологією розуміється інше: спосіб, у який можна було б надати законам чистого практичного розуму доступ у людську душу (Gemüth), [визначальний] вплив на її максими, себто об'єктивно практичний розум зробити й суб'єктивно практичним.

Ясно, що ті визначальні підстави волі, єдино які й роблять згадані максими власне моральними й дають їм етичну (sittlichen) вартість⁴³⁷, безпосереднє уявлення [морального] закону та об'єктивно необхідне дотримання його як обов'язок⁴³⁸, мають уявлятися як властиві спонуки до вчинків, бо інакше досягалася б нехай і легальність вчинків, але не моральність налаштувань[що стоять за ними]. Але не таким ясным, — навпаки, на перший погляд цілком неправдоподібним має видаватися кожному те, що те зображення чистої чесноти й суб'єктивно може мати більшу владу (Macht) над людською душевністю і слугувати набагато сильнішою спонукою до того, щоб здійснювати навіть ту [ж таки] легальність вчинків і приводити до твердіших рішень віддавати перевагу законові перед усіма іншими міркуваннями з чистої поваги до нього, ніж усі принади

(Anlockungen), які [виникають⁴³⁹] зі злудних образів (aus Vorspiegelungen) втіхи та взагалі всього того, що можна залічувати до щастя, або навіть ніж будь-коли можуть спричинити всі загрози болю й лих. Проте це справді так, і якби людську природу не було так влаштовано, то жодний спосіб презентування закону (Vorstellungsart des Gesetzes⁴⁴⁰) манівцями та допоміжними засобами ніколи не міг би викликати моральність налаштування. Усе було б [тоді] суцільним прикиданням (Gleißnerei), закон би ненавиджено, а то й геть зневажано, та попри те дотримувано задля власної користі. У наших вчинках можна було б знайти букву закону (легальність), та аж ніяк не його⁴⁴¹ дух у наших інтенціях (моральність), а що при всіх своїх зусиллях ми у своєму судженні все ж таки не могли б цілком звільнитися від розуму, то ми неминуче були б мусили в наших власних очах здаватися негідними, нікчемними людьми, якби навіть намагалися перед внутрішнім трибуналом [сумління] винагородити себе за цю зневагу тим, що насолоджувались би втіхою пов'язувати, за нашою фантазією, визнаваний нами природний або божий закон зі [своєрідним] поліційним механізмом, який судить тільки з огляду на те, що люди чинять, не переймаючись мотивами, з яких вони це чинять.

Не можна, щоправда, заперечувати, що аби скерувати на шлях морально Доброго або ще несформовану, або здичавілу душу (Gemüth), потрібні деякі підготовчі заходи — принаджувати її особистою її вигодою або лякати шкодами; та щойно тільки цією машинерією (Maschinenwerk), цими [дитячими] шлейками-повідками досягнено хоч якогось результату, треба неодмінно вселяти в душу (an die Seele) чистий моральний мотив, який — не лише тому, що він є єдиним, котрий закладає характер [Charakter] (практично послідовний спосіб мислення за незмінними максимами⁴⁴²), а й тому, що він вчить людину відчувати свою власну гідність, — дає душі (dem Gemüthe) несподівану навіть для неї самої силу відірватися від усякої чуттєвої прихильності (Anhänglichkeit), коли та хоче стати панівною, і в незалежності своєї інтелігібельної природи й душевної величі, до чого людина⁴⁴³ й бачить себе призначеною, знайти щедре відшкодування за приношені жерт-

ви. Отже, цю властивість нашої душі (Gemüths), цю сприйнятливість до чистого морального інтересу і, отже, рушійну силу чистого уявлення чесноти, якщо його належно донесено до людського серця, ми хочемо показати за допомогою спостережень, доступних кожному, як наймогутнішу і, якщо йдеться про тривалість і точність у дотриманні моральних максим, — єдину спонуку до добра; при цьому слід водночас нагадати, що якщо ці спостереження показують тільки дійсність такого почуття, а здійснене завдяки ньому моральне вдосконалення, то це не завдає шкоди тому єдиному методу робити об'єктивно практичні закони чистого розуму суб'єктивно практичними за допомогою самого лише чистого уявлення обов'язку, [не говорить,] немовби він[, цей метод,] був порожнім фантазерством (Phantasterei). Адже цього методу ніколи ще не застосовувано, тож і досвід нічого ще не може сказати про його результат, можна лише вимагати доказів сприйнятливості до таких спонук, які я тут коротко викладу, а потім небагатьма словами нашікую метод встановлення й культивування істинно моральних налаштувань.

Якщо звернути увагу на плин розмов у мішаному товаристві, складеному не з самих лише вчених та розумувальників, а й із ділових людей або жінок, то зауважуємо, що окрім розповідей і жартів там завжди знаходить місце ще одна розвага, а саме резонерствування: адже розповіді, якщо вони мають бути нові й завдяки тому цікаві, скоро вичерпуються, а жарти легко стають дешевими. І жодне резонерствування з усіх [його видів] не притягує більше людей, які поза тим швидко знуджуються при всякому розумуванні, і не вносять такого пожвавлення в товариство, як міркування щодо етичної вартості того чи того вчинку, через який виявляється характер певної особи. Ті, для кого десьінде сухими й прикрими є всі тонкощі й мудрування в теоретичних питаннях, швидко долучаються [до розмови], коли йдеться про встановлення морального змісту (Gehalt) оповіданого доброго чи поганого вчинку, і ладні так докладно, так ретельно, так витончено вишукувати все, що могло б там поменшити чи бодай поставити під сумнів чистоту наміру й, отже, ступінь чесноти, чого від них годі чекати при жодному [іншому]

об'єкті спекуляції. Часто можна зауважити, як у цих судженнях прозирає характер самих тих осіб, які судять про інших, притому деякі, чинячи свій суд, особливо над померлими, здається, схильні переважно захищати те добре, що розповідають про ті або інші їх діяння, від усіх образливих закидів нечесності і врешті боронити всю етичну вартість тієї особи від докорів ув облудності та потаємній злостивості; інші натомість більше вимислюють докори та звинувачення, щоб збивати цю вартість. Проте останнім не завжди можна приписувати намір своїми розумуваннями цілковито викреслити чесноту з усіх прикладів [поведінки] людей, щоб перетворити її таким чином на голу назву, — нерідко це лише добромисна строгість у визначенні істинно етичного змісту (Gehalts) згідно з невблаганним законом, у зіставленні з яким — а не з прикладами — [людська] зарозумілість у тому, що стосується морального, дуже знижується, і впокорення не тільки вселяється, а при суворій самоперевірці відчувається кожним. Та попри те можна помітити, що захисники чистоти наміру в даних прикладах здебільш раді б стерти з нього й найменшу плямку там, де можна припускати його чесність, — керуючись тим мотивом, щоб у разі, коли б заперечувано правдивість усіх прикладів і відкидано чистоту всякої людської чесноти, вона не стала врешті вважатися голою химерою і, таким чином, всяке прагнення до неї не зробилося зневажаним як марнотна манірність і облудна зарозумілість.

Я не знаю, чому вихователі молоді не скористалися вже віддавна з цього нахилу розуму — з утіхою вдаватися в найвитонченішу перевірку порушуваних практичних питань, і [чому], взявши за основу лише моральний катехізис, вони не перешукували біографій [людей] старих і нових часів, з тим наміром, щоб мати під рукою докази для [ілюстрування] пред'явлюваних [учням] обов'язків, на яких могли б, насамперед шляхом порівняння подібних вчинків за різних обставин, урухомлювати у своїх вихованців [здатність] оцінювання (die Beurtheilung), щоб зауважувати більшу або меншу моральну пробу (Gehalt⁴⁴⁴) тих вчинків, вони-бо виявлять, що навіть наймолодше юнацтво, назагал ще не дозріле для будь-якої спекуляції, тут скоро стає дуже проникливим і, відчуваючи

поступ (den Fortschritt) своєї спроможності судження, вельми зацікавленим, а що найголовніше — вони можуть з певністю сподіватися, що частіші вправлення в пізнаванні доброчесної поведінки в усій її чистоті та схвалюванні її, у зауважуванні натомість із жалем або зневагою навіть найменшого відхилення від неї, і хоча дотепер це практиковано тільки як⁴⁴⁵ гру спроможності судження, у якій діти можуть змагатися одне з одним, проте це залишить тривалий відбиток⁴⁴⁶ глибокої поваги з одного боку і огиди з другого, що — через саму лише звичку часто розглядати такі вчинки як гідні схвалення або осуду — створило б добру основу для чесності в майбутньому способі життя. Я тільки хочу, щоб його[, юнацтво,] не мучили прикладами так званих шляхетних (препохвальних⁴⁴⁷) вчинків, що ними так розкидаються наші сентиментальні (empfindsame) писання, і все опирали лише на обов'язок і на ту вартість, якої людина може й мусить собі надавати у своїх власних очах від свідомості, що ти його не порушив, бо те, що зводиться до порожніх бажань і туги (Sehnsuchten) за недосяжною досконалістю, породжує лише героїв романів, які, вельми пишаючися своїм чуттям позамежної величі, звільняють себе за те від виконання посполитої й звичайної повинності, яка здається їм тоді неістотно малою*.

Але якщо хтось запитує, що, власне, таке є ця чиста моральність, на якій, мов на пробному камені, належить випробовувати моральний зміст кожного вчинку, то я мушу визнати, що тільки філософи можуть піддавати сумніву вирішення

* Звеличати вчинки, з яких проблискує велична, безкорислива, співчутлива налаштованість та людяність, є цілком слушним. Але тут маємо звертати увагу не так на душевне піднесення, яке є дуже непостійним і скороминущим, як радше на підкоряння серця обов'язкові, від чого можна очікувати тривалішого враження, бо він[, обов'язок,] передбачає принцип (а душевне піднесення — лише поривання). Людині досить тільки трохи поміркувати, і вона завжди знайде якусь провину (Schuld) перед людським родом, яку чомусь покладає на себе (хоч би вона полягала тільки в тому, що через нерівність людей у цивільному устрої та особа користується певними привілеями, через що тим сильніш мусять бідувати інші), щоб себелюбним уявленням про заслужене не витіснити думки про обов'язок.

цього питання, адже в посполитому людському розумі його вже давно вирішено, щоправда, не за допомогою абстрактних загальних формул, а звичайним вживанням, подібно як [пізнається] відмінність між правою і лівою рукою. Отож ми передовсім покажемо на одному прикладі критерій (Prüfungsmerkmal) чистої чесноти і, уявивши собі, що його пред'явлено для оцінювання, скажімо, десятирічному хлопчатові, подивимося, чи муситиме він необхідно так судити сам від себе, без вказівок учителя. Оповідують історію чесного чоловіка, якого хочуть спонукати приєднатися до обмовників невинної, та поза тим безсилої особи (як от Анна Болейн на звинувачення Генріха VIII англійського⁴⁴⁸). Йому пропонують зиски, себто великі подарунки або високий ранг — він їх відкидає. (Це викликає в душі нашого слухача лише схвалення та згоду, бо йдеться про зиск.) Тоді починаються погрози збитками. Серед тих обмовців є його найкращі друзі, які відмовляють йому своєї дружби, близькі родичі, які погрожують (а він людина незаможна) позбавити його спадку, владоможці, здатні переслідувати й кривдити його де завгодно й за всякої ситуації, владар, який погрожує йому позбавленням волі й навіть самого життя. А щоб міра страждання була повною, щоб змусити його⁴⁴⁹ відчувати й біль, який по-справжньому глибоко може відчувати тільки морально добре серце — можна зобразити: його⁴⁵⁰ родина, загрожена скрайньою нуждою та злигоднями, благає його про поступливість, а його самого, хоча й чесного, але ж і з чуттями не твердими, сприйнятливими як до співстраждання, так і до власної потреби; зобразити в ту мить, коли він бажає, щоб ніколи не пережив того дня, який приніс йому такий невимовний біль, — та попри те без вагань чи навіть сумнівів лишається вірним своєму рішенню бути чесним: тоді мій юний слухач поступово підноситиметься від простого схвалення до подиву, відтак до зачудування і, нарешті, до найбільшої пошани та палкого бажання могли й собі бути такою людиною (хоча, звісно, не в її становищі); і проте чеснота тут стільки варта лише тому, що вона стільки коштує, а не тому, що вона щось приносить. Усе зачудування й навіть прагнення до подібності з цим характером тут цілком базується на чистоті етичної засади, яка може

уявлятися, впадаючи просто в вічі лише завдяки тому, що все, що люди тільки можуть залічувати до щастя, вилучається з числа спонук до вчинку. Отже, моральність повинна мати тим більшу силу над людським серцем, чим чистішою вона презентується. А звідси випливає, що якщо закон звичаїв та образ святості й чесноти повинні взагалі справляти деякий вплив на нашу душу, то вони⁴⁵¹ можуть це лише оскільки закладаються до серця як спонуки чистими, не змішаними з намірами, зорієнтованими на власні гаразди, бо найпрекрасніше вони проявляються в стражданні. Але те, усунення чого збільшує дію рушійної сили, має бути перешкодою. Отже, всяка домішка спонук, узятих з [уявлення] власного щастя, становить перешкоду для вироблення моральному законів впливу на людське серце. — Я стверджую далі, що навіть у тому захопливому вчинку, коли мотивом його здійснення була глибока повага до свого обов'язку, саме ця повага до закону, а не якась там претензія на внутрішню опінію про великодушність і шляхетний, похвальний (*verdienstlicher*) спосіб мислення має найбільший вплив на душу (*Gemüth*) глядача; отже, обов'язок, а не заслуга мусить справляти не тільки найвизначеніший, а, якщо його презентовано в правильному світі його непорушності, і найпроникливіший вплив на душу.

У наші часи, коли зворушливими, м'якосердними почуттями або честолобними, пихатими претензіями, які скоріш в'ялять, аніж зміцнюють серце, люди сподіваються вплинути на душу більше, ніж сухим і серйозним уявленням обов'язку, більш відповідне людській недосконалості та прогресуванню в добрі, вказівка на цей метод є потрібнішою, ніж будь-коли. Ставити дітям за зразок вчинки як шляхетні, великодушні й похвальні, гадаючи прихилити їх до них, вселяючи ентузіазм, — це є цілком суперечним меті (*zweckwidrig*). Адже діти далеко ще не доросли до дотримання найзвичайнішого обов'язку й навіть правильного оцінювання його, тож це[й виховний прийом] означає не більше й не менше, як зробити з них з часом фантастів⁴⁵². Але й для більш ученої й досвідченої частини людей ця псевдоспонука справляє на серце якщо не шкідливу, то в усякому разі не істинну моральну дію, якої-бо цим хотіли досягти.

Усі почуття, а передовсім ті, які повинні викликати таку незвичайну напругу, свою дію мають справляти в момент своєї інтенсивності, до того як вони вишумують, інакше вони нічого не дадуть, бо серце природним шляхом повертається до свого природного, помірною життєвого пульсу й відтак впадає у млявість, притаманну йому перед тим, адже до нього внесено те, що його подразнило, але нічого такого, що його б зміцнило. Засади мають будуватися на поняттях; на всякій іншій основі можуть виходити тільки пориви (*Anwandelungen*), які не можуть створити особі жодної моральної вартості й навіть упевненості (*Zuversicht*) у самій собі, без чого не може мати місця свідомість свого морального налаштування й такого [самого] характеру, [свідомість, що становить] найвище добро в людині. Ці поняття, якщо вони повинні стати суб'єктивно практичними, мають не зупинятися на об'єктивних законах моральності, щоб захоплюватися ними й високо оцінювати їх у відношенні (*in Beziehung*) до людства, а розглядати⁴⁵³ їх уявлення у відношенні (*in Relation*) до людини та до її індивідуальності; адже цей закон з'являється в постаті, хоча й гідній щонайвищої поваги, але не такій привабливій, немовби він належав до тієї стихії (*Elemente*), до якої людина природним чином звикла, а в такій, у якій він вимушує людину — часто не без самозречення — покидати її й вирушати до вищої, у якій та може втриматися лише насилу, постійно побоюючись падіння-рецидиву (*Rückfalls*). Одне слово, моральний закон вимагає дотримання з [почуття] обов'язку, а не з уподобання (*Vorliebe*), яке [тут] не може й не повинне передбачатися.

Розгляньмо тепер на прикладі, чи в уявленні вчинку як вчинку шляхетного й великодушного міститься більше суб'єктивно рушійної сили спонуки, ніж [у випадку,] якщо він уявляється тільки як обов'язок у відношенні (*in Verhältniß*) до серйозного морального закону. Коли хтось із найбільшою небезпекою для життя намагається рятувати людей з потопуючого корабля і при цьому врешті сам гине, то цей вчинок з одного боку, щоправда, залічується до обов'язку, але з другого боку, і переважно, до заслуги, проте наша висока оцінка цього вчинку дуже послаблюється поняттям

обов'язку щодо самого себе, який тут, бачиться, зазнає деякої шкоди. Переконливішим є шляхетне принесення в жертву свого життя задля порятунку батьківщини, і все-таки залишається деякий сумнів: чи це так цілковито є обов'язком — самому від себе й без наказу присвячувати себе цьому задумові, і вчинок не має в собі всієї сили зразка й імпульсу до наслідування. Але якщо йдеться про неодмінний обов'язок, відступ від якого порушує моральний закон сам по собі, без огляду на людське благо, і немовби топче його святість (такі обов'язки зазвичай називають обов'язками перед Богом, бо в ньому ми мислимо собі ідеал святості в субстанції), то виконанню його ми віддаємо щонайцілковитішу глибоку повагу, жертвуючи всім, що тільки може мати якусь вартість для найпотаємнішої з усіх наших схильностей; і ми виявляємо, що такий приклад скріплює й підносить нашу душу, якщо на ньому ми можемо переконатися, що людська природа здатна так високо підноситися над усіма спонуками до протилежного, які тільки може дати природа. Ювенал подає такий приклад у градації, яка дозволяє читачеві живо відчутти силу спонуки, що міститься в чистому законі обов'язку як обов'язку.

*Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas*⁴⁵⁴.

Якщо ми можемо внести в наш вчинок щось втішне з того, що становить заслугу, то спонука вже дещо змішується з себелюбством, отже, має деяке сприяння з боку чуттєвості. Але ставити понад усе саму лише святість обов'язку й усвідомити, що це можна, бо наш власний розум визнає це як своє веління й говорить, що це належить чинити, — означає немовби цілковито підноситися над самим чуттєвим світом, і від тієї самої свідомості невіддільною є свідомість закону також як спонуки спроможності, панівної стосовно чуттєвості⁴⁵⁵, хоча це не завжди пов'язане з результатом,

який, однак, усе ж таки завдяки частому зверненню до цієї спонуки та незначних спочатку спроб застосовувати її дає надію на досягнення його, щоб поступово викликати в нас щонайбільший, але чисто⁴⁵⁶ моральний інтерес до нього.

Шлях (Gang) методу є, отже, таким. Спочатку йдеться тільки про те, щоб перетворити оцінювання за моральними законами на природне заняття, супутне як нашим власним вчинкам, так і спостереженню чужих вільних вчинків, зробити з нього немовби звичку й витончити її; запитуючи спочатку, чи відповідає об'єктивно вчинок моральному закону і якому саме; при цьому увагу (Aufmerksamkeit) до закону, який дає тільки підставу для обов'язковості, відрізняють від [уваги до] того закону, який фактично є обов'язковим (leges obligandi a legibus obligantibus⁴⁵⁷) (як, наприклад, закон того, чого вимагає від мене потреба людини, на протилежність закону того, чого вимагає від мене право людини, останній з них приписує суттєві обов'язки, а перший — лише несуттєві), і таким чином вчать[ся] розрізняти різні обов'язки, які сходяться в одному вчинку. Інший момент, на який належить звертати увагу, — це питання: чи вчинок здійснено також (суб'єктивно) з огляду на моральний закон і, отже, чи має він не лише етичну правильність як діяння, а й етичну вартість як налаштування згідно зі своєю максимою? Немає сумніву, що ця вправа й свідомість виникаючої звідси культури нашого розуму, який судить лише про Практичне, поступово має викликати певне зацікавлення законом цього розуму, отже, етично добрими вчинками. Адже ми врешті-решт починаємо любити те, розгляд чого дає нам відчуття, що ми розширюємо вживання своїх пізнавальних здібностей, якому сприяє насамперед те, в чому ми знаходимо моральну правильність (Richtigkeit), бо тільки за такого порядку речей може почувати себе добре розум з його спроможністю а ргіогі визначати за принципами, що повинне відбуватися⁴⁵⁸. Починає ж бо врешті-решт спостерігач природи любити предмети, які спочатку були осоружні його чуттям, коли відкриває в них велику доцільність їхньої організації, і таким чином розгляданням їх тішить свій розум, і Ляйбніц дбайливо повернув комаху, яку старанно розглядав

через мікроскоп, знову на її листок, бо вважав, що те розглядання комахи його чогось навчило і що він немовби скористався з її добродійства.

Але це заняття спроможності судження, яке дає нам відчувати наші власні пізнавальні здатності (*Erkenntnißkräfte*), не є ще інтерес до самих вчинків та їх моральності. Воно дає тільки те, що людина охоче займається таким оцінюванням, і надає чесноті або способу мислення за моральними законами тієї форми краси, яка захоплює, але якої від того ще не шукають (*laudatur et alget*⁴⁵⁹); як усе те, розгляд чого суб'єктивно викликає [в нас] свідомість гармонії наших уявлювальних спроможностей (*Vorstellungskräfte*), і при чому ми відчуваємо, що вся наша пізнавальна спроможність (розсуд і уява) посилюється, викликає вдовolenня, яке можна вділити й іншим, хоча при цьому ми залишаємося байдужими до існування об'єкта, бо він розглядається лише як привід для того, щоб помітити в собі зачатки талантів, що підносяться над тваринністю⁴⁶⁰. Але от розпочинається друге вправлення — у яскравому зображенні (*in der lebendigen Darstellung*) моральної налаштованості показати на прикладах чистоту волі, спершу лише як негативну досконалість її, оскільки у вчинку з [почуття] обов'язку на неї не впливають жодні спонуки схильностей як визначальні підстави; цим підтримується увага учня до свідомості його свободи; і хоча це самозречення (*Entsagung*) викликає спочатку відчуття болю, однак завдяки тому, що звільняє згадуваного учня від примусу навіть істинних потреб, воно водночас сповіщає йому звільнення від розмаїтої незадоволеності, в яку його вплутують усі ці потреби, і робить душу (*Gemüth*) сприйнятливою до відчуття задоволеності з інших джерел. Серце-бо полегшується й звільняється від тягара, який його повсякчас тисне потай, коли в чистих моральних рішеннях, приклади яких приводяться, людині відкривається внутрішня, їй самій раніше як слід навіть не відома спроможність — внутрішня свобода, спроможність позбуватися нестримної нав'язливості схильностей, так, щоб жодна, навіть найулюбленіша, не мала впливу на рішення, для якого ми повинні тепер послуговуватися своїм розумом. У випадку, коли тільки я один знаю, що не маю рації, і, хоча відверте

визнання цього й обіцянка задоволення [вимог опонента] стикаються з таким сильним запереченням з боку марнославства, самокорисливості, навіть зрештою не неслухної відрази (*nicht unrechtmäßigen Widerwillen*) до того, чие право зазнало від мене ущемлення, проте я можу знехтувати всі ці сумніви, — тут усе ж таки міститься свідомість незалежності від схильностей та від випадковостей фортуни, а також [свідомість] можливості бути самодостатнім, яка взагалі корисна для мене й із інших поглядів. І тепер закон обов'язку завдяки позитивній вартості, відчувати яку нам дає дотримання його, знаходить легший доступ [до нашої душі] завдяки нашій самоповазі у свідомості нашої свободи⁴⁶¹. До цієї поваги, якщо її добре обґрунтовано, якщо людина нічого не боїться дужче, ніж виявитися у своїх власних очах при внутрішній самоперевірці нікчемним і негідним, може бути прищеплене будь-яке добре моральне налаштування, бо це найкращий, навіть єдиний сторож, що перешкоджає проникненню в душу нешляхетних і згубних імпульсів.

Цим я хотів вказати тільки на найзагальніші максими методології моральної освіти та вправляння. А що розмаїття обов'язків вимагало б ще партикулярних визначень для кожного їх виду і таким чином становило б широко закреслену справу, то нехай мені дарують, якщо в такому творі, як цей, що є лише підготовчою вправою, я обмежуюся цими головними рисами.

Висновок

Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, — зоряне небо наді мною й моральний закон у мені. І те й те мені не потрібно шукати й лише домислювати як щось сховане в мороці або в Позамежному, за сферою мого круговиду; я бачу їх перед собою й безпосередньо пов'язую їх зі свідомістю свого існування. Перше починається від того місця, яке я посідаю в зовнішньому чуттєвому світі, і розширює зв'язок, у якому я перебуваю, в неозору далечинь зі світами над світами й системами систем, та ще й у безмежні часи їх періодичного руху, його⁴⁶² початку й по-

дальшого тривання. Другий починається з мого невидимого Я, з моєї особистості, і презентує мене у світі істинно нескінченному, але відчуваному тільки розумом, світі, що з ним (а через нього zarazом і зі всіма тими видимими світами) я пізнаю себе в зв'язку не суто випадковому, як там, а в загальному й необхідному. Перший погляд на незліченну силу світів немовби знищує мою поважність як біологічного створіння, яке мусить повернути планеті (тільки крапці у Всесвіті) ту матерію, з якої воно постало, по тому, як короткий час (невідомо як) було наділене життєвою силою. Другий натомість нескінченно підносить мою вартість як інтелігенції, через мою особистість, у якій моральний закон відкриває мені життя, незалежне від тваринної природи й навіть від усього чуттєвого світу, принаймні наскільки це можна бачити з доцільного призначення мого існування, окресленого цим законом, — призначення, яке не обмежене умовами й границями цього життя, а прямує в нескінченність.

Але подивування й повага хоча й можуть під'юджувати до досліджень, але не можуть заступити їх браку. Що ж належить чинити, щоб здійснити ці дослідження в спосіб корисний і відповідний піднесеності предмета? Нехай приклади при цьому послужать для перестороги, але також для наслідування. Роздум про світ починався з найчудовнішого видовища, який тільки будь-коли показують людські чуття й наш розсуд будь-коли годен простежити в його широті, а закінчувався — астрологією. Мораль починалася з найшляхетнішої властивості людської природи, розвиток і культивування якої обіцяє нескінченну користь, а закінчувалася — фанатизмом, або марновірством. Так діється з усіма незрілими ще спробами, у яких найважливіша частина справи залежить від вживання розуму, що не дається само собою, не так, як вживання ніг, завдяки частішому вправлянню, надто якщо воно стосується властивостей, які не можуть бути безпосередньо показані в посполитому досвіді. Та після того, як, хоча й пізно, стала звичною максима⁴⁶³ — наперед добре обдумувати всі кроки, які розум має намір зробити, і дозволяти йому рухатись не інакше як у колії перше добре продуманого методу, — тоді судження про світобудову дістало цілком інший на-

прям і водночас із тим незрівнянно успішніші результати. Падіння каменя, рух праці, розкладені на їх елементи й на сили, що уявляються при цьому, і математично опрацьовані, створили врепті те ясне й на всі прийдешні часи незмінне бачення Всесвіту, яке при подальшому спостереженні може завжди сподіватися тільки розширення, але ніколи не потребує боятися, що муситиме вертати назад.

Стати тепер на цей шлях і в трактуванні моральних завдань нашої природи — ось що може порадити нам наведений приклад, даючи надію на подібний добрий результат. Маємо-бо під рукою приклади моральних суджень розуму. Розчленувати їх тепер на елементарні їх поняття, а за незастосовністю математики — в численних дослідах на посполитому людському розсуді здійснити процедуру⁴⁶⁴, подібну до хімічної — відділення Емпіричного від Раціонального, яке можна було б у них знайти, — цим можна обидва їх очистити і з певністю виразити те, що кожне з них може виконати зосібно; і таким чином запобігти почасти помилкам ще сирого, несправного судження, почасти (що набагато потрібніш) злетам «геніїв», котрі, як то зазвичай буває з адептами філософського каменя, без жодного методичного дослідження й знання природи обіцяють примарні скарби й марнують справжні. Одне слово, наука (критично обстежена й методично впроваджена) — це вузька хвіртка, що веде до вчення мудрості, якщо під цим розуміти не тільки те, що належить чинити, а й те, що повинне служити за дороговказ для вчителів, щоб добре й чітко прокласти шлях до мудрості, по якому повинен іти кожен, і вбезпечити інших від манівців; це наука, що її хоронителькою повсякчас мусить лишатися філософія, у її витончених дошукуваннях публіка не має брати участі, але має бути небайдужою до її настанов, які щойно після такого опрацювання можуть стати для неї цілком зрозумілими.

РОЗБУДОВУЮЧИ УКРАЇНСЬКУ КАНТІАНУ

(післяслово перекладача)

У рік, що відкриває третє століття від закінчення земного шляху Імануеля Канта, видаємо українською мовою вже другу його книгу. Сподіваємося, що це є гідне й вагоме вшанування пам'яті великого філософа.

Німецький текст цього твору не можна назвати легким для перекладу, та й для читання, і то не лише з огляду на об'єктивні обставини. Час його написання — це час, коли автор, як влучно зазначає Роман Ингарден, «дедалі більше впадав у той славнозвісний «кантівський» стиль величезних, ускладнених періодів, що в їх синтаксичній будові сам не раз мовби губився. Багаторазове переплітання побічних речень дальшими підрядними, незграбне віднесення одних частин речення до інших, вадливе послуговування займенниками, не раз невідомо до чого віднесеними, численні помилки при стосуванні займенників невідповідних родів, а надто чимраз сильніша тенденція немовби все виповісти нараз, опорядити мало не кожне твердження, і то в ході його розвивання, всіма застереженнями, умовами, доповненнями і т. д. — з'являється з бігом років щораз частіше в цих пізніх текстах Канта» (Ingarden R. *Od tłumacza// Kant I. Krytyka czystego rozumu. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami Roman Ingarden. Warszawa, PWN, 1986. Tom I. S. XII—XIII.*) Ця характеристика повною мірою стосується й «Критики практичного розуму» (хоча зазвичай вважають, що її написано дещо яснішою мовою, ніж першу критику): віддавна зауважувано, що текст її зредаговано вельми недбало, всупереч традиційному уявленню про німецьку акуратність. Разючою є байдужість автора до його якості на стадіях написання та випуску в світ — тут і не увага до коректури першого видання, і цілковита незацікавленість наступними, і вельми незначна кількість виправлень у робочому примірнику. Але нема сенсу багато нарікати з цього приводу: «маємо те, що маємо», і з тим мусимо працювати.

Видання, за яким зроблено наш переклад, здійснене Мартіною Том, с передруком ранішого, опрацьованого Раймундом Шмідтом, яке, своєю чергою, базується на виданні Кербаса 1878 р. В основу його покладено перше видання книги, єдине, що до його підготовки доклав рук сам Кант, а в примітках вказано варіанти другого, що усунуло частину помилок попереднього (але водночас додало й

нові), поправки, зроблені Кантом у підручному примірнику, а також Паулем Наторпом у академічному пруському виданні 1903. Інформацію про решту кон'єктур запозичено нами головню в Галецького та Торбова (див. нижче). Як і в попередніх своїх інтерпретаціях Канта, на перше місце ми ставили точність відтворення оригіналу, що, зрозуміло, не означає копіювання всіх його формальних особливостей, хоча й цей аспект теж відбито достатньою мірою. Наш переклад, подібно до інших, дає значною мірою поліпшену версію тексту: авторські огріхи усунено або знейтралізовано за допомогою кон'єктур, перекладацьких трансформацій, вставок та приміток, загадкові займенники «розшифровано» прямо в тексті чи, у складніших випадках, у примітках, де приділено увагу й численним іншим неясностям та двозначностям, омовлено різні версії тлумачень непевних місць — цим наш переклад відрізняється від більшості інших, які дають лише однозначні інтерпретації. Про радикальне поліпшення авторського стилю нам не йшлося — зачитуємо ще раз слова Інґардена, що їх можна віднести до всіх трьох «Критик»: «Хто захотів би нині вчинити «Критику» цілком читабельною, той мусив би її хіба значною мірою наново написати. У такому разі то не був би вже Кант» (Op. cit., s. XXI). Ми відмовилися й від розбиття розлогих речень на коротші, тим паче, що це, як зазначали деякі перекладачі, могло б призвести до зміщення акцентів, відтак до певного спотворення тексту. Зрештою, не варто дуже лякатися складності й недоступності — усе ж таки щодо цього Кант, навіть пізній, посідає серед філософів далеко не перше місце.

У цій своїй роботі ми, як то зазвичай чинять перекладачі, обізнані з більш ніж двома мовами, зверталися до доробку своїх закордонних попередників. Це насамперед російська «Критика практического разума» у перекладі Н. М. Соколова (перше вид. — 1897, друге — «выправлене й доповнене» — 1908), підданому ґрунтовній переробці М. І. Іткіном (ми послуговалися незідентифікованою ближче версією з Інтернету, а потім звірили цитовані нами в примітках місця з останньою відомою нам редакцією, вміщеною в так званому ювілейному московському зібранні творів філософа: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794—1994. Под общей редакцией проф. А. В. Гулыги. — М.: «Чоро», 1994. — Том 4. — С.373—565). Помічним у виборі перекладацьких рішень для багатьох випадків — завдяки не лише мовній близькості, а й високому рівню (до того ж досить ґрунтовним коментарям) — був і польський переклад Єжи Галецького (Kant I. Krytyka praktycznego rozumu. Przełożył oraz przedmową i przypisami opatrzył Jerzy Gałeccki. — Warszawa, PWN, 1984), що спирається на два попередні, видані 1911 р., один у Варшаві — його виконав Бенедикт Борнштейн, другий, Фелікса Керського — у Львові. Перший відзначається

більшою читабельністю, другий — більшою вірністю оригіналові. Широко використовувався також болгарський переклад Ц. Торбова (Имануел Кант. Критика на практическия разум. Преведе проф., д-р Цеко Торбов. — София: Издателство на Българската Академия на науките, 1974), що є досить близький до оригіналу, принаймні формально, хоча в низці випадків повторює помилки російського джерела, попри доступ Торбова до багатьох інших перекладів. Корисним для правильного розуміння та відтворення проблемних місць Кантового твору не раз був і французький переклад Ж. Барні (Kant E. Critique de la raison pratique, précédée des Fondements de la métaphysique des moeurs. Traduit de l'allemand par J. Barni, professeur agrégé de philosophie au collège Charlemagne. — Paris, 1848) — що його Торбов називає першим, хоча це не зовсім так: на той час уже існував латинський переклад Борна, який і використовував цей французький знавець Канта. Торбов відзначає: «У французькому перекладі Барні є пропущені окремі слова та короткі вирази, є й неточно перекладені місця. Низку важких, хоча й коротких уривків подолано шляхом вільного тлумачення..., що місцями надало перекладові аналітичного характеру» (Предговор към българския превод, с.12). Справді, Барні в багатьох місцях надто вільно поводився з текстом, часом даючи радше переказ, ніж переклад, — що відбігає від сучасних канонів перекладацтва. Але слід також відзначити: він демонструє глибоке знайомство з текстом і проникливість у розгадці його темних місць, часом вносячи поправки, що до них значно пізніше прийшли реномовані кантознавці, а іноді дає й такі цілком слушні, на наш погляд, корективи, які досі лишались унікальними, не кажучи вже про числені влучні пояснювальні інтерпретації багатьох місць — відступи від оригіналу, що мають далеко більшу цінність, ніж формальне дотримання вірності йому, тобто механічний дослівний переклад. У багатьох випадках незайвим було й звертання до англійського перекладу Т. К. Ебета (Торбов передає це прізвище як Абот) The Critique of Practical Reason by Immanuel Kant. Translated by Thomas Kingsmill Abbott (перше видання з'явилося 1873), що часом теж був досить вільний. У нашому розпорядженні була тільки електронна версія без указання бібліографічних даних, імовірно, її зроблено з видання 1967 р.

Особливу увагу було приділено перекладу російському — і річ тут не в згадуваній уже мовній близькості, а в тому, що російські інтерпретації Канта досі лишаються найпоширенішими в Україні, будучи для середнього читача фактично єдиним джерелом знайомства з творами філософа. Це спонукало нас намагатися створити українську версію, яка принаймні не поступалася б російській у тому, що стосується правильності відтворення оригіналу.

Ця мета виявилася цілком досяжною. Для декого буде несподіванкою довідатися, що переклад Соколова — Іткіна весь

рясніє більш або менш серйозними вадами. Деякі з них — лише деякі, бо в наше завдання не входив їх облік, — зазначено в примітках, а щоб читач мав повніше уявлення про якість обговорюваного джерела, дамо ще одну ілюстрацію.

Одне з його, речень, що хибно передають думку оригіналу, ми зафіксували в примітці 461. Звернімося до речення наступного: «Это уважение... может быть привито любому доброму нравственному убеждению... (Auf diese... kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden)». Дивовижна помилка: займенник з прийменником auf diese аж ніяк не може означати «это» (це) — лише «до цього» або «на цьому», і jede gute sittliche Gesinnung не може означати «любому доброму...», бо маємо тут не давальний відмінок, а називний. Це означає очевидний lapsus relationis, тим разючіший, що його, разом із масою інших, не так легко зауважувальних огріхів, пропущено й у останній редакції М. М. Беляєва, який звіряв з оригіналом версію Іткіна й дещо в ній поправив, хоча не завжди вдало. Нагадаємо, що це речення безпосередньо йде за тим, яке ми відзначили як хибне. Не все гаразд і в тому реченні, що передусь йому: «сознание возможности быть довольным собой, а это вообще полезно... (Bewußtsein... der Möglichkeit sich selbst genug zu sein enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist)». Поминувши такі неточності, як «а это» на передання займенника welche, що його, йдучи за оригіналом, слід відносити до слова Möglichkeit «можливість» тощо, вкажемо на поважнішу помилку: sich selbst genug zu sein — це аж ніяк не «бути довольним собой», пор. одну з правильних версій, болгарську: «да съм достатъчен за самия себе си» (самовдоволення й самодостатність — це все-таки цілком різні речі). Таким чином, три речення підряд містять більш або менш серйозні спотворення оригіналу. Подібними прикладами можна було б заповнити чимало сторінок, ми відзначимо ще тільки непоодинокі випадки механічного перекладу без розуміння сенсу передаваної думки, при чому нерідко багатозначні слова перекладаються хибно, під це хибне розуміння можуть підганятися й інші члени речення, і в результаті виходить цілковитий нонсенс — кілька таких випадків наведено в примітках. І це все при тому, що даний текст — уже не первісний, що його Торбов характеризує як «обтяжений значними недоліками», які «можуть пояснюватися загалом і недостатньо добрим знанням німецької мови й особливо мови Канта та його філософії» (Предговор..., с. 14—15), а виправлений і перероблений, а згодом іще раз звірений з оригіналом та поправлений. Отож наш читацький загал потребує досконалішого тексту «Критики практичного розуму» — не кажучи вже про потребу україномовного видання як такого. Пропонований нині варіант, містячи незрівнянно менше викривлень оригіналу, означатиме, як ми сподіваємося, певний прогрес у освоєнні кантівської спадщини в нашій країні.

Деякі мовно-стилістичні та правописні особливості тексту перекладу, які можуть бути дискусійними в нинішніх умовах, коли досі немає розробленого в усіх деталях авторитетного канону літературного стандарту нашої мови, відбивають погляди й смаки перекладача, — таке право принаймні для людини не лише з філософською, а й із лінгвістичною освітою навряд чи можна заперечувати.

Не буду повторювати висловлювані вже нарікання на умови перекладацької праці в Україні за дотеперішньої неукраїнської влади, зазначу лише, що відпущений мені термін був і цього разу вельми недостатнім. Звідси — знову не таке глибоке, як хотілося б, опрацювання Кантового тексту, недостатня стилістична обробка перекладу, відсутність покажчиків. Не вдалося зреалізувати й той задум, що про нього згадано в післямові до нашої інтерпретації «Рефлексій до Критики чистого розуму». Обмежимося тільки деякими виправленнями тексту двох попередніх книг.

Найперше стосується згаданої щойно післямови. Там було сказано, що переклади цієї книги іншими мовами нам невідомі, та їх, імовірно, й не існує. Проте, виявляється, це не зовсім так: значна частина вміщених там фрагментів уже з'явилася в російському перекладі В. В. Васильєва (И. Кант. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). — М.: Прогресс-Традиция, 2000). Прикро, що ми довідалися про це вже після виходу нашої книги в світ. Зіставлення української і російської версії частини рефлексій на тлі оригінального тексту дозволило виявити там і там низку помилок та неточностей. Ті, яких припустилися ми, висвітлюємо в додатку. Подаємо також кільканадцять важливіших поправок до українського видання «Критики чистого розуму», переважна більшість яких стосується словничка латинських слів та виразів, — вони свідчать про той вимушений поспіх і взагалі, либонь, без перебільшення — квазі-екстремальні умови, в яких готувалося перше здійснене українське видання Канта в Україні (та й для двох наступних ті умови теж аж ніяк не можна назвати сприятливими). Та попри все, *per aspera — ad astra*.

Кант. філол. наук І. Бурковський

Примітки

¹ Його (ihr) — тобто розуму: перша з багатьох стилістичних некоректностей у тексті цього твору (пор. переклад Ебета: the entire practical faculty of reason).

² Vernünfteln та інші члени цієї словотвірної парадигми (herausvernünfteln тощо) можна було б перекладати й інакше, наприклад «мудрування», але, на наш погляд, тут слід зберігати корінь «розум», бо Кантові певною мірою залежало на цьому — див.: «Критика чистого розуму» 368/221, 397/235 (тут і далі цифра в чисельнику позначає сторінку за пагінацією другого оригінального видання, а в знаменнику — українського 2000 р.).

³ Див.: «Критика чистого розуму» 475/274 й наст.

⁴ Третя антиномія чистого розуму — див. попередню прим.

⁵ Свободи.

⁶ Оскільки (so fern): багато читачів можуть розуміти це слово як «через те, що», тож звертаємо увагу, що в даному тексті воно вживається здебільшого в значенні «тією мірою, як», «доки».

⁷ Schlußstein (англ. keystone, фр. clef de voûte букв. «ключ склепіння») — в архітектурі клиноподібний камінь, що завершує арку чи склепіння й забезпечує стійкість конструкції.

⁸ An ihn: формально більше підстав є відносити цей займенник до слів Gebäude eines Systems... «будівлі певної системи...», але з огляду на зміст вірогіднішим видається розуміти an ihn як «поняття свободи».

⁹ Слова виділено перекладачем.

¹⁰ Тут і наприкінці речення фігурує дієслово wissen, а не kennen, як слід було б очікувати. Німецька мова зберігає індоєвропейське розрізнення зазначених дієслів, що їм етимологічно та семантично відповідають *знати* (когось, щось) і *відати* (про щось), тоді як, скажімо, в англійській дієслово *willan* вийшло з ужитку десь у XV ст., а його функції перебрав другий член цієї семантичної пари — *know*, аналогічно в українській мові — щоправда, тут *відати* збереглося на периферії мовного вжитку, тоді як у білоруській давній стан значною мірою утримується, ще більше — в польській. У дея-

ких мовах обидва дієслова співіснують, але значення різниця між ними стала нечіткою — прояв такої тенденції можна було б бачити й у даному разі, проте, напевне, дієслово *wissen* у першому випадку вжито на противагу *einsehen* (див. наступну примітку) для підкреслення, що ми знаємо лише те, що свобода можлива, у другому — не виключено, повторене помилково. У «Логіці» Канта *wissen* (лат. *poscere*) і *kennen* (*cognoscere*) становлять відповідно третій і четвертий із сімох ступенів знання.

¹¹ Наше відтворення німецького дієслова *einsehen* та утвореного від нього іменника *Einsicht* як відповідно «осягати» й «осягання» (зрідка «проникливість») — значною мірою умовне, так само, як і російський варіант «постигать», «постижение». Роман Інґарден у своєму перекладі «Критики чистого розуму» зазначає, що ці слова «дуже важко перекласти польською мовою», вони містять водночас момент «побачення» чогось і «зрозуміння» (а ще й проникнення). Тому Інґарден залежно від контексту добирає різні польські слова, «усвідомлюючи собі їх значеннєву неповноту в стосунку до оригіналу» (Op. cit., s. 75) — подібно до нього чинять і перекладачі іншими мовами. Проте поляки мають змогу вживати такий буквализм-кальку, як «*wgląd*» (аналогічний — «вгляд» — могли б утворити росіяни), що ним і користується, зокрема, Галецький; англійський перекладач вживає етимологічний відповідник, загалом еквівалентний значеннєво — **insight**: 1) the ability to perceive clearly or deeply; penetration 2) a penetrating and often sudden understanding, as of a complex situation or problem 3) *Psychol.* a) the capacity for understanding one's own or another's mental processes b) the immediate understanding of the significance of an event or action (Collins English Dictionary).

¹² *bestimmen* — дієприкметникова форма від *bestimmen*: це дієслово, а також похідний від нього іменник *Bestimmung* при перекладі вимагають диференційованого підходу залежно від контексту. Для даного твору основним значенням *bestimmen* можна вважати те, що надав йому Християн Вольф, а саме «визначати», подекуди ми вживаємо латинізм «детермінувати», щоб занобіти сприйняттю слова *визначати* в сенсі «давати дефініцію». Крім того, *bestimmen* і *Bestimmung* іноді мають перекладатися в давніших значеннях — «призначати», «призначення», а також «скеровувати». Нарешті, ще один семантичний відтінок, присутній у даному тексті — «спонукати». Галецький, який теж зупиняється в спеціальній примітці на питанні багатозначності цих слів, зауважує, що *Bestimmung* може означати, серед іншого, й «рису», «ознака», «властивість», і він тоді так і перекладає (*cecha*) — з цим сперечатися не можна, але ми для таких випадків вважаємо за можливе й доцільне зберігати термін «визначення».

¹³ Займенник *sie* (може означати не лише «вона», а й «вони»), на наш погляд, відноситься до *die Möglichkeit* «можливість» (так само вважає й більшість інших перекладачів, тоді як Галецький відносить його до *jenen Ideen* «тих ідей»). До такого висновку спонукає, зокрема, зіставлення цього місця з першим реченням абзацу.

¹⁴ Див.: «Критика чистого розуму», Трансцендентальна методологія: Канону чистого розуму секція третя — Про опінію, знання та віру (зокрема перше речення).

¹⁵ Польський перекладач відзначає двозначність цього місця: чи то проблемою було само існування можливості, чи то те, що раніше вважалося тільки можливістю, проблемою («може так, а може й ні»), тепер виступає як стверджене існування (таке, що реально існує). — Можливо, зазначає він, у такій двозначності відбилися вагання Канта щодо відповідного питання.

¹⁶ *Ratio essendi* (лат.) — підстава буття (існування).

¹⁷ *Ratio cognoscendi* (лат.) — підстава пізнання.

¹⁸ *Für sich* — вираз у даному випадку навіть не дво-, а принаймні тризначний: «проблеми самі по собі», «вирішувати ті проблеми самостійно (або окремо)» — приблизно так можна витлумачити французьку версію *par elle-même*, російський переклад дає «само-му»; «вирішувати ті проблеми для себе». Не дуже ясне й англ. *for itself*.

¹⁹ Приєднуємося до французького перекладача, який дає *cette solution* «це розв'язання», аналогічно англійський — *the solution*, пол. [*rozwiązania*]: маємо тут чергову стилістичну некоректність автора.

²⁰ *Erkenntniss* «пізнання» Кант часто вживає в значенні досить рідко в нього спотиканого *Kenntniss* «знання». Вживання слова *rozpanie* «пізнання» в множині (*roznania*), як це робить Р.Інгарден у перекладі «Критики чистого розуму», видається Галецькому не згідним з духом польської мови — він у даному разі передає *Erkenntniss* у множині як «пізнавальні досягнення», проте, на наш погляд, свого часу можливі були закиди, що й російська форма множини «познания» — вочевидь калька — не відповідає духові російської мови.

²¹ «Що ж ви стоїте? Не хочуть. А могли ж бути щасливі» — Гоцій, «Сатири» 1.1, 19.

²² *Ihnen*: Б.Ердман у книзі *Kants Kritikismus*, виданій 1878 р., пропонував кон'єктуру *ihm* — «ним», тобто вживанням, що видається нам цілком вірогідною.

²³ *der letzteren* — тобто чистого практичного розуму. Формально є можливим і варіант «об'єктів чистого практичного розуму», але він видається нам мало ймовірним. Заслуговує на увагу також кон'єктура Адікеса та Натопна *des letzteren* замість *der letzteren*, тобто практичного вживання.

²⁴ Практичному.

²⁵ Willensbestimmung: другий компонент цього складного слова, *bestimmung*, тут має інше значення, ніж у вжитому в цьому самому реченні словосполученні *theoretische Bestimmung der Kategorien* «теоретичне визначення категорій» — див. прим. 12.

²⁶ «Для самого себе» (в оригіналі *ihm selbst* — букв. «йому самому») тут слід розуміти в прямому значенні, тобто «у своїй власній opinii».

²⁷ *sich... zu machen* — букв. «робити себе» (Ц.Торбов так і переклав). До якого члена речення відноситься його закінчення, поширена обставина «у своїй власній емпіричній свідомості» (*in seinem eigenen empirischen Bewußtsein*) — до наведеного щойно (фр. *...en même temps, relativement à la nature, dans la conscience empirique qu'on a de soi-même, on doit se considérer comme phénomène* «одночас, відносно природи, в емпіричному усвідомлюванні самого себе, треба розглядати себе як феномен»), а чи до «стосовно природи ... феноменом» (*in Absicht auf die Natur zum Phänomen*) або просто до *Phänomen* — на це питання навряд чи можна відповісти з цілковитою певністю. Пор. ще англійську версію *...and at the same time from the point of view of physical nature as a phenomenon in one's own empirical consciousness*. Російська «считатъ себя как субъекта свободы ноуменом и вместе с тем — в своем собственном эмпирическом сознании — феноменом по отношению к природе» теж є двозначною.

²⁸ *Sittlichkeit* «звичаєвість» — є питомим німецьким еквівалентом латинізму *Moralität* «моральність».

²⁹ *Vorgeblichen*: рос. «мнимого», болг. «на мнимото явление» — помилка, хоча сучасні перекладні словники зазвичай подають це значення як основне або й як єдине, проте воно, як свідчить словник Г.Пауля, є відносно недавнього походження, і в даному разі не відповідає змісту. Можна ще прийняти англійську версію *the alleged phenomenon*, фр. *prétendus*, пол. *odnośnego zjawiska*. У розгляданому виразі можна вбачати певну двозначність: чи то акцент робиться на тому, що людину презентовано як феномен, чи — що цю її істоту наразі не обґрунтовано теоретично.

³⁰ Тобто обмежено їх чинність лише до світу феноменів («Критика чистого розуму» XXV—XXX/30—32 тощо).

³¹ Як припускає Галецький, до цих зауваг Кант, мабуть, був спровокований рецензією вольфіанця проф. Флата на *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* («Tuebinger gelehrte Anzeigen», 1786), яка закидала йому непослідовність. Див. ще прим. 35.

³² *...die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen*. Галецький вказує існуючі кон'єктури: заміна *und* на *um* (як то робить і він) або ж усу-

нення zu. Darstellung (лат. exhibitio) — «припорядкування поняттю того, що відповідає йому в наочності» у Канта часто є тотожним з Vorstellung, так само можучи виступати в двох значеннях — «уявлення» та наведеному вище.

³³ У першому виданні — derselben, тобто свободи, у другому — desselben, тобто її поняття.

³⁴ Unentbehrlichkeit: мабуть, якраз це слово варто перекладати як «необхідність», тоді як за еквівалент для Notwendigkeit встановити «конечність» (є ще й варіант «доконечність») — саме таке слово вживає, наприклад, А.М.Лой у передмові до українського видання «Критики чистого розуму», — дарма що слово необхідність за своєю внутрішньою формою краще відбиває класичне аристотелівське визначення цього поняття — «неможливість бути інакше». Слова (до)конечний, конечність мають еквіваленти в близькостпоріднених мовах, зокрема польській (konieczny, konieczność), у рос. — застарілі (**ко-нечная гибель**, крайняя и неминуемая — Даль; «Сей час иль завтра умереть, Перфильев, должно нам конечно» — Державин).

³⁵ Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten — однойменна праця Канта (1786), своєрідний вступ до його моральної філософії.

³⁶ Beschaffenheit — складний для передання іншою мовою термін. Ми наразі, за браком кращого рішення (версії «конституція», «влаштованість» видаються не вельми вдалим), послуговуємося головно варіантом, запозиченим із російського перекладу гегелівської «Науки логіки» Б.Стопнера. Редактори останнього видання цього перекладу даний термін передають у чотири способи: один раз залишено стопнерівське «характер», по разі вжито «характерность» і «непосредственное состояние», найчастіший же варіант — «свойство» («властивість»). З таким «удосконаленням» погодитися не можна, бо категорія з назвою властивість (Eigenschaft) виступає в другій книзі «Науки логіки», належачи до сфери сутності, тоді як Beschaffenheit — у першій (сфера буття). До того ж властивість — це тільки одна з рис чи сторін, на які дробиться єдина сутність, тоді як Beschaffenheit — цілісна характеристика предмета (саме цього слова — «характеристика» — ми часом вживаємо для перекладу поруч із запозиченим у Стопнера). Beschaffenheit введено до філософського слововжитку як питомий німецький відповідник латинського qualitas (утворене схоластами від займенника qualis «який»), що його живцем запозичено в німецьку мову у формі Qualität, а в слов'янських мовах скальковано за латинським зразком — «якість», «якість» і т. ін. Але терміна «якість» ми не вживаємо тут, зокрема, через те, що за Гегелем Beschaffenheit — це лише один з моментів якості, точніше, один із пунктів конкретизації даної категорії.

³⁷ G.A.Tittel, еklektik — праця Ueber Herrn Kants Moralreform (1786).

³⁸ Антагоніст Кантових Критик Pretorius. Див. твір Канта «Das mag in der Theorie richtig seyn...»

³⁹ Див. примітку 230.

⁴⁰ Oberst значеннєво мало відрізняється від *höchst*, і, наскільки ми можемо судити, вони застосовуються Кантом здебільшого взаємозамінно, передаючи значення «найвищий». Проте ми вважаємо за небажане застосовувати одне слово, якщо Кант застосує два, і тому *oberst* перекладаємо зазвичай як «найголовніший», акцентуючи увагу на тому семантичному відтінку, який у ньому виражено чіткіш порівняно з його синонімом.

⁴¹ Як і в перекладі «Критики чистого розуму», *Causalität* — «причиновість» ми зрідка передаємо як «каузальність» (один з небагатьох випадків, коли термінологічна синонімія наявна в нашій мові, без аналогічної пари в німецькій), — із суто стилістичних міркувань.

⁴² Рос. «признаков (тобто ознак — І. Б.) чистого рассудка» — формально правильно, але в даному контексті мусимо обрати інше словникове значення цієї лексеми — «позначка» (зроблена чистим розсудом), що легко трансформується в «знак» (словник братів Грім дає такі латинські еквіваленти, як *nota*, *signum*), попри те, що основним відповідником укр. «знак» є нім. *Zeichen* — це слово як синонім до *Merkmal* теж фігурує в згаданому джерелі.

⁴³ *Im... Gange* — букв. «в ході» (саме так — «ход» — і переклав Торбов). Англ. *method*, фр. *méthode* — теж не можна однозначно визнати за помилкові, так само як рос. «развитии философии» та пол. «sposobie uprawiania filozofii». Пригадується ще й такий вираз, як «філософський процес».

⁴⁴ В оригіналі — *als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht*. Ми йдемо за вірогідною кон'єктурою Натопша *...wenn man von Begriffen der Vernunft einen Gebrauch macht*. Якщо дотримуватися букви оригіналу — тоді «доки поняттям не знаходять раціонального вжитку, який охоплює розум як ціле». *Derselben* — може стосуватись і розуму, і понять.

⁴⁵ *Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar nach der Natur des menschlichen Erkenntnisses nicht anders als von den Theilen derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen.* — Слово *Elemente* Форлендерові видалося тут дивним, і він висловив припущення, що мало бути «*Erkenntnisse*», Галецький з урахуванням цього переклав «о jej elementach poznania». На наш погляд, думка Форлендера не лише щодо форми заміни, а й узагалі щодо потреби в ній є сумнівною, натомість проблематичною є ідентифікація двічі вжитого займенника *derselben*, що може стосуватись іменника як однини (жіночого ро-

ду), так і множини. Російський переклад дає «элементов его», що за змістом слід було б відносити до «визначення», польський — jej, тобто — знову ж таки за змістом — спроможності, аналогічно французький (у першому випадку перекладаючи займенник повнозначним словом, у другому — опускаючи). Ми, схилиючися до версії Соколова—Іткіна, вважаємо водночас, що не можна категорично відкидати й прочитання Є. Галецького та Ж.Барні, тільки в такому разі потрібна кон'єктура — заміна derselben на desselben. Крім того, не виключено, хоча менш імовірно, що займенник означає множину (у Кантовому стилі можливо також, що не в обох випадках, а лише в другому), відносячися до слів seinen Quellen, Inhalte und Grenzen «її джерелами, змістом і межами».

⁴⁶ Zu fassen: у даному контексті незмога однозначно витлумачити, який сенс вкладав тут Кант у це дієслово: з-посеред багатства його семантики, подаваного словником братів Грім, можна виділити дві значеннєві групи: «сприймати, осягати, розуміти» (comprehendere, intelligere) і «виражати, форму(лю)вати» (componere, instruere).

⁴⁷ Це й попереднє виділення зроблене нами слідом за французьким перекладачем.

⁴⁸ Проблематичної, асерторичної і аподиктичної: ці види модальності суджень, що їх традиційно прийнято пов'язувати відповідно з можливістю, дійсністю й необхідністю, у Канта, окрім того, співвідносяться з опінією, суб'єктивною вірою й науковим знанням.

⁴⁹ Bestimmungsgrund: передавати це складне слово однаково в усіх випадках, як це зроблено, напр., у російському перекладі, не варто. Коли йдеться про визначення (детермінацію, скерування) волі, тоді «визначальна підстава» означала б «підстава волі», коли насправді мовиться про підставу визначення — тож ми в цьому випадку перекладаємо Bestimmungsgrund саме так: «підстава визначення (волі)».

⁵⁰ В оригіналі «und welche apodiktische Gewißheit bei sich führen» — вочевидь стилістична некоректність. Можливі два варіанти кон'єктури: усунути und — тоді буде «які імплікують...» (тобто йтиметься про постулати чистої математики — стилістично теж не зовсім коректно з огляду на тавтологію welche... welche, але, можливо, Кант саме це мав на увазі), або ж bei sich führen (3-я особа множини) замінити на форму однини — bei sich führt; на останньому варіанті ми й зупинилися.

⁵¹ Gewißheit: для цього терміна є еквівалент «достеменність» (співзвучний з рос. «достоверность») — до нього схилився науковий редактор цього перекладу А.М.Єрмоленко, його ж таки вжито й у перекладі «Критики чистого розуму». Проте ми дійшли висновку, що термін певність, будучи цілком точним відповідником

Gewißheit, цілком пасує в усіх дотепер спотиканих випадках, тим більше для вираження відтінку категоричності, що його в даному разі надає аподиктичність («аподиктично певному законі», «теоретичний розум нічого не вирішує щодо цього з аподиктичною певністю»), а «достеменність» краще приберегти для передання іншого німецького терміна.

⁵² Ihrer — у російському перекладі «ее» (необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов) — незрозуміло, що це має означати: «гіпотеза», «необходимость» чи щось інше. У французькому, англійському — теж неозначено. Можливо, займенник ihre слід відносити до слова Verunft «розум» — з огляду на особливості Кантового стилю таке припущення є цілком правомірним.

⁵³ Як вважає С. Галецький, Кант натякає на свого знаного на той час противника Г.Федера, що в книзі «Ueber den Raum und Kausalitaet, zur Pruefung der Kantischen Philosophie» (1787) піддав сумніву можливість апіорного пізнання.

⁵⁴ Ex pumice aquam (лат.) — з пемзи воду (Плавт, Persa 1, 1, 41), тобто щось неможливе, супротивне здоровому глуздові.

⁵⁵ Gerader Widerspruch: такий вираз, поруч із gerader Gegenteil «пряма протилежність», трапляється і в інших текстах 18 ст., напр., як подає словник Г.Пауля — «in geradem Widerspruch» (Goethe). Gerader тут означає те саме, що direkt, безпосередня; можливо, було б дещо вільно перекласти як «неприкрита».

⁵⁶ Dieses: не можна з певністю визначити, чи цей займенник позначає одне слово (імовірно, Fürwahrhalten — визнання істинності, про цей термін див. нижче) — у такому разі слід перекладати «воно», а чи стосується змісту цілого речення — тоді слід перекладати як «це».

⁵⁷ Кант резюмує думку IV розділу «An Enquiry concerning Human Understanding» (у XII р. певною мірою ослаблена). У «Treatise of Human Nature» Г'юм виголошує інший погляд, тож П.Наторп, К.Форлендер та ін. висловлювали підозру, що цього ранішого твору Кант не знав або знав мало.

⁵⁸ In Widerstreit. — На додачу до сказаного в прим. 160 до перекладу «Рефлексій...» — так само передають цей термін і інші перекладачі: Р.Інгарден (слідом за К. Smith), Є.Галецький (konflikt), Ц.Торбов (конфликт), Т.К.Ебет (conflict), Ж.Барні (conflit). Див. ще: «Критика чистого розуму» 329—330/201—202, 338/206, 531—532/304—305. Ми наразі не вважаємо питання остаточно з'ясованим.

⁵⁹ Речення, схоже, нав'язується до другої антиномії, але вражають відмінності між двома критиками. Тут Кант приписує заперечення нескінченного поділу емпіризмові, там — монадизмові, що його називає «трансцендентальна атомістика». Тут у нього математика обстоює нескінченну подільність, там такий погляд має покликатися на досвід. Взагалі Кант у «Критиці чистого розуму» у всіх 4

антиноміях антитези окреслює як емпіричні — (а положення про нескінченну подільність, власне, виступає як антитеза), на противагу властивому тезам «догматизмові чистого розуму» — а погляд, що заперечує нескінченну подільність, становить якраз тезу в 2 антиномії. Щоправда, у «Критиці практичного розуму» йдеться про подільність простору, а в «Критиці чистого розуму» — про подільність/неподільність «у світі» взагалі, але ця різниця, либонь, не дає підстави до таких розходжень (прим. Є.Галецького).

⁶⁰ *Vorgeblichen*: рос. «мнимыми» — неправильне механічне тлумачення внаслідок недостатньої компетентності, коли при виборі значення обмежуються переліками, подаваними в сучасних перекладних словниках — див. ще прим 29.

⁶¹ В.Чеслден — відомий англ. анатом і хірург, автор праць «Остеология» та перекладеної на німецьку мову «Анатомії людського тіла», 1728 р. провів успішну операцію на слішому хлопцеві, відкривши йому зір.

⁶² *Gefühl*: у російському перекладі — «чутство», у решті — інше значення цього слова: «дотик» (фр. *tact*, англ. *touch*), що в даному разі є вочевидь слушним.

⁶³ Непередавальна в перекладі гра слів:*was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl?* (Denn der Empirismus gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalismus aber auf einer eingesehenen Nothwendigkeit.) — [виділення моє — І.Б.].

⁶⁴ *Probirstein* — питомий німецький еквівалент латинізму критерій.

⁶⁵ Як слушно зауважує французький перекладач, тут Кант має на увазі себе.

⁶⁶ П.Наторп пропонує кон'єктуру «предмети» або «предмети (зовнішні речі)».

⁶⁷ *Gemüt*: для передання цього слова, що в Канта здебільшого виступає в значенні, близькому до *Seele* «душа» або тотожному з ним, у деяких випадках вважаємо за доцільне використовувати вживану вже у перекладі «Критики чистого розуму» на пораду членів Кантіанського товариства в Україні форму «душевність», утворену від прикметника *душевний* у значенні «належний до душі» (душевні сили) — за аналогією до «духовність» від *духовний*. За визначенням Р.Айслера, *Das Gemüt ist die fühlende Seele im Unterschied von der Intelligenz, dem denkenden Bewußtsein* (відчуваюча душа на відміну від інтелекції, [тобто] мислячої свідомості) — Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1904). Кант, як відзначає той-таки Айслер, часто позначає цим терміном і свідомість.

⁶⁸ *Urtheilskraft*: це слово, що в Канта позначає пізнавальну спроможність, проміжну між розумом і розсудом (див. розділ II цього твору, «Про типіку чистої практичної спроможності судження»), німецько-український словник Кміцикевича (Чернівці, 1912) пере-

кладає як «розсуд[ок]» — і з погляду етимології це є слушним. Слово *Verstand* годилося б передавати як «розуміння» (так, зокрема, в англійських перекладах — *understanding*, у французькому Барні — *entendement*, тоді як *Urtheilskraft* — *judgement*), що, зрештою, іноді й доводиться неодмінно чинити — як от у випадку зворотів на кшталт *in diesem Verstand(e)*, хоча справа децю ускладнюється через традиційне ототожнення його з лат. *intellectus*.

⁶⁹ В оригіналі — *derselben*, що є очевидною помилкою, тож за прикладом польського, болгарського та інших перекладачів приймаємо кон'єктуру Г.Гартенштайна (заміна *derselben* на *desselben*).

⁷⁰ В оригіналі — *der der Freiheit*, що можна тлумачити також як «поняття свободи», що й зроблено, наприклад, у російському перекладі — ми пішли за версією Галецького, яка видається нам слушною.

⁷¹ Безперечно, Кант хотів сказати саме це, як виказує й попереднє речення. Інакше, як зауважує Галецький, постає питання: для чого ж тоді «Критика чистого розуму»?

⁷² На думку Вілле, слова «для критики» (*zur Kritik*) мають бути вилучені.

⁷³ В оригіналі — *da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntnis...* — маємо тут двозначне формулювання, цю двозначність відбито в перекладі («пізнання чистого розуму»). Хоча, на наш погляд, мається на увазі «пізнавати розум». Рос. «так как все еще имеется чистый разум, познание которого...» — помилка внаслідок неправильного розуміння звороту *es... ist*: він тут означає не «имеється» (*there is*) — це (разом із сполучником *deren*) просто засіб виділення слова (*reine*) *Vernunft*: пор. англ. *it is still pure reason, the knowledge of which ...*

⁷⁴ *Wo* — у російському перекладі механічно передано «где», тоді як англійський, французький подають інше значення — «якщо»; на наш погляд, вони мають більше рації.

⁷⁵ Деякі дослідники пропонували кон'єктуру «(та) їхнє застосування».

⁷⁶ *Irgend ein* «яка-небудь» — як припускає Галецький, цей займенник вкрався до тексту через недогляд (замість артикля *ein*).

⁷⁷ *Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft*. — Міркування щодо слова *Elementarlehre* див. на с. 486 українського видання «Критики чистого розуму» (прим. 25). Висловлене там припущення ми тепер переводимо в ранг твердження, що ж до аргумента на користь обраного тоді за прикладом ряду перекладачів варіанта, то вони могли б бути слушними хіба що стосовно «Трансцендентальної аналітики». Таким чином, прийняте досі в багатьох перекладах на різні мови (серед інших, польську, болгарську, румунську) формулювання «вчення про елементи» не є адекватним — такого виснов-

ку ми дійшли на підставі, зокрема, усних консультацій з германістами («вчення про елементи» по-німецькому мало б бути *Elementenlehre*). Це певною мірою усвідомили й сучасні редактори російських перекладів, які змінюють обговорювану назву («Учение чистого практического разума об элементах») на «Учение чистого практического разума о началах» (у зібранні творів 1994 р. таке виправлення здійснено й для «Критики чистого розуму»). Нема одностайності щодо цього питання серед англійських перекладачів: якщо для першої «Критики» обрано назву «*Transcendental doctrine of elements*», ідентичну з відкинутою тепер нами), то для другої — *Elements of pure practical reason*, де слово *Elements* є двозначне, якщо не знати оригіналу (*Elementenlehre*). Однак іще 1839 р. автор першого перекладу «Критики практичного розуму» на живу мову Ж.Барні дав адекватне формулювання — «*Doctrine élémentaire*», яке ми й використали тепер, віддавши йому перевагу перед іншим варіантом — «Вчення про основи».

⁷⁸ Так, за зразком французького перекладу, ми тлумачимо зворот *unter sich hat* («має під собою», що в англ. відтворено буквально, в рос. — «которому подчинено», теж прийнятний варіант), замінюючи старий порфіріївський спосіб висловлювання на новіший ляйбніцевсько-айлерівський.

⁷⁹ *Pathologisch-affizierten* (англ. *pathologically affected*, фр. *soumis A des affections pathologiques*) — тобто такий, що зазнає впливу фізичних (чуттєвих) об'єктів. За Кантом, суб'єкт афектується тим, до чого він відноситься пасивно (*leidend*), рецептивно (Антропологія, § 7).

⁸⁰ Двозначність оригіналу, збережена й у перекладі. Займенник відноситься вочевидь до «хтось».

⁸¹ Ідеться про вміння (спритність) у вишукуванні засобів для досягнення поставлених цілей — див. нижче (§3, прим. II).

⁸² ...*sich denkt im Falle der Not dereinst schlecht behelfen zu können* — вираз із цікавою двозначністю, він, залежно від логічного наголосу (на *schlecht* чи на *behelfen*), може означати дві протилежні мотивації того самого рішення — не дбати про своє вбезпечення на старість: вважаючи, що в разі нужди чи то все одно буде змога якось собі зарадити, чи то все одно незмога буде зарадити собі як слід. Різні переклади обирають або перший (фр., англ.), або другий (рос. — «ему едва ли удастся извернуться») варіант. Крім того, не виключено, що слово *schlecht* тут ужито в одному з давніших його значень — за Словником братів Грім, «*schlechterdings, durchaus, gänzlich*», тобто не «сяк-так», а «цілком собі зарадити».

⁸³ *Willkür* (лат. *arbitrium*): цей термін Кант часто, як от і в даному випадку, вживає як синонім до *Wille* (воля), і Барні тоді саме так його й перекладає. Чому Кант так чинить — цього, зауважує Р.Інгарден, ми з певністю сказати не можемо. Можливо, припускає

він, Кант вживає його в певному спеціальному значенні, яке подає в своєму словнику Аделунг: «у вужчому значенні Willkür означає спроможність діяти на підставі власних нечітких уявлень, на відміну від вибору (Wahl), який ґрунтується на чітких уявленнях». (У такому разі значення Willkür є близьким до того, котре подається в сучасних словниках як основне — «сваволя», що є значною мірою диктатурою підсвідомості свавільця). Willkür у ширшому значенні, за Аделунгом — це «спроможність чинити за власним вподобанням». Під вільною самоволею (freier Willkür) Кант розуміє волю, вмотивовувану до дій тільки розумом («Критика чистого розуму» 608). Рос. — «произвольного выбора», аналогічно болг. — це, як можна судити на підставі щойно викладеного, не зовсім вдало, хоча ми подекуди перекладаємо як *довільність*, пол. теж по-різному, залежно від контексту. В.Терлецький пропонував «волевияв» — на наш погляд, це неслухно, бо це слово стосується акту, а тут йдеться радше про потенцію.

⁸⁴ В оригіналі — ...zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst. Ми пішли за прикладом Галецького та інших перекладачів, які приймають кон'єктуру Білле — seiner замість ihrer і dieses замість diese, проте, на наш погляд, можна також припускати, що займенники стосуються слів Empfänglichkeit «сприйнятливість» чи Lust oder Unlust «вдоволення або невдоволення».

⁸⁵ Glückseligkeit утворене з двох коренів: Glück «щастя» в ширшому розумінні та Seligkeit «блаженство». Щодо цього поняття див. також «Критика чистого розуму» 805—814/457—461.

⁸⁶ Слово свідомість (Bewußtsein) у цьому творі вживається здебільшого в значенні «усвідомлення».

⁸⁷ В оригіналі — займенник er.

⁸⁸ В оригіналі — слово Gold, мабуть, помилково замість Geld.

⁸⁹ Згадуваний уже автор експертного відгуку В.Терлецький, якого я назагал аж ніяк не звинувачую в некваліфікованості, заявив, що Voraussetzung слід перекладати не як «передумова», а як «припущення». З цією думкою погодитися не можна. Слово Voraussetzung, як можна переконатися з будь-якого словника, має обидва згадані значення, а в даному творі воно вживається, як правило, там, де йдеться саме про постулювання, а не припущення (гіпотезу). Зрештою, подекуди можуть бути суперечки з приводу вибору того чи того значення, але в усіх випадках давати наведений пропонований нам варіант було б грубою помилкою.

⁹⁰ An der Kultur — мабуть, слід розуміти «в культивуванні», як вважає болгарський перекладач.

⁹¹ Coalitionssystem — букв. «коаліційна система». Фр. — systèmes conciliants (примирювальні системи).

⁹² Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit — букв. «принцип [свого] власного щастя (як почуття)».

⁹³ Oberes «вищої» (у сенсі «головнішої») додано Кантом у підручному примірнику.

⁹⁴ Специфічно (spezifisch) — тут: «за родом».

⁹⁵ Наш переклад терміна *das Verlangen* відрізняється від інших: рос. желание, англ. wish, аналогічно фр., пол., болг., — це теж є словникове значення даної лексеми, навіть уживаніше, що, однак, не може бути аргументом на користь вибору саме його для даного конкретного випадку. (Є й ще одне значення, а отже, й потенційний варіант перекладу — «вимога».) На вибір згаданих перекладачів, очевидно, вплинуло те, що в наступному реченні виступає слово *Bedürfnis* «потреба», але в цьому ж таки абзаці бачимо й синоніми *Problem/Aufgabe*, що мають спільний денотат, на що вказує, зокрема, займенник *diese*, і те саме маємо в розгляданому випадку: спільний денотат мають і слова *das Verlangen* та *dieses Bedürfnis*, тому можна й навіть доцільно перекладати їх однаково, дарма що автор ужив дві лексеми, — очевидно, зі стилістичною метою, задля уникнення повтору: повтор не завжди є вадою.

⁹⁶ ...weil es bedürftig ist — букв. «бо вона є потребуєча» (через свою скінченну природу). Рос. «потому что он нуждается в этом» — неточно, не кажучи про помилкове «он» замість «оно» (существо): тут мається на увазі якраз не «в этом», а «вообще». Точніше передає зміст оригіналу англ. because we have wants, щоправда, сумнівним є наступне and these wants (що бачимо й у фр.), тоді як у оригіналі йдеться про одну потребу. На наш погляд, у згадуваній уже в попередній примітці синтагмі *dieses Bedürfnis* «ця потреба» треба робити наголос на означенні *ця*.

⁹⁷ ...was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht Фр. ...et ces besoins concernent la matière de sa faculté de désirer, c'est-à-dire quelque chose se rapportant à un sentiment de plaisir ou de peine qui lui sert de principe subjectif... (і ці потреби стосуються матерії її[істоти.] здатності бажання, тобто чого такого, що відноситься до почуття приємності чи болю, яке слугує їй за суб'єктивний принцип). Англ. ...these wants regard the matter of our desires, that is, something that is relative to a subjective feeling of pleasure or pain, which determines what we need in order to be satisfied with our condition. Болг., пол., рос. — букв.

⁹⁸ Прикметник *desetzmäßig* та похідний від нього іменник *Gesetzmäßigkeit* означають відповідність законові — чи то природному, чи людському. Їх буквально значення — «закономірний» і «закономірність», у деяких випадках ми їх так і перекладаємо, але для контексту цього твору більше пасує «законність». (Один із польських перекладачів, Керський, вживає слова «prawność».)

⁹⁹ Der *Geschicklichkeit* має також значення (відтінок) «спритність», отже, пов'язане з *Klugheit* (див. прим. 143).

¹⁰⁰ Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu tun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Рос. «Ведь эти науки не имеют дела с определением воли; они только указывают на разнообразное [содержание] возможной деятельности, а этого достаточно для того, чтобы вызвать определенное действие; следовательно, эти положения суть такие же теоретические положения, как те, что выражают связь причины с некоторым действием». — Тлумачення вочевидь хибне через неправильне розуміння слова *Lehren* — у даному разі його вжито не в тому значенні, що в попередньому реченні (де в складному слові *Naturlehre* воно означає «вчення»). У цьому можна переконатися при уважному прочитанні тексту: зокрема, *Lehren* далі вочевидь ототожнюються з *Sätze* «положення», тож воно має спільний денотат і з тим самим словом *Sätze* на початку речення, це potwierджує і знайомство зі змістом фрази. Відповідне для даного контексту значення *Lehren* (в однині — *Lehre*) у Словникові братів Грім подається як «eine für bestimmte fälle gegebene belehrung, richtschnur, massregel des verfahrens oder verhaltens (дане для якогось визначених випадків повчання, дороговказ, правило діяння чи поведження)» — загальні іменники в цьому виданні пишуться з малої літери), а ще — «muster (зразок)», «modell, mass» (модель, мір(к)а). Цю саму помилку щодо значення обговорюваної лексеми повторено й у пол. та болг., англ. — двозначно: вжито займенник *they*. Оригінальне компромісне рішення дає Барні. Він теж перекладає *Lehren* його поширенішим словниковим значенням «науки», але, бачачи стилістичну та змістову несумісність його з контекстом, він замість наступного займенника *sie*, що стосується того самого денотата, дає слова *ces proposition* «ці положення»: *il ne s'agit pas, dans ces sciences, de la détermination de la volonté; et ces proposition se bornent à déterminer les conditions particulières de l'action propre à produire un certain effet* «у цих науках не йдеться про визначення (детермінацію) волі, і ці положення (висловлювання) обмежуються тим, що визначають партикулярні умови діяння, здатного випродувати певний результат». Далі, переклад *Handlung* як «деятельности» — неточність, спричинена попередньою помилкою. Натомість додане в квадратних дужках слово, либонь, можна прийняти, так само, як додане нами. Крім того, займенник *welches* у Канта стосується слова *das Mannigfaltige* «розмаїття» (букв. — «Різноманітне», «Розмаїте», субстантивованій прикметник), а не діяння, як можна судити з нашого перекладу, що, однак, на наш погляд є стилістично коректнішим. Не виключено, однак, хоча менш імовірним є розуміння цього займенника як са-

мостійного, що бачимо в рос. (попри сумнівну зі стилістичного погляду «а этого») — у такому разі слід було б читати «чого достатньо (вистачає), щоб...»

¹⁰¹ Докладніше на тему, зазначену в цій примітці, як звертає увагу Ж. Барні, — у «*Kritik der Urteilskraft*». Einleitung. I. Von der Einteilung der Philosophie.

¹⁰² «Вона є (sie ist)» додано Кантом у його підручному примірнику.

¹⁰³ Sicherer — рос. «верными»(певними) — формально теж правильно, але з огляду на подальший текст слід вибрати те значення, на якому зупинилися ми, бо той спосіб, про який ідеться, слід назвати якраз непевним. Англ. safe та фр. sûrs за значенням покривають семантичне поле німецького відповідника.

¹⁰⁴ Цей приклад (чи в усякому разі формулювання) навряд чи можна визнати вдалим. Такий закон не міг би спричинити того, що не стало б жодних депозитів: ідеться не про депозити взагалі, а лише про незасвідчені й незадокументовані — які були такими від початку, базовані на довірі, чи які стали такими внаслідок втрати документів. Практиці складання депозитів з відповідним документальним оформленням, прийнятим для операцій з матеріальними цінностями, це не могло б зашкодити, там заздалегідь відомо, що втрата документа може перешкодити поверненню внесених коштів, і деякий ризик такої втрати завжди існує, що не перешкоджає якомусь помітно відповідній практиці. Якщо ж додати уточнення — **таких** депозитів (тобто неофіційних, що базуються лише на довірі, або ж таких, що стали незасвідченими внаслідок втрати квитанції, розписки), припустивши, що Кант саме це мав на увазі, то й тоді справа виявляється не такою простою. Закон у Кантовому формулюванні має дозвільну форму (аналогічний до спартанської правової норми, яка дозволяла красти — але тільки потайки, злодія карали не за те, що крав, а за те, що попався), а отже, ні до чого не зобов'язує, ба навіть фактично нічого не змінює — бо нечесна людина може діяти так і без цього закону, а чесна не стане так діяти й за наявності цього закону. Щоб надати дії закону тотальності, його слід було б зробити заборонним, тобто заборонити повертати депозити, факт складання яких не можна довести, — лише тоді стануть безглуздими депозити, засновані на довірі (такий депозит перетворився б автоматично на подарунок), але все одно не депозити взагалі. Пор. прим. 181.

¹⁰⁵ В оригіналі — *desselben*, іменник, що його формально можна відносити до слова *Gesetze* «закону», і то навіть з більшою підставою, бо він стоїть до нього значно ближче, проте з огляду на зміст така інтерпретація видається мало ймовірною.

¹⁰⁶ Diese letztere: ми погоджуємося з Галецьким, що це слід розуміти радше не як Glückseligkeit (щастя), а як Begierde zur Glückseligkeit (прагнення до щастя).

¹⁰⁷ В оригіналі — es, якщо йти за буквою, то мало б бути «видавати це». Ми слідом за Галецьким приймаємо кон'єктуру Адікеса — заміну es на sie.

¹⁰⁸ ...die sie gleichfalls auf sich selbst richten — букв. «які, так само скеровують їх на самих себе».

¹⁰⁹ Франц (Франціск) I (1494—1547) — французький король (1515—1547), Карл V (1500—1558) — герцог Бургундії, король Іспанії (Карлос I), імператор Священної Римської Імперії Німецької Нації (1519—1556) — між цими монархами точилася тривала боротьба за італійські володіння, зокрема Мілан (чотири війни, у яких Карл загалом перемігав, п'ята була вже з Францісковим наступником). До історії духовного розвитку людства ці події зробили, окрім згаданого, ще й той внесок, що після поразки французів при Павії 1525 р., де поліг їхній полководець Ла Паліс, виникло поняття «істинна Ла Паліса» (фр. vérité de La Palisse, або lapalissade): в епітафії, яку солдати написали на його могилі, були, серед іншого, такі слова: «за чверть години до своєї смерті він був іще живий».

¹¹⁰ jeder «кожен» — jener «той».

¹¹¹ Freien — вставка Г.Гартенштайна, що впливає з контексту.

¹¹² В оригіналі — es, що формально можна було б відносити до Unbedingt-Praktischen, але за змістом тут радше мається на увазі пізнання (Erkenntnis), тож доцільним є прийняти кон'єктуру Форлендера, який замість es, займенника середнього роду, пропонує форму жіночого роду sie. (Слово Erkenntnis може часом виступати в середньому роді, що й могло спричинити плутанину з займенниками.)

¹¹³ В оригіналі — sein, що, мабуть, є помилкою, ми слідом за іншими перекладачами приймаємо кон'єктуру Гартенштайна — ihr (тобто свободи).

¹¹⁴ З чистих практичних законів.

¹¹⁵ В оригінальних прижиттєвих виданнях — aus dem letzteren «з останнього», що вочевидь є помилкою. Слідом за іншими перекладачами ми приймаємо запропоновану П. Наторпом поправку aus den letzteren — «з останніх», тобто з чистих теоретичних засад.

¹¹⁶ Unterordnung — букв. «підпорядкування, субординація».

¹¹⁷ Третя (див. прим. 4).

¹¹⁸ Себто нічим не зумовленого, до першопричини.

¹¹⁹ І в тезі, і в антитезі.

¹²⁰ Тут із Кантом, людиною без належного досвіду в подібних справах, навряд чи можна погодитися — досить згадати, скажімо, тих чоловіків, які купували одну ніч із Клеопатрою за ціну власного життя.

¹²¹ Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, daß man etwas tun könne, wenn etwa gefordert würde, man solle es tun. — Рос. «Чистая геометрия имеет постулаты в качестве практических положений, которые не содержат в себе ничего, кроме предположения, что нечто можно сделать, если требуется, чтобы это было сделано». Аналогічно англ. (Pure geometry has postulates which are practical propositions, but contain nothing further than the assumption that we can do something if it is required that we should do it). Тим часом неважко помітити, що в такому вигляді фраза не має сенсу й вимагає поправки. Лише Барні дає вірогідну, хоча дещо вільну версію: ...qui ne supposent rien de plus sinon qu'on *peut* faire une chose (які не передбачають (постулюють) нічого понад те, що річ може бути зроблена...). — «Ти можеш, бо ти повинен».

¹²² Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens: тут es sind можна тлумачити також як «є, існують» (there are замість they are). Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens — букв. «правила під проблематичною умовою волі» (або «за проблематичної умови»), так само англ. practical rules under a problematical condition of the will та болг. «...под едно проблематично условие». Рос. «практические правила, подчиненные проблематическому условию воли» — неточність, бо підлегли не правила, а їх застосування. Пор. пояснювальний переклад Барні: ...dont l'application est soumise... (застосування яких підлегли).

¹²³ Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht* — якась дивна синтакса, плутаний порядок слів. Полінішити цю конструкцію можна було б, перенісши останнє als на початок синтагми (а ще краще — зовсім його викинувши), і поставивши кому перед *gedacht*.

¹²⁴ В оригіналі — займенник es, що за змістом, імовірно, відноситься до Grundgesetzes (основного закону), але може означати й «це».

¹²⁵ Sic (hoc) volo, sic jubeo[, sit pro ratione voluntas] (лат.) Так я хочу, так наказую, нехай буде за підставу (аргумент) [моя] воля — Juvenal, Satirae VI, 223.

¹²⁶ Букв. — «звичаєвий закон», але такий переклад викликав би асоціації з терміном «звичаєве право».

¹²⁷ Bewegursache — букв. «причина руху» чи «рушійна причина», калька з лат. causa motiva, або утвореного від неї субстантивованого прикметника motivus «рушій», запозиченого в нашу мову як **мотив**. У «Метафізиці» Бавмгартена (§ 690), щоправда, як відповідник лат. motiva (форма множини) подано Bewegungsgründe (у Айслера та Кірхнера — стягнена форма Beweggrund), проте

Grund за значенням близьке до Ursache й часом може виступати як його синонім (зокрема, в даному разі) — наприклад, Кантове *aus diesem Grunde* може часом перекладатися «з цієї причини». Тож і між термінами *Bewegursache* і *Beweg(ungs)grund*, який теж фігурує в Канта, зокрема й у даному творі, годі знайти відчутні відмінності. Пор. прим. 141.

¹²⁸ В оригінальних прижиттєвих виданнях *dessen*, що, очевидно, є помилкою. Гартенштайн виправляє на *deren*.

¹²⁹ Поправка Гартенштайна — *könnte* замість *konnte*, що виступає в прижиттєвих виданнях і є, очевидно, помилкою.

¹³⁰ В оригіналі — *objektiv Gesetz sein*, букв. «об'єктивно бути законом».

¹³¹ ...und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält: рос. «и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным» — формально теж прийнятний варіант, але за змістом це помилка.

¹³² Гетерономія (*Heteronomie*) — підлеглість зовнішнім законам, зовнішній (чужій, сторонній) владі — на протилежність автономії (самоправлінню, англ. *self-government*), яка в Канта тотожна підпорядкуванню волі моральному закону.

¹³³ П. Натопі пропонує кон'єктуру «свободу».

¹³⁴ *Gesinnung*: науковий редактор та автор експертного відгуку стверджували, що це слово слід перекладати як «переконання» (аналогічно в російському перекладі — «убеждение»). На таку пропозицію ми пристати не змогли. При розгляді її відразу постає питання: загальновизнаним еквівалентом укр. «переконання» є нім. *Überzeugung*, тож із якої рації ми маємо два німецькі терміни передавати одним українським словом? До цього міг би змусити брак відповідного виражального засобу, але в даному разі така прикрість не має місця. Основне значення слова *Gesinnung* Словник братів Грім виражає так: *die art wie jemand gesinnt ist, sowohl im einzelnen falle wie als charaktereigenschaft* — спосіб, у який хтось настроєний (налаштований) — як у одиничному випадку, так і як характерна властивість». Тут відразу можна передбачати можливість децю різного передання цього слова залежно від семантичних відтінків, що йому надають дві зазначені обставини. Для першої («в одиничному випадку»), на наш погляд, доцільно вживати укр. *налаштування*, для другої — «як характерна властивість» — *налаштованість*, хоча перше може покривати семантичне поле другого (але не навпаки). Близьким синонімом до нім. *Gesinnung* є *Einstellung* (*gesinnt* — *eingestellt*), його, на наш погляд, слід передавати як *настанавлення* (рос. *установка*), хоча це не єдине його значення. Серед ілюстративного матеріалу до цього розділу словникової статті згадане монументальне джерело подає дві цитати з моральнофілософських

творів Канта — і то цілком слушно. Ніби тавтологічне формулювання «wie jemand gesinnt ist» вказує на походження слова *Gesinnung* — від дієприкметника *gesinnt*, який може також мати форму *gesonnen*, та дієслова *gesinnen*. Звернімо увагу на такі звороти з даного твору: *Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin...* «якщо максима, відповідно до котрої я маю намір (налаштований) складати свідчення» (с. 50), *wag in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt...* «у своїх практичних приписах не був налаштований так ницо» (с. 129) — тут як синоніми можна поставити *Gesinnung* просто як іншу граматичну форму (бути налаштованим = мати налаштування).

Справді, якщо поглянути на наведене вище словникове визначення, то можна зробити висновок, що одним із синонімів нім. *Gesinnung* («як характерна властивість») у певних контекстах може бути й «переконання», і на сторінках даного твору при бажанні можна знайти місця, де такий переклад не буде принаймні великою помилкою. Але йдеться не про припустимість такого перекладу, а про доцільність і необхідність віддання переваги йому перед обраним нами. Я не чув жодних переконливих роз'яснень, чим погане для обговорюваного випадку *налаштування* (*налаштованість*) — дарма що це слово, специфічно українське, не належить до часто вживаних і для людини, недостатньо обізнаної з нашою мовою, може бути не дуже дохідливим — і чим краще *переконання*. Науковий редактор наводив термін *Gesinnungsethik*, що його, за зразком російської філософської літератури, перекладають як «етика переконань». Ми не маємо змоги вдаватися в розгляд питання щодо цього новочасного терміна в українському та російському науковому слововжитку в межах цього й без того надто розлогого пасажу, зауважимо лише: навіть якщо такий переклад і є слушним, це ще не означає автоматично аргумент у питанні про термін, що його вживає Кант — філософ іншої епохи. Відомо, що одне й те саме слово може набувати відмінного термінологічного значення в різних системах (згадаймо, наприклад, *Dasein* у Канта, Гегеля й Гайдегера). Що ж до даного випадку, то потрібно знати, що, як свідчить зазначене джерело, а також словник Г. Пауля, вживання слова *Gesinnung* у значенні «(політичні, релігійні тощо) настрої, погляди, переконання» набуло поширення щойно після смерті Канта, деє від 40-х рр. XIX ст.

Що Кант був далекий від ототожнення *Gesinnung* з *Überzeugung* (про специфіку кантівського трактування останнього див. «Критика чистого розуму» 848—464—) — про це можна судити вже з такого звороту: *die Überzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung* «переконання в незмінності своєї налаштованості» (с. 137). У будь-якому разі «переконання» як еквівалент *Gesinnung* навіть в окремих місцях цього твору означало б

щонайменше неточність — це зумовлюється ще цілою низкою обставин. — Кантові йдеться насамперед про підставу вчинків. Звернімося ще раз до наведеного уривка про максимум, відповідно до котрої я маю намір (налаштований) скласти свідчення: максима може бути переконанням, але *Gesinnung* — це якраз не переконання (погляд) само по собі, а переконання (чи якийсь інший чинник) як скерованість (разова чи постійна) на відповідне діяння. Мало мати переконання, визнавати правильні приписи — треба ще й мати волю діяти не просто відповідно до них, а будучи налаштованим згідно з ними. Далі, чинниками, що зумовлюють діяння, можуть бути далеко не самі лише переконання, далеко не всяке налаштування можна так назвати. Німецький синонімічний словник Й. А. Ебергарда (ми послуговуємося 14-м виданням 1889 р. — там даються й іншомовні відповідники розглянутих слів, серед них і російські, і для даного слова як еквівалент наведено *мнение; расположение*), пояснюючи значення *Gesinnung* як «підстави для наших вчинків», називає як приклади «любов, гнів, заздрість, ненависть, дружба й т. ін.». Переконання ж — це слово з досить вузьким значенням, що стосується поглядів певного типу. Кант же веде мову і про неморальні, ниці налаштування — у даному разі вживати «переконання» було б цілком недоречним. Тож не випадково жоден інший з відомих нам перекладів, крім російського, не дає слова з подібним значенням (переконання) як еквівалент до обговорюваного німецького, та й у російському воно дано лише в частині випадків — у інших місцях вжито «образ мыслей». Останнє рішення теж сумнівне (у болгарському скрізь вжито дещо інше словосполучення състояние на съзнанието), якщо поглянути, скажімо, на такий кантівський зворот, як *eine solche Gesinnung und Denkungsart* «така налаштованість і такий спосіб мислення», с. 129, див. також попереднє речення. У польському перекладі *Gesinnung* відбите як *usposobienie* та *intencja*, останнє значення «інтенція, за намір» теж покривається семантичним полем *налаштування*, це саме слово (*intention*) виступає також у англійському та французькому, для передання того відтінку, що для нього ми застосовуємо *налаштованість*, вони вживають *disposition* — точний еквівалент згаданого рос. *расположение*. Гадаю, сказаного тут вистачить, аби показати, що я не міг знайти серйозних підстав піти за думкою шановних фахівців.

¹³⁵ П. Наторп пропонує кон'єктуру: замість *ihr* «їй» — *ihnen* «їм», тобто правилам.

¹³⁶ В оригіналі — займенник *welches*, що його формально слід було б тлумачити «який», відносячи до слова *eines Gesetzes* (закону), що й бачимо в рос. «который ограничивает материю», але це є помилка, і ми, так само як Галецький, приймаємо кон'єктуру Форлендера — *welche*.

¹³⁷ Слово, взяте в квадратні дужки, потрібно додати, якщо погодитися з вірогідною кон'єктурою, що її запропонував П. Наторі: voraussetzen замість vorauszusetzen.

¹³⁸ Diese: формально цей займенник слід було б відносити до meine eigene Glückseligkeit (моє власне щастя), проте з огляду на зміст таке рішення є сумнівним. Російський переклад фактично не відходить від букви оригіналу: «Если я счастье признаю за каждым». Інші перекладачі роблять кон'єктури: англ. This (rule), if I attribute it to everyone, у фр. — si j'attribue à chacun le même désir... le bonheur ne peut être une loi pratique *objective*, que si... «якщо я приписую кожному те саме бажання... щастя може бути об'єктивним практичним законом тільки якщо...»

¹³⁹ Dieses — займенник, що має відноситися до слів anderer Glückseligkeit zu befördern «сприяти щастю інших», або ж, що за змістом означало б загалом те саме, до слова Gesetz «закон». Вірогідною, одначе, є кон'єктура, запропонована Форлендером — diese, тобто Glückseligkeit «щастя» (ще раніше так переклав і Барні), тоді переклад мав би звучати «що воно є...»

¹⁴⁰ ... ein Objekt für jedes seine Willkür: англ. an object of everyone's choice, фр. — un objet de désir «об'єкт (предмет) бажання».

¹⁴¹ Triebfeder (в англійському перекладі — двояко: ближче до буквального значення німецького слова: spring, або ж motive, у фр. mobile, пол. pobudka, рос. побудительная причина, болг. мотив, тоді як Bewegursache передається подбудителна причина) — за значенням справді близьке до Motiv, і не дивина — вагання у виборі термінів для розрізнення Bewegursache і Triebfeder. У «Метафізиці» Бавмгартена останнє вживається (у формі множини — Triebfedern) як еквівалент лат. elateres animi (Triebfedern des Gemüths — § 669), різновидами яких є стимули та мотиви (§ 690), stimuli (§ 677) також перекладено як sinnliche Triebfedern «чуттєві спонуки». Кантове визначення цього терміна див. на початку третього розділу (с. 81).

¹⁴² В оригіналі — займенник sie. У рос. — оно (противоречие), аналогічно — болг. той (конфликт) та фр. cette contradiction — це вимагає, одначе, кон'єктури — заміни sie на займенник чоловічого роду. Вірогіднішим видається припущення Галецького (хоча за змістом істотних розходжень між цими варіантами фактично немає), що Кант мав на увазі das (Prinzip) der eigenen Glückseligkeit принцип власного щастя, помилково (як то в нього не раз трапляється) вживши займенник не середнього роду (Prinzip), а жіночого, як у слові Glückseligkeit «щастя».

¹⁴³ Die Klugheit: на думку В. Терлецького, слід перекладати «розважливість». Це відповідає російському перекладові — «благоразумие» (хоча подекуди там вживається «ум» та похідні), а також болгарському (те саме слово, «благоразумие»), це може підходити для

окремих випадків вживання обговорюваного слова — як от для даного випадку (хоча в рос. тут якраз це передано інакше: «что поступил умно»), — але назагал це не узгоджується з кантівським трактуванням даного поняття як уміння людини досягати своїх особистих цілей. Ось, наприклад, як Кант характеризує його в своїй примітці § 882 Бавмгарренової «Метафізики»: *Geschiklichkeit ist das Vermögen der Vernunft in ansehung der Mittel zu beliebigen Zwecken, Klugheit in Ansehung der Summe aller subiectiven Zwecke*. «Вміння (*Geschiklichkeit*) — спроможність розуму стосовно засобів для будь-яких (чи радше в давнішому значенні — «улюблених») цілей, кмітливість (*Klugheit*) — стосовно суми всіх суб'єктивних цілей. (Цитується за електронною версією з Інтернету, див. також: «Рефлексії...» прим. 25.) У Вступі до «Критики спроможності судження» Кант окреслює *Klugheit* як «уміння (*Geschiklichkeit*) мати вплив на людей та їх волю» — для досягнення своїх особистих цілей. Йому відповідає радше пол. *roztropność*, що вживає Галецький, бо розважливість асоціюється радше з утриманням, униканням, убезпеченням, а не з активною діяльністю для досягання цілей. Ми перекладаємо назагал *die Klugheit* як «кмітливість» (сюди примикають ще такі значення, як «тямущість», «метикуватість» тощо), — пор.: *ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert... я — кмітлива людина, бо збавитив свою касу* (с. 43).

¹⁴⁴ ...ob du gleich, wenn jemand bloß auf eigene Vorteile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maßregeln nicht das mindeste einzuwenden hättest. У нашому розумінні — двозначність: чи то, приймаючи таку позицію, (логічно) не міг би нічого заперечити, чи то не мав нічого проти такої позиції.

¹⁴⁵ ...was man empfiehlt — Гартенштайн і Кербах вбачали тут неадаптованість, пропонуючи кон'єктуру *was man empfindet*, з ними погодилися, зокрема, польські перекладачі. Наторп вважав, що ніякої помилки тут немає — це можна зрозуміти з наступного абзаца, де виступають слова «радить». На наш погляд, речення в оригінальній версії можна пояснити навіть із вузького контексту. Що правило може стосуватися лише того, що в ньому рекомендують — це, либонь, істина Ла Паліса (див. прим. 109), але, можливо, Кант хотів сказати: зазначене неуніверсальне правило обмежене певним емпіричним матеріалом; з більшою вірогідністю тут можна вбачати те, що мав на увазі Наторп: таке правило лише рекомендує, а не приписує категорично — з огляду на той таки емпіричний свій характер, будучи залежним від оцінки кожного. Натомість кон'єктури вочевидь потребує інше його місце: *weil hier ein Objekt der Willkür der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen muß* — чи то «кладається», «покладено», чи то «мусить (має) кластися»: академічне видання під редакцією П. Наторпа дає другий варіант — *pißla gelegt* додано werden.

¹⁴⁶ В оригіналі «*Verschiedenheit des Urteils*» (в однині): можна розуміти: версій судження щодо того, чого стосується правило — не універсальне, а емпіричне, оперте на досвіді, який у різних людей може бути неоднаковим.

¹⁴⁷ ...*darauf gestimmte*: *darauf* (на це) — тобто на згадану вище вигоду, користь. У 6-му виданні замість *gestimmte* — *bestimmte*.

¹⁴⁸ *Weltklugheit* — див. «Рефлексії...» № 70 та прим. 25.

¹⁴⁹ В оригіналі — займенник *er* «він».

¹⁵⁰ У 2-му виданні — «хоче робити».

¹⁵¹ Щастя того, кого карають.

¹⁵² В оригіналі — *mit ihr*.

¹⁵³ Волю, що діє як механізм, жорстко детерміновано, на противагу вільній волі.

¹⁵⁴ *Seelenunruhe*, у 2-му та наступних виданнях — *Seelenruhe* «душевний спокій», що, слід гадати, є помилкою.

¹⁵⁵ *Bisherigen*: за змістом тексту можна судити, що Кант мав на увазі «розглянутими перед цим».

¹⁵⁶ Рос. «как такие, которые действительно исчерпывают...» — це загалом відповідає оригіналу, аналогічно і в інших перекладачів, але ми віддали перевагу дещо скорегованому формулюванню, запозиченому в Барні, що, зрештою, істотно не впливає на зміст.

¹⁵⁷ Дужки додано П. Наторпом. Виділення слів у цьому реченні зроблено нами за прикладом Барні. Нагадаємо, що «принцип» (*das Prinzip*) і «засада» (*der Grundsatz*) — термінологічні синоніми.

¹⁵⁸ Наторп і Форлендер пропонують поставити «формального» після «викладеного зараз» — на наш погляд, цього робити не варто, у крайньому разі слово можна повторити, але не переносити.

¹⁵⁹ Мішель Монтень (1533—1592) у своїх відомих «*Essais*» стверджував, що моральні поняття — суто конвенційні й даються вихованням, яке в нього означає не тільки й навіть не стільки діяльність педагогів, а й, що найголовніше, — вплив природного та суспільного середовища. На противагу енциклопедичному вихованню Рабле Монтень висуває навчання як мистецтво жити: освіту потрібно здобувати «у великій книзі світу», у реальному життєвому досвіді, з подорожей, спілкування, спостережень — у такий спосіб формуються й моральні переконання.

¹⁶⁰ Мандевіль (*Mandeville*) Бернард де (1670—1733) — англійський літератор та філософ нідерландського походження. Головна книга — сатирична «Байка про бджіл» («*The fable of the bees or private vices made public benefits*», 1714), постала на базі ранішого твору *Grumbling Hive* (1705), у другому виданні (1723) поширена двома есе — «*On Charity and Charity-Schools*» and «*Search into the Nature of Society*». Наголошував на егоїстичній природі людини, мораль — утилітаристична. Пороки окремих людей — наприклад, жадібність, марнотратство, заздрість, пиха — сприяють благо-

денству суспільства, стимулюючи виробництво («Thus every Part was full of Vice/Yet the whole Mass a Paradise»). Проте для організації функціонування суспільства потрібне втручання мудрої влади (the dextrous Management of a skilled Politician). Для керівництва суспільством політики використовують моральні поняття, які насправді є вигадкою, обманом.

¹⁶¹ Гачісон (Hutcheson, Francis, 1694—1746) — шотландський філософ, близький до Шефтсбері, представник т. зв. морального інтуїтивізму, мав значний вплив на британську моральну філософію XVIII—XIX ст. У творах *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virue* (1725), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1728) та *A System of Moral Philosophy* (1755, наступного року перекладена на німецьку мову Г. Є. Лесін'ом) висунув поняття морального (по)чуття (moral sense), завдяки якому людина оцінює етичну вартість вчинків та спонукується до них, сформулював також принцип найбільшого щастя (the greatest happiness principle).

¹⁶² За Х. А. Крузієм (див. «Рефлексії...», прим. 79 — рік народження там слід виправити з 1715 на 1712), моральність полягає у виконанні божої волі.

¹⁶³ Додаток Є. Галецького.

¹⁶⁴ Der Sittenlehre und der Pflicht: рос. версія «в учении о нравственности и долге» — справді, з огляду на контекст можна підозрювати тут стилістико-синтаксичний паралелізм зі словами «в учении о счастье», але в такому разі слід було обумовити підозрювану стилістичну некоректність і відповідну кон'єктуру. Пор. фр. *une doctrine du bonheur... de la morale et du devoir*, англ. *may serve for the Epicurean principle of the happiness theory, but not for the pure rational principle of morality and duty*.

¹⁶⁵ Див. прим. 12.

¹⁶⁶ Bewußtsein — це слово тут, як і в низці інших місць, вжито, зрозуміло, в значенні «усвідомлення».

¹⁶⁷ У іншому місці — у книзі «Основи метафізики моральності» (розд. III).

¹⁶⁸ В оригіналі — praktischen «практичного». Ми перекладаємо згідно з поправкою Гріло й Кербаса, що стала фактично загально-визнаною.

¹⁶⁹ Diese — може відноситися й до Vernunft розум: англ. *this reason*, пол. *spekulatywny rozum* tyle jednak doskonał, болг. «тъй» (спекулятивний розум), але й у такому разі мається на увазі «у тій аналітиці».

¹⁷⁰ Синтетичні судження, розширювальні — див. «Критика чистого розуму»

¹⁷¹ Інтелігібельний, в оригіналі — Verstandeswelt, букв. «розсудовий світ». Слово *Sinnenwelt* «чуттєвий світ» у цьому й наступному

реченні можна було б перекладати як «сенсигельний світ» для уви-
разнення парної природи цих понять.

¹⁷² Англ. *from the point of view of reason*.

¹⁷³ Фр. *lois qui... sont de l'hétéronomie pour la raison* — це можна
перекласти «законам, які... становлять гетеронімію для розуму» —
пор. наступне речення.

¹⁷⁴ В оригіналі — *Gegenbild*, що можна розуміти й як «копія,
відображення», «образ, гармонійно поєднаний з іншим».

¹⁷⁵ ...*die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger
Wesen, zu erteilen*: у такому формулюванні спонукає до перекладу
«...форми чуттєвого світу...», але такий порядок слів — це вочевидь
стилістичний *oprix*, і Форлендер робить перестановку ...*der
Sinnenwelt die Form...*, що однозначно перекладається так, як дано
в нашому тексті. Але все одно це місце залишається досить темним.
Наторп відзначає: незрозуміло, чи йдеться про те, щоб надати
чуттєвому світові форми інтелегібельного світу, чи просто про на-
дання цілісної форми. Галецький: лишається невизначеним, чи —
що, без сумніву, Кант мав на думці — допіру та форма робить
чуттєвий світ відносною цілістю, а чи він сам собою становить та-
ку цілість.

¹⁷⁶ В оригіналі — *die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst*,
букв. «найзвичайніша увага до ([звернута] на) самого себе». Ми
йдемо за болг., рос. Пол., англ. передають буквально. У фр. — *la
plus légère réflexion sur soi-même* «найповерховіша (букв. — «най-
легша») рефлексія над самим собою (роздум про себе самого)» —
теж правомірний варіант.

¹⁷⁷ *Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur
Wahrhaftigkeit nötigen*. *Es* — займенник середнього роду, має відно-
ситися до *Naturgesetz* «закон природи», але це вочевидь є
стилістична похибка: мало б бути *sie* — «вона», тобто максима (*die
Maxime*).

¹⁷⁸ *Aussagen* є синонімом до свідчення (*Zeugnis*), фр. *déposition*,
англ. *statements*, але означає насамперед «висловлювання», і до да-
ного контексту це значення цілком пасує.

¹⁷⁹ *Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien
Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich
frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze
derselben erhalte*. — Тобто коли я роздумую, якою має бути макси-
ма стосовно зазначеної проблеми, то я відразу вирішую для себе це
питання, запитавши себе, як сформулювати її (з позитивною чи не-
гативною відповіддю), щоб вона, маючи статус закону, слугувала
збереженню, підтриманню при житті якоїсь природи (а не її руй-
нації, знищенню). — За її законом (*nach einem Gesetze derselben*)
— тобто законом, побудованим на ній (максимі) — своєрідна
стилістична некоректність, бо займенник *derselben* формально

відноситься радше до «природа», а не «максима», хоча, з другого боку, закон обговорюваної максими (тобто базований на ній) за умовою і є закон цієї природи (закон, якому вона підлегла). Пор. ще англ. ...what it should be, in order that a system, of which it is the law, should maintain itself.

¹⁸⁰ І тут не можна погодитися: для Канта загальне право на самогубство = тотальне самогубство, але таке ототожнення не є слушним: ПРАВО (дозвіл) на самогубство (і zarazом на протилежний вибір) ще далеко не означає, що всі стануть кінчати життя самогубством, це не є однозначне веління. Таке право лише дещо полегшить відповідний вибір тим, хто має до цього приводи, збільшивши якоюсь мірою кількість самогубств, але навряд чи призведе до загибелі всього людства. — Пор. основне питання філософії в Камю.

¹⁸¹ В оригіналі — *Beziehung desselben*, що мало б означати «відношення її (волі)». Наторп вилучає *desselben* як поставлене помилково. Можна припускати й інші можливі варіанти виправлення.

¹⁸² ...so daß die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann; рос. «так что причинность этой воли имеет свое определяющее основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому названа также чистым практическим разумом». — Науковий редактор під впливом цього перекладу теж пропонував передавати синтаксму *in reinem Vernunftvermögen* аналогічним чином — «у спроможності чистого розуму». Ми не погодилися, насамперед через те, що цього не дозволяє німецька граматика. Інші переклади вільні від цієї помилки — напр., болг. «в чистата способност на разума, която...», англ. *in the pure faculty of reason, which...*, але є ще одна проблема: виходить, що «спроможність розуму (тобто одна з його рис, властивостей)... может быть названа разумом». Формально це відповідає оригіналові, але за змістом тут помилка, якої уник лише Ж. Барні: «*dans la raison pure, qu'on peut appeler... la raison pure pratique* — у чистому розумі, який можна звати... чистим практичним розумом». Хибною була б і версія «у чистій спроможності розуму, який...», бо складне слово *Vernunftvermögen* «розумова спроможність», як правильно здогадався Барні, означає тут фактично те саме, що й просто *Vernunft* «розум»; ідеться аж ніяк не про рису, властивість розуму, а про тип розуму або, що по суті те саме, про одну з якостей, іпостасей, у яких виступає дана пізнавальна спроможність — розум.

¹⁸³ Так в оригіналі (*bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes*).

¹⁸⁴ Синтетично — див. прим. 170.

¹⁸⁵ В оригіналі — *praktischen* (практичного). Кон'єктуру вперше зробив Барні, обумовивши її в примітці, а згодом, очевидно, незалежно від нього, й інші дослідники (Гріло, Кербах). Пор. прим. 168.

¹⁸⁶ Так у тексті оригіналу. Подібну персоніфікацію можна знайти і в інших місцях Кантових творів.

¹⁸⁷ В оригіналі — займенник *sie*, що формально з більшою підставою можна відносити до *reine Vernunft* (чистий розум).

¹⁸⁸ *Die Exposition*: цей термін в українському виданні «Критики чистого розуму» ми передавали як «виклад», проте нині вважаємо за доцільне подавати цей латинізм, за прикладом оригіналу, у незмінній формі. Кантівську характеристику його див. на с. 38/58, 40/59 згаданого видання.

¹⁸⁹ *Rechtfertigung* — букв. «виправданням».

¹⁹⁰ *Sie* — не піддається однозначній інтерпретації.

¹⁹¹ В оригіналі — *durch alle* «всією (всіма)», ми перекладаємо згідно з кон'єктурою Адікеса (*durch keine*).

¹⁹² *Widersinnisches*: деякі перекладачі, зокрема Галецький, вважають, що це слово тут слід розуміти як «несподіване».

¹⁹³ «Не може» або «не міг» — кон'єктура П. Наторпа.

¹⁹⁴ *Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit als einer Causalität der reinen Vernunft aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war...* — У рос. «Этот вид доверенности морального закона, поскольку сам он устанавливается в качестве принципа дедукции свободы как причинности чистого разума и поскольку теоретический разум был вынужден *признать* по крайней мере возможность свободы...» — спотворення змісту оригіналу через те, що багатозначне слово *da* двічі перекладено однаково. Насправді ж його, як показує аналіз тексту, вжито тут у різному сенсі, що й відбито в усіх інших відомих нам перекладах.

¹⁹⁵ Слово *überschwenglich*, що можна перекласти як «надмірний» (ще — «екзальтований»), водночас означає те саме, що *transscendent* «трансцендентний» (англ., фр., болг. так і перекладають), ми надалі приймаємо за еквівалент для нього прикметник «поза межний» (загалом те саме, що «потоїбічний», але ближче до німецького слова за внутрішньою формою).

¹⁹⁶ Кон'єктура Гартенштайна, в оригіналі — *wirkende Ursachen* (форма множини).

¹⁹⁷ *Spontaneität*: тут — «самодіяльності».

¹⁹⁸ *Sie*: в рос. перекладі цей займенник розшифровано як «спекулятивний розум», і на те є формальні підстави, на думку ж Барні, тут йдеться про практичний розум, що видається нам більш слушним — це потверджує, зокрема, наступне речення («він, як практичний розум»).

¹⁹⁹ Causa noumenon (лат.) — причина [зі сфери] ноуменів, інтелігібельна.

²⁰⁰ Welche: рос. — «которое» (за змістом — «существо») — це помилка, насамперед граматична, інші переклади (за винятком англійського, де відсутність роду зумовлює двозначність which) вживають відповідні займенники згідно з формою оригіналу, які за родом відносяться до: Causalität (причиновість).

²⁰¹ Тобто відповідний процес мислення.

²⁰² В оригіналі — des letzteren, перекладаємо згідно з кон'ектурою Гартенштайна, який виправив des на der.

²⁰³ В оригіналі форма множини machten — очевидно, це помилка.

²⁰⁴ В оригіналі — займенник derselben, який може стосуватись і der Rechte (прав), що, зрештою, істотно не впливає на зміст.

²⁰⁵ В оригіналі des Verschiedenen — букв. «Різного».

²⁰⁶ Маємо тут свідчення того, що Кант не проводив чіткої різниці між термінами Verbindung, передаваним нами як «сполучення», і Verknüpfung «пов'язання» (хіба що перше виступає як родове поняття щодо другого — малоймовірно). Це вони передають значення широко вживаного в наш час і рідко спотиканого в Канта слова Zusammenhang «зв'язок» — що ми часом теж відбиваємо в перекладі.

²⁰⁷ Додаток Галецького.

²⁰⁸ Sie — додано П. Наторпом.

²⁰⁹ ...das will ich jeden selbst beurteilen lassen — кон'ектура П. Наторпа, в оригіналі — das will jeden selbst beurteilen lassen.

²¹⁰ ...von dem sie auf Objekte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden: рос. версія «откуда они и могут быть соотнесены с объектами...» нам видається хоча й не за безсумнівно хибну, проте за маловірогідну.

²¹¹ Так у оригіналі (welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntnis des Gegenstandes, als Noumenon unmöglich macht).

²¹² Die: інші перекладачі, за винятком англійського, замість цього займенника ставлять слово зі значенням «застосування». Це, очевидно, слушно, хоча формально займенник відноситься до Erkenntnis «пізнання».

²¹³ ...gänzlich verwehrt wird — в оригіналі ці слова стоять після дужок. Ми вдалися до такої трансформації, як і інші перекладачі, за винятком російського, вважаючи, що саме так адекватно передається думка Канта.

²¹⁴ Це довге речення вочевидь вимагає численних поправок — про деякі була мова в попередніх примітках, деякі зроблено в тексті перекладу без обумовлення. Щодо кінцевої його частини (...indessen, daß doch immer die objektive Realität des Begriffs

bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntnis bewirken zu können) зазначимо: на наш погляд, тут, імовірно, потрібно замінити daß на da, до слів gebraucht werden kann слід вказати додаток (додано нами в квадратних дужках, рос. переклад — «однако объективная реальность понятия всегда остается и может быть применена и к noumenen»), дещо дивним для нас є прийменник von перед словом Noumenen — можна розуміти так, що noumeni фігурують як суб'єкт дії. Можливо, замість von мало бути vor (яке, зокрема, могло означати й те саме, що für). Стилистично хибною, на наш погляд, є й частина тексту після останньої коми. Це речення (все, а не лише наведена тут частина) посідає перше місце за стилістичною некоректністю.

²¹⁵ Фр. додає тут «як noumenen», пол. — «самого по собі».

²¹⁶ Um, у I виданні — und «і».

²¹⁷ В оригіналі — seiner. Ми пішли за роз'ясненням Форлендера (мається на увазі вільна воля), хоча займенник може відноситися й до слова Begriff «поняття». Російська версія «своей реальности», «свою объективную реальность» є мало вірогідною з огляду на контекст (зокрема, на попереднє речення) і помилкова граматично — потрібна була б кон'єктура (зміна роду займенника).

²¹⁸ causa noumenon (лат.) — інтелегібельна причина, нечуттєве споглядання відношення підстави до висліду, поняття, додатне не для пізнання предметів, а тільки для визначення в них причиновості взагалі, у самому лише практичному відношенні (прим. В. Ф. Асмуса).

²¹⁹ Nach — додано Г.Гартенштайном.

²²⁰ Wollte: П. Натопі запропонував кон'єктуру «sollte».

²²¹ Bestimmter theoretischer — кон'єктура П. Натопі, в оригіналі — theoretischer bestimmter, дещо химерний порядок слів. Заслугує на увагу й рос. версія «теоретически определенное», але це означає кон'єктуру theoretisch замість theoretischer.

²²² Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann... — Більшість перекладачів сприйняли ці слова помилково: англ. for intuition can only be sensible, рос. «так как созерцание всегда может быть только чувственным», подібно в пол., болг. Тільки французький дає правильне, на наш погляд, хоча й дещо вільне тлумачення: ...qui ne soit pas sensible «яке не було б чутєвим». — Справді, як же бути з інтелектуальним спогляданням?

²²³ В оригіналі — «практичному», так і нині в деяких виданнях, інші, ж (починаючи від Ж. Барні, який обумовлює це в примітці) дають таку кон'єктуру.

²²⁴ In concreto (лат.) — конкретно.

²²⁵ В оригіналі — очевидний пропуск: неозначений займенник *man* без однієї з двох однорідних синтагм (присудків), що мала відноситися до нього. Кон'єктуру-реставрацію зробив Гартенштайн.

²²⁶ Кон'єктура П. Наторпа та ін. Барні такої не зробив — очевидно, він гадав, що тут мається на увазі: «під *поняттям* [що належить до] практичного розуму, я розумію *уявлення...*» — цієї версії теж не можна однозначно виключати.

²²⁷ Тобто в сенсі «результату», «продукту», «ефекту».

²²⁸ *Dadurch*: рос. «через которое» (тобто відошення), так само болг. («чрез което») — теж вірогідний варіант.

²²⁹ *Vom Guten und Bösen* — букв. «Доброго й Злого»: у німецькій мові етичні поняття «добро» й «зло» передаються насамперед субстантивованими прикметниками *das Gute* — Добре й *das Böse* — Погане (Зле), у низці випадків ми мусимо так і перекладати (в цих німецьких словах залежно від контексту можна спостерігати семантичні модифікації в бік субстантивності чи ад'єктивності), а російський переклад майже в усіх випадках подає прикметникову версію. Крім того, поняття добра передається іменником *das Gut*, хоча він позначає головнo добро матеріальне. Див. ще прим. 238.

²³⁰ На думку російського перекладача, ідеться про добро.

²³¹ *Subjekte* — кон'єктура П. Наторпа, в оригіналі — *Objekte* («об'єктами»).

²³² *gleichwohl aber* — дещо незрозумілі в цьому контексті слова, на це звертає увагу, зокрема, Галецький.

²³³ *Ihren* — Галецький доводить, що цей займенник відноситься до *Vernunft* «розум», а не до *Mittel* «засоби», як вважають інші перекладачі, проте однозначне рішення тут, либонь, неможливе.

²³⁴ ...*Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten* англ. ...*being merely a means* — будучи лише засобами, подібно фр., болг. (максими, които от горното понятие за добро биха следвали само като средства) — менш імовірний варіант з огляду на попередній текст. Рос. — двозначно: «максими, которые следовали из вышеуказанного понятия добра только как средства»: останнє слово — род. відм. однини чи наз. множини? Однозначно дотримується тієї версії, що й ми, лише Галецький: ...*dobra tożmianego jedynie jako środek*.

²³⁵ *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali* (лат.) — нічого не жадаємо, окрім як з огляду на добро, нічого не уникаємо, окрім як з огляду на зло.

²³⁶ *Bonum* — добро, благо, *malum* — зло, лихо (лат.).

²³⁷ Німецькі слова *das Gute* і *das Wohl* передаємо, аналогічно як у російському перекладі, «добро» (часом Добре) і «благо». Відмінності у вживанні цих двох термінів у нашій мові не такі чіткі, як у німецькій. Вираз *das höchste Gut*, що в рос. перекладі пере-

дається як «высшее благо» згідно з усталеним слововжитком, передаємо зі згоди наукового редактора «найвище добро». Різницю між *das Böse* і *das Übel* (*Weh*) виражаємо словами зло (Зле, Погане) і лихо (горе).

²³⁸ Виділення курсивом двох слів цього речення зроблено перекладачем — ідеться про об'єктивну і суб'єктивну оцінку.

²³⁹ В оригіналі — *sie*, що вочевидь є помилкою. Перекладаємо за прикладом інших згідно з поправкою Гартенштайна (*ihn*).

²⁴⁰ В оригіналі — *des letzteren*, що мало б стосуватися слів *gut* oder *böse* (добре або зло). На думку Форлендера, саме так і належить розуміти це місце, але більшість дослідників висловлюють поважні сумніви щодо такого трактування, тож Наторп і Нольте виправляють на *der letzteren*, що позначає *Beurteilung* «судження». Така версія й нам бачиться значно вірогіднішою з погляду як формальних, так і змістових обставин, тож перекладаємо згідно з нею.

²⁴¹ В оригіналі — *es*, добро й зло, слушною видається поправка Гартенштайна — *er*, тобто поняття.

²⁴² *Umsonst* (*gratis*): *gratis* (лат.) — даремно, дурно.

²⁴³ *Der Probirstein* — питомий німецький еквівалент грецизму *критерій*.

²⁴⁴ *Veranlassenden Grund* — букв. «спонукальна підстава».

²⁴⁵ *Im moralischen Gefühle* — кон'єктура Ж. Барні та (мабуть, незалежно від нього) П. Наторпа, Г. Гартенштайна. В оригіналі — *im moralischen Gesetze* «у моральному законі».

²⁴⁶ Рос. волі — очевидно, помилка, хоча формально займенник відноситься скоріше до цього слова, бо воно стоїть ближче до нього.

²⁴⁷ *Welches* може позначати як «почуття» (тим більше — з формального погляду), так і *Verhalten* «відношення». На думку Галецького, слід, очевидно, обрати другий варіант.

²⁴⁸ В англ. перекладі *найвище добро* передається лат. *summum bonum* — слушне нагадування про схоластичну традицію, з якої виводиться це поняття.

²⁴⁹ *Modi* (лат.) — модуси, відміни.

²⁵⁰ *Derselben* може означати також «їх» — і це теж є вірогідний варіант, він фігурує лише в болг.

²⁵¹ Науковий редактор обстоював варіант, ідентичний з російським перекладом — «до способу дій» («к образу действий»), нам видався точнішим варіант болг. (към поведението) та пол. (*postępowanie*).

²⁵² Під одну (*unter ein*) — *ein* тут, на наш погляд, слід розуміти не як артикль, а як числівник (ці форми омонімічні, так само як і у фр. та болг. мовах), так вважає принаймні Ебот: англ. *under one consciousness*, не зовсім зрозумілим є також, до чого стосується а *priori* — деякі відносять його до «свідомість» (болг. «под

едно априорно съзнание»), інші, крім рос. — двозначно, як і в оригіналі.

²⁵³ ...які творять наступну таблицю — (додаток Ж. Барні).

²⁵⁴ *Sinnlich unbedingt* — тобто не зумовлені чуттєвістю.

²⁵⁵ В оригіналі — *Subjectiv* (у попередньому рядку — *Objectiv*). Ми додали закінчення -е. У рос. цього не зроблено й перекладено буквально — «Суб'єктивно», «Об'єктивно», так само й у пол.

²⁵⁶ *Praeceptivae* (лат.) — приписувальні.

²⁵⁷ *Prohibitivae* (лат.) — заборонні.

²⁵⁸ *Exceptivae* (лат.) — виняткові.

²⁵⁹ На думку Галецького, це місце слід тлумачити так: «отже, [це зіставлення (так Галецький перекладає нім. *Tafel*, що всі інші передають його буквальноним значенням «таблиця»)] відноситься до категорій її [(тобто свободи)] можливості в природі».

²⁶⁰ Додаток запозичено з перекладу Соколова—Іткіна, («[затем переходить] к предписаниям»). Подібно в Барні.

²⁶¹ Додаток Барні, подібно — в перекладі Соколова — Іткіна.

²⁶² *In abstracto* (лат.) — абстрактно. Дужки — як і в оригіналі.

²⁶³ *In concreto* (лат.) — конкретно.

²⁶⁴ ...*alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig, sein können*. Рос. «причем все встречающиеся случаи могут относиться к возможным поступкам только эмпирически, т. е. к опыту и природе» — варто процитувати й слова, що йдуть далі: «кажется нелепым», проте це скопіював і Торбов. Натомість Ж. Барні дещо поправляє оригінал: «... *sont empiriques, c'est-à-dire ne peuvent appartenir q'à l'expérience de la nature*» — є емпіричні, тобто можуть належати лише до досвіду природи (природного досвіду). Ще одну дещо вільну інтерпретацію дає англ.: *all instances that can occur of possible actions can only be empirical, that is, belong to the experience of physical nature*. Слова *Fälle zu möglichen Handlungen* можна розуміти й як «нагоди для можливих вчинків».

²⁶⁵ ...*da er immer so fern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte*. Рос. «поскольку он всегда подпадает только под закон природы, допускает применение к себе закона свободы» — нонсенс, аналогічний до наведеного щойно випадку, і знову повторений у перекладі Ц. Торбова — з тією відміною, що там стоїть пропущене в російській (і в наведеній нижче французькій) версії **все пак** «все ж таки». Це місце, щоправда, належить до важчих для зрозуміння, але інші переклади передають його правильно, причому Ж. Барні знову ж таки дещо модифікує оригінал у бік надання тексту більшої прозорості: «*devant toujours être soumis, comme événement du monde sensible, à la loi de la nature, permettre qu'on lui applique une loi de la liberté*» — мусячи завжди бути підлеглий, як подія чуттєвого світу, закону при-

роди, дозволяє, щоб до нього застосовували закон свободи»; з розширювальної інтерпретації Барні Кантового *so fern*, хибне тлумачення якого стало фатальним для російської та болгарської версій, ми скористалися, ввівши її в свій текст як пояснювальний додаток.

²⁶⁶ Des sittlich Guten букв. «звичаєво Доброго».

²⁶⁷ Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen praktischen Gesetze nicht um die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft nach dem Gesetze der Causalität... «Вона» (die) — очевидно, die Möglichkeit (можливість), іменник, що охоплює синтаксичну групу, до якої входять ще троє слів, яких формально може стосуватися даний займенник: der Handlung вчинку, einer Begebenheit події, Sinnenwelt чуттєвий світ, і таким чином охоплює всіх їх. Однак можна підозрювати, що замість die мало бути dies «це», подібно як замість nicht — nichts. Рос. «эта возможность имеет отношение к суждению о теоретическом применении разума по закону причинности» — як і в попередніх випадках, механічний набір слів, поставлений внаслідок браку розуміння оригіналу, і знову болгарський перекладач копіює російську версію, попри свій широкий доступ до інших перекладів, тільки вживши замість слова суждение дещо точніший відповідник нім. Beurtheilung — преценка. Дещо кращими є англійська та польська версії, які певною мірою трансформують оригінал: This is a matter that belongs to the decision of reason in its theoretic use according to the law of causality, пол. Orzekanie o niej... należy do sądu, jaki ma wydać rozum w użytku teoretycznym stosownie do prawa przyczynowości. Проте, наскільки ми розуміємо, адекватне (дарма що вільне) його відтворення дає лише Ж. Барні: juger cette possibilité, c'est juger l'usage théorique que fait la raison, suivant la loi de la causalité «судити [про] цю можливість — це означає судити [про] теоретичний вжиток, який чинить розум, керуючися законом причинності. Крім того, у звороті gehört für незвичним є вживання прийменника — замість für слід було б очікувати zu.

²⁶⁸ Sie — вочевидь Vernunft «розум», так і в інших перекладах, крім рос. («она») та болг. («тя»), що мало б позначати можливість.

²⁶⁹ В оригіналі — der Handlung «вчинку», так у російському перекладі, подібно в англійському — the fact that the will (not the action relatively to its effect) is determined by the law alone. Ми йдемо за поправкою Гартенштайна (die Handlung), так само як болгарський та польський. Дещо іншу кон'сктуру дає Барні: puisque la propriété qu'a la volonté (je ne parle pas de l'action considérée dans son effet) d'être déterminée uniquement par la loi, indépendamment de tout autre principe de détermination, rattache le concept de la causalité à des conditions tout à fait différentes de celles qui constituent la

liaison naturelle des effets et des causes «бо властивість, яку має воля (я не кажу про вчинок, розглядааний у своєму результаті), — *визначатися* єдино законом, незалежно від будь-якого іншого принципу — прив'язує поняття причиновості до умов цілком відмінних від тих, що встановлюють природний зв'язок дій і причин».

²⁷⁰ Відтак маємо причиновість іншого типу, ніж природна (фізична), — через свободу як усвідомлювану необхідність (таку характеристику можна прикладати до свободи й у Кантовому трактуванні).

²⁷¹ *Typus* — Галецький передає як «типова модель» (пояснювальний переклад).

²⁷² *Unter Gesetzen*: рос. «подчиненное законам» — тобто не спроможність судження, а правило. Цю версію («підлегле») пропонував і науковий редактор. На наш погляд, вірогіднішими є фр. *...du Jugement en tant qu'il est soumis...* та пол. *...Władzy sądzenia podlegającej...*, за якими ми й пішли. Пор. передостаннє речення першого абзацу цього підрозділу, де мовиться про спроможність судження чистого практичного розуму. (Соломонове рішення — двозначні англ. *according to laws* та болг. *под закони*).

²⁷³ Барні знову поправляє авторський текст: *comme possible pour la volonté* «як можливий для твоєї волі» — тобто як бажаний чи бодай прийнятний для тебе (чи міг би ти бажати цього вчинку)?

²⁷⁴ В оригіналі — *der ersteren* (першої або перших), що формально можна відносити насамперед до слів *seiner Handlungen* «його вчинків», і саме так перекладає Ц. Торбов, на відміну від інших. Проте зміст наступного речення більше схиляє до того варіанта, який обрали ми слідом за рештою відомих нам перекладачів: *der ersteren* безпосередньо стосуючися слів *der Maxime* (максими), позначає синтаксму *der Maxime seiner Handlungen* «максими його вчинків».

²⁷⁵ (Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält). Фр. — *si la maxime de l'action n'est pas telle qu'elle puisse revêtir la forme d'une loi universelle de la nature* «якщо максима вчинку не є такою, щоб вона могла набути форми загального закону природи».

²⁷⁶ В оригіналі — *im reinsten* «у найчистішому». Ми, як і інші перекладачі, за винятком Барні, ідемо за поправкою Гартенштайна (*im gemeinsten*).

²⁷⁷ В оригіналі — *welche*, займенник, що мав би відноситися до *der praktischen Vernunft* «практичного розуму». Ми, як і болг. та пол. перекладачі, керуємося поправкою Гартенштайна — *welcher*, що має стосуватися слова *Mysticism* «містицизм». (Ще раніше таку поправку зробив Барні, не обумовивши, щоправда, її спеціально.) Хоча Галецький помиляється, вважаючи, що форму оригіналу не має сенсу: адже суб'єктом дії тут виступає той-таки розум, а не безпосередньо містицизм (хоча така метафоризація не є для Канта не-

припустимою, зрештою, певною мірою метафоризацією є й вести мову про розум у відриві від суб'єкта), отже, der praktischen Vernunft можна розуміти як «такого практичного розуму» (тобто враженого містицизмом). Проте зворот з одного з попередніх речень цього абзацу, співвідносний з розгляданим — vor dem Empirism der praktischen Vernunft, der... «від емпіризму практичного розуму, [емпіризму,] що...», — спонукав і нас прийняти поправку Барні — Гартенштайна.

²⁷⁸ В оригіналі — womit «(з) чим», ми приймаємо кон'єктуру Гартенштайна, який замінює це слово на weil «бо».

²⁷⁹ ...womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben: рос. «с которым склонности вообще имеют дело» — черговий нонсенс, не зовсім точними є фр. dans lequel entrent tous les penchants en général «до якого входять усі схильності взагалі» та англ. with which the inclinations generally are secretly leagued, болг. передає буквально: «с който склонностите изобщо влизат помежду си в отношение». Ми взяли за основу свого тлумачення версію Галецького. Ці слова можна пояснювати так: зазначений інтерес є тим, що певною мірою об'єднує схильності та змушує їх взаємодіяти.

²⁸⁰ Додаток — на основі кон'єктури, наявної в перекладі Ебета (без зазначення), а також Соколова—Іткіна.

²⁸¹ В оригіналі — und da sie; кон'єктура П. Наторпа, що за нею ми пішли за прикладом Галецького — und die «і які» (Адікес закреслює da sie, лишаючи тільки und). У найближчому сусідстві слова оригіналу виглядають коректно, але в контексті цілого речення — ні (мабуть, досить типовий випадок, коли автор, дописуючи кінець довгого речення, плутається в деталях попередніх частин), хоча Ц. Торбов обійшовся тут без поправок і додатків.

²⁸² Sinnesart: у «Критиці чистого розуму» та інших творах Канта, зокрема «Антропології», цей термін (букв. — «спосіб чуттів, настроїв») ототожнюється з «емпіричним характером» (empirischen Charakter) або просто характером людини, що його оцінюють як добрий чи поганий.

²⁸³ Elater animi (лат.) — див. прим. 141.

²⁸⁴ Так в оригіналі (könne). Адікес пропонував замінити на dürfte, Наторп вважав таку зміну за непотрібну, бо оригінальне формулювання є цілком логічним з огляду на ширший контекст (див. закінчення речення). Справді, тут вочевидь ідеться про спонуку лише до морального вчинку.

²⁸⁵ В оригіналі — займенник sie, що мав би відноситися до eine Triebfeder «спонука». Ми перекладаємо згідно з кон'єктурою Наторпа (заміна sie на es).

²⁸⁶ Ероїзм (позначений у даному випадку питомим німецьким терміном Selbstsucht) ототожнюється з соліпсизмом (solipsismus) — пор. «Рефлексії...» (№ 248 та прим., 249—251, 110 та прим., 165—

169). Галецький вживає тут термін *egocentryzm*, що може охоплювати значення обох зазначених щойно.

²⁸⁷ *Philautia* (лат., з гр.) — себелюбство.

²⁸⁸ *Arrogantia* — гордовитість, зухвалість, пиха.

²⁸⁹ Різниця між поняттями *Selbstliebe* (фр. *amour-propre*) «самолюбство» і *Eigenliebe* (фр. *amour de soi-même*) «себелюбство» полягає в тому, що друге, як зазначає німецький синонімічний словник Ебергарда, є вищим ступенем першого і має негативне забарвлення (найвищий ступінь — *Selbstsucht*, егоїзм). Ф. Кірхнер роз'яснює: «самолюбство (*Selbstliebe*) є природна схильність людини, виникла з інстинкту самозбереження... Воно потребує обмеження через зважання на інших, щоб не стати егоїзмом. Само по собі самолюбство не є осудним... Релігія визнає самолюбство за природне в моральній заповіді: люби ближнього свого, як себе самого» (Kirchner F. // *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, 1907).

²⁹⁰ В оригіналі — «на моральності» (*Sittlichkeit*), що вочевидь не узгоджується з контекстом. Наторп, Касіпер, Форлендер та інші дослідники приймають вельми вірогідне читання *Sinnlichkeit* (чуттєвості), якого дотримусмося й ми разом із більшістю перекладачів. Барні теж виправляє текст, але менш вдало: *puisque l'estime de soi-même ne peut reposer que sur la moralité* «бо самоповага може базуватися лише на моральності». Тільки Ебет перекладає згідно з буквою оригіналу: *Now the propensity to self-esteem is one of the inclinations which the moral law checks, inasmuch as that esteem rests only on morality.*

²⁹¹ *Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urtheil Abbruch thut.* — Є такі вірогідні витлумачення цієї неоднозначної фрази: пол. *Co zaś według naszego własnego sądu zadaje uszczerbek naszej zarozumiałości...* «а те, що, згідно з нашим власним судженням, завдає збитку нашій зарозумілості...», фр. — *Or ce qui porte préjudice à la présomption avec laquelle nous nous jugeons nous-mêmes* «а те, що завдає шкоди зарозумілості, з якою ми судимо (про) самих себе...»

²⁹² В оригіналі — *vergleicht*, букв. «порівнює».

²⁹³ Галецький та інший польський перекладач, Борнштейн, вважають, що ці слова слід розуміти так: «з огляду на те, що чистий практичний розум становить підставу обмежень».

²⁹⁴ Під законодавцем тут розуміється чистий практичний розум, а не його суб'єкт.

²⁹⁵ Інтерпретація Барні: *C'est ne pas qu'il faille admettre pour cette loi un sentiment particulier* «не те, щоб для цього закону слід було визнавати окреме почуття».

²⁹⁶ *Sinnlichkeit*: в оригіналі — *Sittlichkeit* «моральність». Випадок, ідентичний з наведеним вище (див. прим.), тільки Барні перекладає

згідно з оригіналом, як і Ебет (inasmuch as it has influence on the morality of the subject) — зрештою, слушність поправки в даному разі менш певна.

²⁹⁷ Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Поправка Барні: Il n'y a point *antérieurement* dans le sujet de sentiment qui le disposerait A la moralité «Попередньо в суб'єкті аж ніяк немає почуття, яке налаштовувало б його на моральність».

²⁹⁸ Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet: рос. «уважение к закону есть не побуждение к нравственности, а сама нравственность, если рассматривать его субъективно как мотив» — сумнівна поправка.

²⁹⁹ ...indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe im Gegensatz mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Це місце різні перекладачі відтворюють дещо по-різному. Рос. «так как чистый практический разум, отбрасывая все притязания себялюбия, в противоположность этому себялюбию придает вес закону». Пол. — «Розум..., протиставляючись себелюбству, відкидає всі його домагання». Ми — близько до болг., фр. та англ.

³⁰⁰ ...so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist — це місце Галецький виправляє так: «szacunek jest wynikiem działania na uczucie «повага є результатом дії на почуття».

³⁰¹ В оригіналі — займенник es. Ми приймаємо кон'єктуру К. Форлендера — заміну es на sie.

³⁰² Такий вираз, що означає зарахування тварин до речей, очевидно, не є випадковим. За Кантом, будь-яка істота, що не є особою, тобто не має розуму, належить до речей (Sachen) — див., зокрема, початок «Антропології...».

³⁰³ Фонтенель, Бернар ле Бов'є де (1657—1757) — французький філософ, один із зачинальників Просвітництва, та сатиричний письменник.

³⁰⁴ В оригіналі — sein. Ми перекладаємо згідно з кон'єктурою Гартенштайна (ihr).

³⁰⁵ Desselben — може, мало бути derselben «її» (діяльності).

³⁰⁶ Beruht — виправлено Кантом у підручному примірнику (було braucht), цю поправку враховано в пізніших виданнях.

³⁰⁷ Слово weil, імовірно, вжито в архаїчному значенні «коли» (варіант — «оскільки»).

³⁰⁸ Піднесення.

³⁰⁹ Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrensart

vorzustellen. Рос. «Для людей и всех сотворенных разумных существ моральная необходимость есть принуждение, т. е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг, а не как образ действий, который нравится нам сам по себе. Аналогічно перекладають і інші (не пропускаючи, звісно, слів *oder beliebt werden könnende*). На наш погляд, це речення, імовірно, слід розуміти трохи інакше, зробивши кон'єктуру *...ist die moralische Nothwendigkeit ALS Nöthigung...* У протилежному разі воно є стилістично некоректним (що, втім, для даного твору не рідкість).

³¹⁰ Wir stehen unter einer Disciplin der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen... Англ. We stand under a discipline of reason and in all our maxims must not forget our subjection to it, nor withdraw anything therefrom. Подібно Барні. Натомість рос. «Мы подчинены дисциплине разума и во всех наших максимах не должны забывать о подчиненности ему, в чем-либо отступать от него», подібно пол. («...нічого усувати з під-його компетенції»), дещо інакше болг. щодо роду займенників — так само (тобто, на наш погляд, помилково), але якщо всі членують *in allen unseren Maximen// der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen//, ihr nichts zu entziehen*, то він — *«in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben// nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen»*.

³¹¹ В оригіналі — *ihn*, форма займенника чоловічого роду, тоді як за змістом мала б бути середнього, тож Гартенштайн і Кербах дають кон'єктуру *es*.

³¹² В оригіналі — *er*, чергова помилка в роді. Гріло, а слідом за ним інші, виправляють на *es*. Як зауважує Галецький, Кант вочевидь мав на думці іменник чоловічого роду — правдоподібно, *Mensch* «людина», забувши, що в реченні стоїть інший, середнього роду. Аналогічні приклади див. у прим.

³¹³ *Religionsschwärmerei*: у фр., англ., рос. — «фанатизм». Щодо доданих у дужках дієслів, то рос. «чтобы определить религиозный фанатизм» (аналогічно — болг.) — помилка, сюди стосується не *zu bestimmen* — бо *der Religionsschwärmerei* стоїть тут у давальному відмінку — а, як це відбито в пол., фр., англ., — *zu steuern, oder... vorzubeugen*, хоча зі стилістичного погляду це не бездоганна конструкція.

³¹⁴ Und — П. Наторп запропонував виправити на *um* «щоб».

³¹⁵ Пункт Кантової моральної філософії, який зазнавав уцишливої критики — напр. у вірші Ф. Шілера «Філософи».

³¹⁶ Тут і далі *Gemüth* — вочевидь як синонім (паралелізм) до *Seele*.

³¹⁷ *Heilig* — це слово в даному разі означає «священний», але зі стилістичних мотивів (воно повторюється далі в дещо зміненому значенні, і це повторювання несе певне змістове навантаження) ми вдалися до такого менш точного перекладу.

³¹⁸ Menschheit: за Словником братів Грім, 1) Art, Eigenschaft, Wesen eines Menschen «рід (характер), властивість, сутність людини»; 2) gesamtheit der menschen «сукупність людей», обидва значення передаються укр. *людськість*, у даному разі слово вжито, безперечно, в першому, як і в наведених до нього в зазначеному джерелі цитатах з Канта «die Menschheit selbst ist eine Würde та «Achtung für die Menschheit in der Person des Misstters».

³¹⁹ Dieses — за формальними (граматичними) ознаками цей займенник слід відносити до синтагми des leidenden Subjects «пасивного (букв. — стражденного) суб'єкта», але не виключено, що й до des vernünftigen Wesens «розумної істоти» — такому варіанту, хоч формально менш імовірному, можна віддати перевагу з огляду на зміст наступного речення.

³²⁰ Seines Zustandes: Галецький витлумачує як swej sytuacji [życiowej].

³²¹ Das erste — обов'язок (Галецький пояснює: Кант мав на увазі, що при змішуванні обов'язку з життєвою насолодою він має втратити свою притягальну силу), хоча формально можна відносити й до Arzneimittel «лікувальний засіб».

³²² so muß eine Kritik der Analytik derselben, so fern sie eine praktische Vernunft sein soll (welches die eigentliche Aufgabe ist) — П. Натопп: so muß eine Kritik derselben... (welches die eigentliche Aufgabe der Analytik ist)

³²³ Як звертали увагу дослідники, ці слова не відповідають фактичному поділу, здійсненому Кантом у «Критиці чистого розуму».

³²⁴ (den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängig, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt) Рос. «...разум как совершенно априорный и не зависимый ни от каких чувственных данных», подібно фр. Ця версія видається нам мало вірогідною. Інакше англ.: every man's natural reason acknowledges the supreme practical principle as the supreme law of his will — a law completely a priori and not depending on any sensible data; подібно пол. Ми йдемо за болг., що найближче тримається оригіналу.

³²⁵ Reinem Noumen: П.Натопп пропонує вірогідну поправку seinem Noumen «(в основу) свого ноумена».

³²⁶ Діалог «Держава».

³²⁷ Aber: П. Натопп припускає, що мало бути oben «вище».

³²⁸ В оригіналі — contradictorisch entgegengesetzt... У новочасній логічній термінології терміни «конtradикторність» (або «суперечність») і «протилежність» (або, як хто воліє, «протиставність») не допускають сполучення їх у такий мовний утвір, як «конtradикторна протилежність». Натомість це є принудиме згідно з давньою логічною термінологією, в якій термін «протилежність» (*oppositio*) має значення ширше, ніж у новочасній, бо воно обіймає як *oppositio contradictoria*, чи за новочасною логічною термінологією «супе-

речність», так і *oppositio contradietoria*, чи за сучасною термінологією «протилежність». Тією давньою, що виводиться зі схоластики, логічною термінологією і послуговується в цьому місці Кант... (прим. Є. Галецького).

³²⁹ Нескінченність *a parte priori*, звана також *a parte ante*, за схоластичною термінологією, — нескінченність у минуле, на протилежність до нескінченності *a parte post* — у майбутнє (прим. Є. Галецького).

³³⁰ Додаток Нагорна та Форлендера.

³³¹ «*Essais de Théodicée...*», 52. *Automaton materiale* (лат.) — матеріальний автомат, *spirituale* — духовний.

³³² Про різницю між поняттями зміни (*Veränderung*) і переміни (*Wechsel*) див. «Критику чистого розуму» 230/154, «Рефлексії...» №1052.

³³³ В оригіналі — *er* «він»: як звертає увагу Галецький, Кант мав на думці, очевидно, іменник *Mensch* «людина», забувши, що в тексті стоїть *Wesen* «істота».

³³⁴ У творі «*The Doctrine of Philosophical Necessity*». — London, 1777, p. 86).

³³⁵ *Hoffnungslosen* — букв. «безнадійний».

³³⁶ *Відстоювання тези*: В оригіналі — *die Behauptung* (у знахідному відм.), що може означати як «відстоювання» — подібно в болг., дуже вільно («для признания») в рос., — так і «теза»: подібно у фр. (*pour le dogme de la liberté* «для догми свободи»), пол. «*dla twierdzenia głoszącego istnienie wolności*». Корінне значення тут — «ствердження» (пор. рос. *утверждение*). У даному разі маємо той випадок, коли можливим і навіть доцільним є не просто перекласти одне слово двома, як то нерідко буває, а подати в перекладі поруч два значення одного слова. Цікаво, що в англійського перекладача це слово випало.

³³⁷ *Sie mit dieser Idee zu vereinigen* — ми приєднуємося до версії пол. *połączenia tego założenia z ideą [wolności]* (аналогічно болг., без окреслення першого займенника, ще більш розпливчасто англ. *that this view be reconciled with this idea*). Менш вірогідною, на наш погляд, є рос. «соединять свободу с этой идеей», подібно фр., хоча серйозного спотворення змісту тут у жодному разі не виникає.

³³⁸ *Wesen aller Wesen* — подаємо наразі традиційно усталений у нас переклад, хоча з огляду на латинський прототип *ens entium* годилося б перекладати як «істота істот» чи «сущє сущого» (пор. «Рефлексії...» №1706).

³³⁹ А. Вокансон (*Vaucanson*, 1709—1782) — фр. механік з Гренобля, ушавлений своїми автоматичними фігурами, які вперше демонстрував 1738 р. в Парижі (флейтиста й кларнетиста, що грають на своїх інструментах, качку, що ковтає їжу).

³⁴⁰ Мозеса Мендельсона (див. «Критика чистого розуму», прим. 66 до українського видання 2000 р.) — ідеться вочевидь про його твір «Morgenstunden» (1785), розділ XI.

³⁴¹ Abgeleitet — букв. «похідних», тобто створених і залежних. Див. ще прим. 404.

³⁴² Ця й наступна вставки належать Гартенштайну.

³⁴³ В оригіналі — до нього та до його діяння (zu ihm und seiner Handlung) — мається на увазі вочевидь іменник Gott (Бог); маємо ще один винадок стилістичної некоректності — так би мовити, порушення принципу тотожності.

³⁴⁴ Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst nicht angeht... Інша можлива інтерпретація: «Якщо існування часі є лише вид чуттєвого уявлення, притаманний мислячим істотам у [нашому] світі, отже, не стосується [й] їх як речей самих по собі».

³⁴⁵ Handelnden — тобто тієї, що скоює вчинки (Handlungen).

³⁴⁶ В оригіналі — Geschöpfe, букв. «створіння»

³⁴⁷ Der Größe: у «Критиці чистого розуму» Кант вживає інший термін — Quantität (кількість).

³⁴⁸ Immer wiederum bedingt — кон'єктура П. Наторпа, в оригіналі — immer wieder unbedingt «...безумовним».

³⁴⁹ Для [ряду] цього синтезу: в оригіналі — für sie. Рос. — «для них», пол. dla nich, так само болг.; фр. — d'arriver ici à... «прийти тут до...». В англ. ці два слова пропущено.

³⁵⁰ Ihrer — у рос. «этого мира», у пол. — «її», що можна розуміти, либонь, як «свободи», подібно болг, фр. Англ. — its, невідзначено з огляду на брак категорії роду.

³⁵¹ *Визначення [людини як здатної до свободи істоти], яке в теоретичному аспекті було б трансцендентним, а в практичному іманентне.* — Це означає, що як предмет теоретичного пізнання свобода «трансцендентна», лежить по той бік доступного людині розуміння. Навпаки, як предмет практичного розуму, як засада моральності, свобода пізнається безумовно й асерторично. Тим самим «інтелігібельний» світ виявляється не лише дійсним, а й визначеним у практичному відношенні (прим. В. Ф. Асмуса).

³⁵² В оригіналі — Momente. Галецький слушно звертає увагу, що це слово в даному разі, як і в низці інших випадків, не можна передавати як «момент» (що робить більшість перекладачів, зокрема російські). На його думку, найкращим відповідником тут є слово *теза*, на наш погляд — *пункт*: це відповідає одному зі словникових значень цього латинізму. Подібно — англ. (the material points). Прикметно, що Кант (та й не лише він) нерідко вживає слово **Punkt** для позначення часового моменту.

³⁵³ В оригіналі — *überlegter* «продуманою, обміркованою», на наш погляд, мало бути *überlegener* «переважаючий, видатний, визначний, знаменитий» (останнє слово на російську треба перекладати не як «знаменитий» — славетний, славнозвісний, а як «превосходный»), інакше маємо стилістичну тавтологію — «задумувано з обміркованою», що по суті й маємо в пол. «*obmyślony z rozważną przezornością*». Рос. «сделан с обдуманым намерением» — відступ від оригіналу (*mit überlegter Vorsicht... ausgedacht*), хоча це місце істотної ролі не відіграє.

³⁵⁴ *Weisheitslehre*, як пояснює Кірхнер, — те саме, що практична філософія.

³⁵⁵ В оригіналі — *seiner* «його» (Кант, очевидно, мав на думці слово чоловічого роду *ein Mensch* «людина», яке, зрештою, міститься в цьому реченні дещо вище).

³⁵⁶ *Derselben*: пол. — *dażenia* «прагнення, стремління» (*Bestrebung*), рос. — «мудрости», на наш погляд, менш імовірно.

³⁵⁷ *Supremum* (лат.) — найвище, найголовніше, останнє, кінцеве, скрайнє.

³⁵⁸ *Consummatum* (лат.) — закінчене, довершене, доведене до досконалості.

³⁵⁹ *Originarium* (лат.) — первісна (умова).

³⁶⁰ *Perfectissimum* (лат.) — найдосконаліше.

³⁶¹ В оригіналі — займенник *jene*. Наш варіант збігається з фр., рос., болг., натомість англ. та пол. — «особу», що теж не можна відкидати.

³⁶² Тут Кант ужив слово *Gesetz*, а не, як зазвичай у таких випадках, *Grundsatz* «засада, принцип».

³⁶³ Щодо відмінності між поняттями *Klugheit* і *Weisheit* див. «Рєфлексії...», прим. 25.

³⁶⁴ *Lehren* — щодо цього слова див. прим. 100. Інші перекладачі, не враховуючи наявності такого його значення, як «правило; настанова; положення», дають не дуже вдачі, на наш погляд, версії, як от англ. *of the doctrines assumed in the rest of the philosophical system*, фр. *un si complet changement de doctrine dans le système philosophique déjà admis* «такої повної доктринальної зміни в уже прийнятій філософській системі», рос. «преобразования учений, ранее принятых в философских системах». (Тут іще — розбіжності в тлумаченні слова *sonst*.)

³⁶⁵ Вочевидь ще один термінологічний синонім до вжитого нами грецизму. Ебет дає такий пояснювальний переклад: *as if the man that seeks his own happiness should find by mere analysis of his conception that in so acting he is virtuous*.

³⁶⁶ *Ipso facto* (лат.) — самим фактом.

³⁶⁷ Рос. «которую первоначально думали обнаружить (*getroffen wurde*) через эту антиномию» — черговий нонсенс, посталий

внаслідок хибного розуміння сенсу слова *getroffen*. У даному контексті можливі різні варіанти його передання (напр., фр. *compromise* «скомпрометована») — ми обрали той, що дає англ.: *threatened* (which at first was threatened by the antinomy that appeared in the connection of morality with happiness by a general law), нехай формально він і не є найточнішим.

³⁶⁸ Додаток Ж. Барні.

³⁶⁹ Див. ще «Рефлексії...», № 200, 244—246, 1136, 1302 та прим. 95.

³⁷⁰ *Bewegungsgrund* — синонім розгляданого вище *Bewegursache* (див. прим. 127).

³⁷¹ *Wohlgesinnte* (калька — рос. «благонамеренный», українсько-го точного однослівного відповідника, мабуть, наразі не створено): слід підкреслити зв'язок з *niedrig gesinnt* «нищо налаштований» (попереднє речення) і наступним у даному контексті *tugendhafte Gesinnung* «добродісна налаштованість».

³⁷² *Glück* — це слово має значеннєвий відтінок «(добра) фортуна», «успіх».

³⁷³ *Vitium subreptionis* (лат.), нім. *Fehler des Erschleichens* — (логічна) хиба субрепції: див. «Критика чистого розуму», прим. 30 до українського видання 2000 р.

³⁷⁴ В оригіналі — *Achtung und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist, als Bewußtsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust...* Тут вочевидь є якась деформація. Ми перекладаємо за кон'єктурами П. Натюрпа: замість *...der Glückseligkeit ist also etwas...* — *...der Glückseligkeit, als etwas...* і замість *als Bewußtsein* — *also Bewußtsein*. Такого прочитання дотримується Галецький. Гартенштайн і Кербах пропонували іншу інтерпретацію — заміну *als Bewußtsein* на *und Bewußtsein*, її дотримувалися раніші польські перекладачі, Борнштейн і Керський, подібно в перекладі Соколова — Іркіна (als просто випущено). Іншу версію дає Барні:

...comme conscience de la contrainte immédiate exercée par la loi sur la volonté, il est à peine un analogue du sentiment du plaisir, quoique, dans son rapport avec la faculté de désirer, il produit ce même sentiment, mais d'une façon toute particulière, «як усвідомлення безпосереднього примусу, чиненого законом на волю, вона (повага — respect) навряд чи є аналогом почуття задоволення, хоча, у своїх стосунках зі спроможністю бажання, вона продукує те саме почуття, але в цілком відмінний спосіб». Пор. ще Ебета: *Respect, not pleasure or enjoyment of happiness, is something for which it is not possible that reason should have any antecedent feeling as its foundation (for this would always be sensible and pathological); and con-*

sciousness of immediate obligation of the will by the law is by no means analogous to the feeling of pleasure, although in relation to the faculty of desire it produces the same effect, but from different sources. Торбов відтворює оригінал буквально.

³⁷⁵ Так у оригіналі (indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen thut).

³⁷⁶ Damit: рос. — «с соблюдением этих максим», пол. — «з нею» (за змістом — «незалежністю»), аналогічно болг. (фр., англ. — радше двозначно).

³⁷⁷ Nöthigen — букв. «вимушують».

³⁷⁸ Так у оригіналі (derselben) — мається на увазі вочевидь Neigung «схильність».

³⁷⁹ Seine Willensbestimmung — букв. «його волевизначення».

³⁸⁰ Стилістика оригіналу (das zweite — der ersteren, тобто моральності).

³⁸¹ Unterordnung — німецький еквівалент латинізму «субординація».

³⁸² Каноніка Епікура — вступна (пропедевтична) частина філософії Епікура, що містить його теорію пізнання та логіку. У системі Епікура каноніка передувала *фізиці* (вченню про природу), на якій своєю чергою будувалася його *ети́ка* (прим. В. Ф. Асмуса).

³⁸³ Schmelzende — серед перекладачів нема єдиної думки, тлумачити це слово в його буквальному чи переносному значенні. Перший варіант, на відміну від нас, обрали Галецький (roztapiające wszystko w jedność «розтоплююче все в єдність») та Ебет (the absorption into the Deity).

³⁸⁴ Behauptend — асепторично (фр. — dogmatiquement «догматично», Англ. — positively, у рос. пропущено).

³⁸⁵ Nachsichtlich (indulgent): після нитомого німецького слова в дужках Кант дає латинізм (точніше, галіцизм) з аналогічним значенням.

³⁸⁶ Antheil... am höchsten Gute можна розуміти й як «участь у найвищому добрі».

³⁸⁷ Gehörig — можна водночас розуміти «потрібне для [існування]»

³⁸⁸ ...des höchsten abgeleiteten Guts ...eines höchsten ursprünglichen Guts — ми поміняли порядок означень (див. прим. 404).

³⁸⁹ Як зауважує Галецький, вжиття в цьому місці минулого часу не означає, що те сприяння тільки було, а тепер уже не с нашим обов'язком — Кант просто в такий не дуже вдалий спосіб хотів зазначити, що за той обов'язок уже була мова раніше.

³⁹⁰ Das abgeleitete höchste Gut — пор. прим. 404.

³⁹¹ Sie, що формально стосується Vernunft «розум». Рос. — «он». Англ. — неозначено, іт. Фр., пол., болг. вважають, що йдеться про християнську мораль (пол. — етику).

³⁹² Dieser Gesetze — див. перше речення наступного абзацу.

³⁹³ Очевидно, мається на увазі — над іншими [людьми], а не над обов'язками.

³⁹⁴ Ihr — не виключено, що мається на увазі die christliche Moral

³⁹⁵ В оригіналі — richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, de es мало б відноситися до das Zulauen, тож слід було б перекладати «але ж і знову підносить її тим, що...». Ми йдемо за пропозицією Наторпа — замінити es на ihn, вважаючи, що Кант мав тут на увазі der Mensch «людина».

³⁹⁶ ...als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst: рос. «как неотъемлемых [дуже вільне передання слова wesentlicher, себто «належних до сутності»] законов каждой свободной воли самой по себе», аналогічно болг. (като съществени закони на всяка свободна воля сама за себе си) та англ. (as essential laws of every free will in itself). До такого розуміння схиляє порядок слів, але з огляду на загальний зміст речення нам видається значно віпоріднішою версія фр. (des lois essentielles par elles-mêmes de toute volonté libre) та пол. (jako same przez się istotnych praw dla wszelkiej wolnej woli).

³⁹⁷ Zum letzten Gegenstande — букв. «останнім предметом».

³⁹⁸ Conditio sine qua non (лат.) — неодмінна умова (букв. «умова, без якої — ні»).

³⁹⁹ Рос. — «своей», подібно болг. (на собственната воля). Ми вирішили піти за прикладом фр., пол. (ze świętością woli stwórcy). Мається на увазі, звісно, Бог, згадуваний у попередніх реченнях абзацу під різними йменнями: Gottes, eines weisen Urhebers, einer höchsten selbstständigen Weisheit. Поп. ще англ. For we cannot conceive the action of this goodness (in respect of the happiness of rational beings) as suitable to the highest original good, except under the restrictive conditions of harmony with the holiness of his will.

⁴⁰⁰ ...wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Рос. «если превосходное устройство [мира] ведет к тому, чтобы увенчать такой прекрасный порядок соответствующим счастьем»: «мира» — однозначна помилка, бо для цього слова в оригіналі мало б бути ihre, але в жодному разі не seine; натомість розуміння dazu kommt як «ведет к тому» — можлива версія. Наше прочитання збігається по суті з фр.: s'il a en outre le noble dessein de couronner un si bel ordre par un bonheur proportionné «якщо він до того ж має шляхетний задум увінчати такий прекрасний порядок пропорційним щастям», англ. when there is added there to his glorious plan of crowning such a beautiful order of things with corresponding happiness, пол. gdy przyłącza się do tego wspaniałe urządzenie boskie wieńczące taki piękny porządek stosowną szczęśliwością — формулювання, ідентичне з на-

шим. Не суперечить йому й не дуже точно болг. «ако за тази цел неговото великолепно устройство увенчае един такъв хубав ред със съразмерно щастие».

⁴⁰¹ В оригіналі — ein Gegenstand der Anbetung (Adoration), у дужках подано романський еквівалент даного питомого німецького слова (галіцизм).

⁴⁰² В оригіналі — mittelbar «посередньо». Ми дотримуємося поправки Гартенштайна, прийнятої і в інших виданнях: unmittelbar.

⁴⁰³ «Не» (nicht) додано Кантом у підручному примірнику, і цю поправку враховано в пізніших, посмертних виданнях. Специфіка німецького синтаксису (ця частка стоїть зазвичай після дієслова й нерідко не безпосередньо при ньому) сприяла тому, що вона іноді губилася в Кантових рукописах (у «Рефлексіях...» такі випадки непоодинокі).

⁴⁰⁴ «самостійного найвищого добра»: у Канта в цьому випадку, як і ще в одному (див. прим. 388) інший порядок слів (означень) — des höchsten selbstständigen Guts. Про його певну стилістичну (і змістову) некоректність можна судити, зокрема, і в контексті застосування Кантом іншого порядку — див. с. 143 та прим. 390. Самостійне найвище добро (Бог) — те, що породжує похідне найвище добро (у формі інтелегібельного світу) — пор. с. 139.

⁴⁰⁵ Eines letzten: як звертає увагу Галецький, це слово тут слід розуміти як «абсолютний».

⁴⁰⁶ Див. прим. 4.

⁴⁰⁷ В оригіналі — займенник sie: чергова стилістична некоректність автора.

⁴⁰⁸ theologischen — Натопн (Пруське академічне видання), Форлендер, Касіпер пропонують theoretischen (теоретичних). На наш погляд, можливо також припускати teleologischen (телеологічних) — результат неухважності складача або виправлення некомпетентного коректора (таку кон'єктуру, як ми довідалися згодом, свого часу пропонував Гріло).

⁴⁰⁹ Speculative Erkenntniß derselben — рос. спекулятивное познание их, аналогічно фр. (comme il le faudrait pour en avoir une connaissance spéculative). Ми приймаємо версію пол. (poznanie rozumowe), болг. (всяко негово спекулятивно познание), англ. (in which use all speculative knowledge of reason consists), що видається нам вірогіднішою. Пор. наступну примітку.

⁴¹⁰ «Пізнання... розуму» (Erkenntniß zwar nicht dieser Objecte, aber der Vernunft) — звісно, в тому сенсі, що він є суб'єктом, а не об'єктом пізнання: ще один приклад певної стилістичної некоректності тексту.

⁴¹¹ В оригіналі — два речення: Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind. Das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen... — ми, за прикладом інших нових видань, приймаємо ви-

правлення, впроваджене Гріло та Гартенштайном (...sind, das... замість ...sind. Das...).

⁴¹² Ідеї, які для чистого теоретичного розуму лежать поза межами досвіду («трансцендентні»), не мають об'єкта й суть лише «регулятивні принципи», тобто лише спонукають спекулятивний розум не допускати нового об'єкта поза досвідом, завдяки чистій практичній здатності стають конститутивними. Це означає, що в них відкривається можливість зробити найвище добро — необхідний предмет чистого практичного розуму — дійсним (Прям. В. Ф. Асмуса).

⁴¹³ zu der Erweiterung unserer Erkenntniß ... gehört — дещо двозначний вираз: букв — «належить до розширення нашого пізнання...» (саме такий буквальний — і неясний — переклад дає Галецький), можна також розуміти «потрібне для...», що певною мірою змінює сенс — саме так переклав Торбов «се изисква за разширяването на познанието ни», аналогічно — рос. «необходимо для расширения нашего познания»). Цей варіант нам бачиться рівновірним з обраним нами та фактично тотожними йому фр. (c'est sans doute étendre notre connaissance...) та англ. (the removal of them may certainly be considered an extension of our knowledge in a practical point of view).

⁴¹⁴ В оригіналі — oder daß es dieser widerspricht... ми погоджуємося з поправкою Гартенштайна, прийнятою в пізніших виданнях — ohne daß es dieser widerspricht...

⁴¹⁵ Або сенсуалізацію.

⁴¹⁶ Без такої кон'єктури (яку ніхто з відомих нам перекладачів спеціально не обумовлював, мовчазно трактуючи її як звичайну стилістичну трансформацію чи просто не помічаючи в даному місці недоладності) слід було б перекладати «...а своє вживання обмежують виключно практикуванням морального закону», подібно як вчинили Галецький (...ograniczają swój użytek wyłącznie do spełniania prawa moralnego) Па Ебер (so that on this side they are quite incapable of being the foundation of a speculative knowledge, and their use is limited simply to the practice of the moral law).

⁴¹⁷ Інший, теж правомірний варіант інтерпретації дає Ебет: According to these remarks...

⁴¹⁸ Durch einen Gott — з огляду на неозначений артикль можна гадати, що тут ідеться не про конкретного, християнського Бога, тож перекладати «Богові», як, напр., Галецький, було б не зовсім правильно.

⁴¹⁹ ...nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann: заслуговує на увагу також інтерпретація only permitted conclusions in which we may be indulged.

⁴²⁰ Ihn — тобто diesen Begriff, це поняття. Нольте запропонував кон'єктуру: замість ihn — es, тобто das Object «об'єкт».

⁴²¹ Науковий редактор пропонував тлумачити як «метод». Хоча нім. Gang відповідає буквальному значенню грецького слова метод,

але Кант не ототожнював його з ним, що можна судити з таких зворотів, як, наприклад, цей: *Die Methode nimmt also folgenden Gang* «Шлях методу є, отже, таким» (с. 174).

⁴²² *Über den Anaxagoras hinaus*: рос. «помимо Анаксагора», болг. «с изключение на Анаксагор», фр. *Anaxagore excerpté* — такий переклад, формально прийнятний, суперечить історії грецької філософії. Ми приєдналися до пол. *przed Anaxagorasem* та англ. *earlier than Anaxagoras* — на користь цієї версії промовляє й контекст: звернімо увагу на слова «*den älteren Philosophen* давнішим філософам» у цьому самому реченні, а також на останнє речення абзацу.

Чиста раціональна теологія Анаксагора (500 — 428 до Р. Х.) — це, треба гадати, його вчення про «нус».

⁴²³ *Zu Urwesen* — слід було б перекладати скоріше «для першоістот», і, зрештою, такий варіант не суперечить змісту (ідеться бо про язичницькі часи). Для того варіанту, котрий даємо ми слідом за всіма іншими відомими нам перекладачами, радше потрібна кон'єктура, яку й було запропоновано Гартенштайном (*zum Urwesen*).

⁴²⁴ (...*darauf überschwengliche Anmaßungen mit Theorien des Übersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen*) — вірогідною є й інша інтерпретація, яку дає Галецький: «*opieraniu na tym przy pomocy teoryj tego, co nadzmysłowe, których końca nie widać, uroszczeń przekraczających granice poznania*». Хибною natomiast є версія Ебета «*extravagant pretensions to theories of the supersensible*» та Соколова—Іткіна «*чрезмерные притязания на теории о сверхчувственном*» — тут дві помилки. *Überschwengliche* в даному разі означає те саме, що «трансцендентні», що правильно передано в Барні, який, однак, не уник другої помилки, породженої, як і в решті, неуважністю чи прогалиною в знанні мови (*transcendantes prétensions à des théories du supra-sensible* «трансцендентні претензії на теорії надчуттєвого») — див. описовий переклад Галецького. — Пор. буквальный переклад Торбова: «трансцендентни претензии с теории за свръхсетивното» — він, завдяки специфіці болгарської мови, зберігає двозначність оригіналу.

⁴²⁵ В оригіналі в цьому місці стоїть крапка, і наступне слово, *speculative*, як на початок нового речення, надруковане з великої літери. Уважне прочитання тексту спонукає до кон'єктури, зробленої нами, а півтора століття раніше (як зазвичай, без обумовлення її) — Барні. Менш вірогідною, керуючися (розширювально) принципом бритви Окама, слід визнати думку Галецького, якому здалося, що тут якийсь пропуск у тексті — у тій частині речення, що обмежена помилково, на наш погляд, поставленою крапкою («в тексті бракує речення, на яке вказує сполучник «після того, як»), з огляду на що він опустив у перекладі це слово (*nachdem*), обумовивши це в примітці. Він не помітив того речення (підрядного), яке неслухно було пере-

творене на самостійне. Інші перекладачі та редактори навіть зовсім не зауважили тут недоладності в тексті як оригіналу, так і їхніх перекладів — цьому сприяла складна, розлога структура речення.

⁴²⁶ Пор. останнє речення цього твору.

⁴²⁷ Специфічний термін *Fürwahrhalten*, складений із трьох слів *für* — за, *wahr* — істинне, *halten* — вважати (у рос. передається як *признание истинности*, болг. *признаване на истинност*, пол. *uważanie za prawdę*, фр. *adhésion*, англ. *Belief*, румун. *asentiment*), походить з книги Г.Ф. Маєра «*Auszug aus der Vernunftlehre*», де поруч із виразом *für wahr halten* (лат. *assentiri, annehmen*) міститься й *für falsch halten* «вважати за хибне». Характеризує логічну досконалість знання за модальністю (див. «Критика чистого розуму», Трансцендентальна методологія: Канону чистого розуму секція третя).

⁴²⁸ *Ungrundes*: у прижиттєвих виданнях, за винятком другого — *Ungrundes*, що вочевидь є помилкою, хоча це слово, зазвичай відсутнє в сучасних словниках, не є, як вважає Галецький, неіснуючим (*bezensowny twór słowny* «*Ungrund*»), — воно досить широко вживалося в літературі XVI—XVIII ст., означаючи «необґрунтованість, безпідставність, неслухняність, неправдивість».

⁴²⁹ *Seine Voraussetzung* — двозначний вираз, про сенс якого, однак, можна з достатньою певністю судити з контексту. Пояснювальні переклади — фр. *la supposition qui s'y fonde* «передумова, що ґрунтується на ній», англ. *what it pre-supposes*. Хибним є натомість рос. «допущение ее оправдано».

⁴³⁰ *Ein Gott*: передаємо за зразком інших перекладачів, за таку версію висловився й науковий редактор, але з огляду на неозначений артикль її не можна вважати за безсумнівну, можливо, слушнішою була б «(якесь) божество».

⁴³¹ «*Deutsches Museum*» — науковий та літературний журнал.

⁴³² Віценман Томас (1759 — 1787) нім. філософ, поглядами близький до Якобі, автор роботи «*An der Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobi'scher und Mendelssohn'scher Philosophie*» (1787), яку й має тут на увазі Кант.

⁴³³ *Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein...* — Рос. «Она представляет собой долг осуществлять высшее благо, насколько это в наших силах; поэтому высшее благо и должно быть возможным» — помилка на самому початку, що позбавляє сенсу речення в цілому: у звороті «*Es ist Pflicht*» *es* прийнято за займенник, тоді як насправді в даному разі це неперекладна частка. Пор. інші версії: болг. *Дълг е с най-голяма сила да осъществяваме най-висшето благо...*, пол. *Obowiązkiem jest urzeczewistnienie w najszerzej, jak tylko możemy, mierze najwyższego dobra...*, фр. *C'est un devoir...*, англ. *It is a duty to realize the summum bonum to the utmost of our power, therefore it must be possible.* (Принцип *Du kannst, weil du sollst* «ти можеш, бо ти повинен».)

⁴³⁴ Рос. «но вера, которая предписывается как заповедь, есть бессмыслица». — Версія сама по собі правильна (*Sebol* означає також «заповідь»), але в даному контексті хибна.

⁴³⁵ *Jene Existenz*: зрозуміло, спричинника світу, Бога — чергова стилістична некоректність.

⁴³⁶ *Würde* — рос. достоинство, пол. *dostojeństwo*, болг. достоинство.

⁴³⁷ Барні, Ебет та Галецький роблять тут вставку «а саме» (*à savoir, namely, mianowicie*), не зазначаючи її як таку, і то, зрештою, правомірно, бо структура речення дозволяє бачити цю синтагму як імпліцитно наявну в даному місці. Проте це не усуває неоднозначності даного речення.

⁴³⁸ ...*die objectiv nothwendige Befolgung desselben als Pflicht*. Барні дає коректніше, на наш погляд, формулювання: *la nécessité objective d'obéir à cette loi, ou le devoir* «об'єктивна необхідність підкорятись цьому законові, або обов'язок». Майже так само, тільки дещо ближче до оригіналу — Ебет: *the objective necessity of obeying it as our duty* — «...як наш обов'язок». Галецький — *objektywnie konieczne stosowanie się do niego jako do obowiązku* «об'єктивно необхідне ставлення до нього як до обов'язку».

⁴³⁹ Очевидний пропуск в оригіналі, який ми заповнюємо слідом за іншими перекладачами.

⁴⁴⁰ *Vorstellungsart des Gesetzes*: версія наукового редактора — «спосіб уявлення про закон». Ми не могли з нею погодитися з огляду на зміст речення. Німецьке *vorstellen* і утворений від нього іменник *Vorstellung* на російську та польську перекладаються зазвичай **представляют (представление), przedstawiać (przedstawienie)**, але за одним словом тут криються різні значення — ми, на відміну від росіян і поляків, мусимо в кожному випадку конкретизувати. У філософському тексті йдеться головню про таке значення, як «уявляти», що його й пропонував науковий редактор, і ще одне, ближче до буквального етимологічного («ставити перед») — «презентувати», «зображати» тощо — у Канта воно значною мірою тотожне з *darstellen*. (Зрештою, і «уявляти» теж часом можна розуміти в близькому до цього значенні.) Тут виступає якраз друге — обговорюється питання, яким чином знайомити вихованців з моральним законом, подавати їм його наочно.

⁴⁴¹ В оригіналі — *derselben*, вочевидь помилкова в даному контексті форма. Поправка Нольте, що стала загальноновизнаною — *des-selben*.

⁴⁴² *Praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen*. — Для окреслення людського характеру (у психологічному сенсі), можливо, краще пасує версія Барні: *une maniere d'être conséquente, établie sur des maximes immuables* «манера бути послідовною (ідеться, як можна судити, про душу — І.Б.), вґрунтована на непорушних максимах».

⁴⁴³ В оригіналі — займенник *es*. У рос. перекладено як «оно», тобто «чистое моральное побуждение» (у нас — «мотив»), що, на наш погляд, є помилкою. У пол. — опущено, і слова «*widzi się przez-paszonym* (бачить себе призначеним)» мали б відноситися до іменника *umysł*, обраного для відтворення терміна *Gemüth*, за змістом ця версія вірогідніша від попередньої, але неприйнятна з граматичного погляду — незбіг у роді (хоча в Канта це не рідкість). Інші дають той, який обрали й ми (англ. — *he*, фр. — *nous* «ми», болг. — *човекът*).

⁴⁴⁴ *Gehalt* — це слово буквально означає «вміст» (зокрема, й частку дорогоцінного металу — саме таке переносне значення, як нам видається, воно може мати в даному разі), часто буває тотожним з однокорінним *Inhalt* «зміст».

⁴⁴⁵ *Als* — вставка Гартенштайна.

⁴⁴⁶ *Eindruck* — водночас «враження».

⁴⁴⁷ *Überverdienstlicher* — буквально цей прикметник можна перекласти приблизно як «такий, що є надзвичайною заслугою» (корінь — *verdienst* «заслуга»). На думку Галецького, він має значення в контексті протиставлення тут поняття заслуги поняттю обов'язку (див., зокрема, кінець наступного абзацу).

⁴⁴⁸ Анна Бoleйн (1507—1536) — друга дружина англійського короля Генріха VIII, мати королеви Єлизавети. Страчена за фальшивими звинуваченнями, що їх висунув Генріх, аби позбутися її.

⁴⁴⁹ *Його* (*ihn*) — коли б не слухача.

⁴⁵⁰ *Ihn* — цього разу вочевидь змальовуваного персонажа. «Зобразити» — саме в такому значенні тут, на наш погляд, вжито *vorstellen*.

⁴⁵¹ *Sie*: Форлендер припускав, що насправді мало б бути *es*, що стосувалося б «закон» (а фактично — ще й «образ»), на думку Наторна, *sie* стосується слова «моральність (звичасвість)» попереднього речення. Галецький перекладає *sie* як «вони», тоді як в оригіналі цей займенник виступає в однині, бо в однині стоять дієслова, але, вважає перекладач, думці автора, мабуть, краще відповідатиме такий відступ від літери його тексту. Цю трансформацію здійснено також у рос. та англ. (фр. та болг. зберігають однину), за цим прикладом пішли й ми.

⁴⁵² *Phantasten* — Ебет перекладає *fantastical romancers*, але це слово слід, либонь, розуміти в ширшому сенсі — «фантазер». Щодо сенсу речення — його роз'яснює вільний переклад Барні: така практика означала б вселяти зневагу до виконання звичайних обов'язків і навіть нездатність до їх оцінки.

⁴⁵³ Така персоніфікація понять — особливість авторського стилю.

⁴⁵⁴ Будь же взірцевий воєк, добрий будь опікун чи суддя безсторонній

Та як за свідка покликаний будеш у справі непевній —

Хай там і сам навісний Фаларід стане перед тобою

І поведить кривосвідчити, мідним биком пригрозивши, —

Не забувай, що найбільша біда — то не смерть, а безчестя,
Задля життя не позбудься того, що без нього не варт було б жити

Juvenal Satirae 8, 79

Фаларід, тиран Акраганта (грецька колонія на Сицилії, місто, що найбільшою своєю славою вважало бути батьківщиною Емпедокла), правив бл. 770 — 549 рр. до н. е. уславнився патологічною жорстокістю. Страчував засуджених у мідному бику, підкладаючи під нього вогонь (така доля спіткала й творця цієї статуї).

⁴⁵⁵ В оригіналі — ...und ist in demselben Bewußtsein des Gesetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden. Натопи пропонує три варіанти кон'єктури: und ist von demselben das Bewußtsein des Gesetzes..., und ist von demselben Bewußtsein das des Gesetzes..., und ist von demselben Bewußtsein das Bewußtsein des Gesetzes...

⁴⁵⁶ В оригіналі — reine «чистий», ми йдемо за кон'єктурою Натоппа (rein).

⁴⁵⁷ Leges obligandi a legibus obligantibus (лат.) закони обов'язкового від обов'язкових законів.

⁴⁵⁸ Denn wir gewinnen endlich das Lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnißkräfte empfinden läßt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen: weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Principien zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann. — Барні дає таку інтерпретацію: ...et les choses morales ont surtout cet effet, car c'est seulement dans cet ordre de choses que la raison peut développer d'une manière tout à fait heureuse sa faculté de déterminer a priori suivant des principes ce qui doit être «а моральні речі особливо мають таку дію, бо тільки в цьому порядку речей розум може цілком щасливо (вдало) розвинути свою здатність визначати (детермінувати) a priori, керуючися принципами, те, що має бути».

⁴⁵⁹ Laudatur et alget (лат.) «вихвалювана і неприємна» — рядок із «Сатир» Ювенала (I, 74).

⁴⁶⁰ Ця фраза, зронена тут мимохідь, містить у зародку всю теорію гарного, викладену Кантом у Критиці [спроможності] судження (прим. Ж. Барні).

⁴⁶¹ Речення перекладено згідно з оригіналом — «Und nun findet das Gesetz der Pflicht durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit» з відновленням вочевидь пропущених автором слів. Російська версія «И закон долга благодаря положительной ценности, ощущать которую дает нам соблюдение его, находит более легкий доступ в сознание нашей свободы благодаря уважению к нам самим» є помилковою:

нім. *im Bewußtsein* означає «у свідомості», а не «у свідомість» (інс *Bewußtsein*). Аналогічно — болг., і хоча вираз «в съзнанието» через відсутність відмінювання іменників сам по собі є двозначним, проте порядок слів згідно з російським перекладом, а не німецьким оригіналом, зумовлює й відповідне розуміння. Англ. «And now the law of duty, in consequence of the positive worth which obedience to it makes us feel, finds easier access through the respect for ourselves in the consciousness of our freedom» точно копіює оригінал — те саме робить пол., але сенс тут лишається темним (при цьому в англ. відсутність обставини при нім. *Eingang* за невідмінюваності іменників спонукає до хибного розуміння «access... in the consciousness», хоча збереження порядку слів оригіналу, на відміну від болг., залишає тут певну двозначність). Натомість Барні дає пояснювальний переклад зі своєю вірогідною версією відновлення пропущеного в оригіналі та ще однією незазначеною кон'ектурою: *Or la loi du devoir, dont la pratique nous fait sentir une valeur positive, trouve en nous un accès plus facile grâce à ce respect de soi-même, qui naît de la conscience de notre liberté.* «Отож закон обов'язку, що його практикування дає нам відчутти [його] позитивну вартість, знаходить легший доступ до нас завдяки тій самоповазі, яка народжується зі свідомості нашої свободи (з усвідомлення нами своєї свободи)».

⁴⁶² Форма *deren* може означати також «їхнього» — і саме так переклали Соколов (чи редактори) і Торбов, проте в даному синтаксичному контексті цей варіант є мало вірогідним.

⁴⁶³ Декарт (*Discours de la Méthode*).

⁴⁶⁴ *Verfahren*: на думку наукового редактора, слід перекладати як «метод» — це слово фігурує в російському перекладі, варто навести й ширший контекст: «за неимением математики в неоднократных попытках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий *отделять* эмпирическое от рационального, что может в них находиться». Це — черговий випадок спотворення оригінального тексту (in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen) внаслідок його нерозуміння: *Versuchen* (am) означає тут не «попытки», а «опыты (на)». Такий переклад даного терміна, можливо, був би прийнятний десьінде, але не тут: це означало б перекладати *Verfahren... vorzunehmen* як «здійснити (або вчинити, рос. «предпринять») метод» — тут вочевидь слід шукати іншого еквівалента (ми не беремося стверджувати, що знайшли єдино можливий чи найкращий). Пор. версії інших перекладачів: болг. *един начин* (спосіб, прийом) *на работа*, пол. *postępowanie*, англ. *a process*, фр. *en procédant à la manière du chimiste*.

ЗМІСТ

Передмова	7
Вступ. <i>Про ідею критики практичного розуму.</i>	19
Частина перша. <i>Елементарна доктрина чистого практичного розуму.</i>	21
Книга перша. <i>Аналітика чистого практичного розуму.</i>	21
Розділ перший. <i>Про засади чистого практичного розуму.</i>	21
І. Про дедукцію засад чистого практичного розуму.	48
ІІ. Про право чистого розуму, у практичному вжитку, на таке розширення, яке в спекулятивному для нього само по собі не є можливим.	57
Розділ другий. <i>Про поняття предмета чистого практичного розуму.</i>	65
<i>Про типіку чистої практичної спроможності судження.</i>	76
Розділ третій. <i>Про спонуки чистого практичного розуму</i>	81
<i>Критичне висвітлення аналітики чистого практичного розуму.</i>	100
Книга друга. <i>Діалектика чистого практичного розуму</i>	120
Розділ перший. <i>Про діалектику чистого практичного розуму взагалі</i>	120

Розділ другий. <i>Про діалектику чистого розуму</i> <i>у визначенні поняття найвищого добра</i>	123
I. Антиномія практичного розуму	126
II. Критичне усунення антиномії практичного розуму	127
III. Про примат чистого практичного розуму в його сполученні з чистим спекулятивним [розумом]	133
IV. Безсмертя душі як постулат чистого практичного розуму	136
V. Існування Бога як постулат чистого практичного розуму . . .	138
VI. Про постулати чистого практичного розуму взагалі	146
VII. Яким чином є мислимим розширення чистого розуму, у прак- тичній аспект, без одночасного розширення тим самим [обрію] йо- го пізнання як [розуму] спекулятивного?	149
VIII. Про визнання істинності з потреби чистого розуму	157
IX. Про мудро допасовану до практичного призначення людини пропорцію її пізнавальних спроможностей	162
Частина друга. <i>Методологія чистого практичного розуму</i> . . .	165
Висновок	176
 <i>Ігор Бурковський. Розбудовуючи українську кантіану</i> <i>(післямова перекладача)</i>	179
 Примітки	184

Наукове видання
ІМАНУЕЛЬ КАНТ
**КРИТИКА
ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ**

Переклад з німецької
та примітки

Ігоря Бурковського

Відповідальний за випуск *А. О. Савчук*
Відповідальний редактор *О. І. Жупанський*
Художній редактор *О. М. Коспа*
Оригінал-макет *О. О. Жупанського*
Коректор *Н. П. Мельник*

Підписано до друку 9.12.2004.
Формат 60х90 1/16. Папір офсетний №1.
Друк офсетний. Тираж 2000. Вид. № 17. Зам.4-601.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єкта видавничої справи №644. Серія ДК.

ТОВ «ВП «Юніверс»,
вул. Банкова, 2, к. 12, Київ, 01024
Тел: 253-96-15
E-mail: univers@i.com.ua

ВАТ «Білоцерківська книжкова фабрика»,
вул. Леся Курбаса, 4, м. Біла Церква, 09117

К19 **Кант, Імануель.**
Критика практичного розуму/Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. — К. : Юніверс, 2004. — 240 с.

ISBN 966-8118-06-5

«Критика практичного розуму» Імануеля Канта — друга частина його славнозвісної «критичної трилогії», присвячена певним фундаментальним проблемам моралі, один із чільних творів світової філософської думки.

ББК 87.3(4НІМ)

Immanuel Kant
KRITIK
DER PRAKTISCHEN
VERNUNFT

Та все ж таки людина
не є аж такою цілковитою твариною,
щоб бути байдужою до всього, що
мовить розум сам для себе, і щоб
користуватися ним тільки як
знаряддям для задоволення своїх
потреб як чуттєвої істоти. Адже те,
що вона має розум, аж ніяк
не підносить її у вартості над суто
тваринною природою, якщо він
повинен служити їй тільки для того,
що в тварин виконує інстинкт;
тоді її розум був би лише особливим
способом, яким послуговувалася
б природа, щоб спорядити людину
для тих самих цілей, до яких вона
призначила тварин, не призначаючи
її для якоїсь іншої мети.

I. Kant

