



Кант и неокантианство

Kant and Neo-Kantianism

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-189-206>


EDN: PNAPGC

Научная статья / Research Article

Корректурa, которой не было: долг содействия счастью ближнего в этической системе Канта

А.К. Судаков  

Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация

 asudakow2015@yandex.ru

Аннотация. При закладке основы своей «критической» этики Кант противопоставил ее принцип, категорический императив, принципам натуралистической морали, в частности, принципу личного счастья. При построении системы конкретной этики в «Метафизике нравов» «счастье других» оказалось одной из двух объективно-практических целей-обязанностей в фундаменте этой системы. В этой связи историки мысли часто утверждают, что Кант в старости будто бы внес в свою этику эвдемонистические коррективы. Наше исследование ставит целью установить, путем анализа понятий о счастье в практической философии Канта и аргументов Канта против морали эвдемонизма, имеется ли в действительности противоречие между принципами нравственной философии, положенными в основу в «Основоположении к метафизике нравов», и принципом содействия счастью другого / других как одним из базовых этических начал в «Метафизике нравов». При этом выясняется, что разноречия в действительности нет: «Основоположение» рассматривает содействие благу другого как типический случай особого класса этических норм; «Критика практического разума», рефлексия которой завершает обоснование этического учения Канта, признает, что принцип счастья может стать объективно-практическим законом, если будет дополнен счастьем других. При этом, однако, осталось неразъясненным, как возможно утверждение и обоснование этического принципа содействия счастью других в контексте учения, неизменно отвергающего натуралистическое обоснование морали на чувстве удовольствия от действительности предмета воли. Хотя рассмотрение текстов Канта показывает, что принцип содействия благу ближнего формулирован им уже в моральных основоположениях как *правомерный* в системе практической философии, остается открытым вопрос о том, как он может быть в ней *обоснован*. Наша гипотеза в этом отношении состоит в том, что при указанном Кантом расширении

© Судаков А.К., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

принципа счастья определяющим основанием в максиме руководствующегося им человека служит не понятие эмпирически определенного предмета потребности, а понятие нуждающегося другого, или человечности в лице этого другого. Принцип остается тем же, но основание его, бывшее в индивидуалистическом эвдемонизме эмпирическим, становится трансцендентальным.

Ключевые слова: этика, счастье другого, потребность, предмет (воли), материя, форма, цель, цель-обязанность

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 04.06.2025


Статья принята к публикации 01.12.2025

Для цитирования: Судаков А.К. Корректурa, которой не было: долг содействия счастью ближнего в этической системе Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 189–206. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-189-206> EDN PNAPGC

The Adjustment That Didn't Happen: The Duty to Promote the Happiness of Others in Kant's System of Ethics

Andrey K. Sudakov  

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

 asudakow2015@yandex.ru

Abstract. Labouring upon the groundwork of “critical” ethics, Kant opposed its principle, the categorical imperative, to the principles of naturalistic morals, and, among others, to the principle of personal happiness. But in the system of concrete ethics in the *Metaphysics of Morals* the “happiness of others” emerged in the basis of this system, as one of the two objectively practical “ends-duties”. In this regard, historians of thought often claim that in his old age Kant made eudaimonistic “adjustments” to his ethics. Our paper aims to find out, by means of an analysis of the concept of happiness in Kant’s practical philosophy as well as of Kant’s arguments against the moral theory of Eudaimonism, whether there really is a contradiction between the principles of moral philosophy as laid down in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the principle of promoting the happiness of another / others, as one of the basic ethical principles in the “*Metaphysics of Morals*”. Such a contradiction turns out to be in fact nonexistent: The *Groundwork* considers promoting the well-being of others as a typical case of a specific class of ethical norms; the *Critique of Practical Reason*, the reflections of which complete the justification of Kant’s ethical doctrine, recognizes that the principle of happiness can become an objective practical law, if it is complemented by the happiness of others. At the same time, however, it remained unclarified how it is possible to affirm and justify the ethical principle of promoting the happiness of others in the context of a doctrine that invariably rejects the naturalistic grounding of morality on the feeling of pleasure from the reality of the object of the will. Although our examination of Kant’s texts shows that the principle of promoting the good of one’s fellowman was already formulated in his ethical groundworks as *legitimate* within the system of practical philosophy, the question of possible

ways to *justify* it within this system remains nevertheless open. Our hypothesis in this regard is that, the extension of the principle of happiness indicated by Kant, the ground of determination in the maxim of the person obeying to it is not the concept of an empirically determined object of one's demand, but the concept of another human being in need, or humanity in the person of the other human being. The principle remains the same, but its basis, which was in individualistic eudaemonism empirical, becomes transcendental.

Keywords: ethics, happiness of the other, demand, object (of will), matter, form, end, end-duty

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 04.06.2025

The article was accepted on 01.12.2025

For citation: Sudakov AK. The Adjustment That Didn't Happen: The Duty to Promote the Happiness of Others in Kant's System of Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):189–206. (In Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-189-206> EDN PNAPGC

Введение

В изображении иных талантливых, однако предвзятых критиков развитие философии Иммануила Канта выглядит так, как будто бы, выдвинув однажды тот или иной принцип, философ вскоре или спустя долгое время, словно извиняясь перед кем-то, отменил его или же сам оспорил. Можно вспомнить хотя бы сатирические строки Гейне о том, как, якобы повергнув Бога критическими доводами против доказательств его существования, кенигсбергский мудрец по просьбе верного слуги Лампе вернул его к жизни моральным доказательством. Впрочем, подобные картины — все-таки плод индивидуального остроумия критиков. Но в учении Канта есть одна тема, по которой многие историки мысли проявляют странное единодушие, описывая дело точно так же, как Гейне кантовскую теологию. Эта тема — поздняя этическая система, изложенная философом во второй части «Метафизики нравов», и, в особенности, сюжет о счастье другого как объективной нравственной цели-обязанности.

Известно, что Кант подверг критике и отверг как проявления гетерономии воли, все этические теории, в которых принцип нравственности обосновывается на материальном (предметно-содержательном) определении. В частности, принцип, полагающий благо жизни в стремлении к счастью (эвдемонизм), как один из эмпирических принципов морали, «негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые скорее подрывают и уничтожают всю ее возвышенность» [1. С. 211], а также по ряду других причин. Казалось бы, в этих словах Кант «критического» периода черным по белому высказывает бескомпромиссное неприятие эвдемонизма. В то же время в «Метафизике нравов» Кант утверждает, что среди целей человеческой деятельности должны существовать такие цели, «которые суть в то же время

(т. е. по своему понятию) обязанности» [2. С. 426], служащие основанием «категорического императива чистого практического разума» [2. С. 426], и что эти объективные цели-обязанности суть «*собственное совершенство и чужое счастье*» (курсив Канта. — А.С.) [2. С. 426]. Создается впечатление, что к старости Кант позабыл, что писал прежде о «принципе счастья», и решил взять свои слова назад; создается впечатление, что это — одна из тех «существенных корректив» поздней этики философа к его критическим основоположениям, о которых говорит А.В. Гулыга [3. С. 98]. Создается впечатление, что в процессе раскрытия своей системы этики Кант стал вносить в первоначальный проект «дополнения и коррективы», так что эта этика «наполнялась теперь «эвдемонистическими установками» [4. С. 84]. Это же впечатление рельефно выражает Э.Ю. Соловьев, говоря, что упрек в недооценке счастья «доконал» Канта, заставив «разбавить более строгую первоначальную позицию рядом эвдемонистических двусмысленностей» [5. С. 143]. Это впечатление радикальной перемены во взглядах должно представляться читателю и исследователю (особенно стороннику) Канта философским скандалом: шутка ли, приверженец морали долга и убежденный «антиэвдемонист» вдруг признает принцип счастья одним из оснований своей систематической морали, опорой категорического императива! Еще бы не скандал в философии!

Поспешу успокоить читателя: никакого скандала нет, потому что не было никакой «существенной коррективы». Этический принцип и даже императив содействия счастью других людей отнюдь не представляет собой какого-либо радикального новшества в развитии этики Канта: как в первых, так и в итоговых работах «критического» периода философ признавал это содействие такой целью человека, которая может быть вменена ему в моральную обязанность и сделана основанием категорического императива. Разве что в более ранних текстах Кант не удостоил этот принцип разума *регентского достоинства* в царстве этических целей. А не попав в тронный зал, этот принцип, что вполне понятно, затерялся в дворцовых коридорах, т. е. в логических конструкциях текста, а потому и гости церемонии, исследователи Канта, практически не вспоминают о нем¹. В «Метафизике нравов» же этот принцип стоит на троне, виден всем, при этом одних это зрелище удивляет, других радует, однако не у всех есть время и желание упомянуть о том, что в действительности этот принцип не есть какое-то *новое* начало.

Однако ввиду многочисленности удивляющихся, т. е. сторонников концепции «существенных корректив» к критической морали в том самом

¹ Впрочем, такова общая психологическая закономерность: только то, что усиленно рекомендует хозяин дома, заметно всем гостям. Сказанное философом о долге запоминается, повторяется и цитируется; сказанное им же как философом собственно о склонности, или, например, о любви — остается в тени и живет достоянием узких специалистов-архивариусов. Даже теории гипотетических императивов не повезло в истории философии по той же самой причине.

сочинении, которое по замыслу автора должно было стать ее систематическим изложением, и для прочности обоснования нашего взгляда, мы хотели бы в данной статье внимательно проанализировать всю линию этической аргументации в трансцендентальной этике Канта, ведущую к формулировке принципа заботы о счастье другого лица (других лиц), как императива морали. Начать придется с общего кантовского представления о счастье и его значении в человеческой жизни, а также суждений Канта об основательности претензий этого понятия на верховную власть в царстве практических принципов.

Счастье / блаженство как антропологический факт

В философии Канта человек рассматривается как разумно-свободная личность, сознающая себя принадлежащей к «интеллигибельному миру», выступающая как «субъект всех целей» [1. С. 175], благодаря свободе обладающая способностью полагать себе цели и пользоваться предметами природы как средствами для их достижения согласно собственным максимам [6. С. 273], и одновременно как существо природы, принадлежащее к «чувственно воспринимаемому миру» и потому имеющее чувственно опосредованные потребности. Развитие способности разумно-свободного целеполагания и автономного самоопределения в стремлении к целям свободы, развитие человека как рода в первом из этих двух аспектов Кант называет культурой [6. С. 273–274]. Именно культуру Кант считает возможным признать конечной целью природы в отношении человеческого рода [6. С. 274]; предназначение человечества состоит в том, чтобы «культивировать», цивилизовать и «морализировать» себя при помощи наук и искусств [7. С. 386]. Поскольку, однако, человек есть в то же время наделенное чувственностью существо природы, «животное» существо, ему присущи чувственные стремления: стремление к самосохранению, к продолжению своего рода и к витальной общительности с себе подобными [8. С. 26]. Эти коренные стремления человеческой природы порождают многообразные потребности, склонности и желания, требующие себе удовлетворения. Это происходит совершенно стихийно, и для удовлетворения этого рода влечений «не требуется разум» [8. С. 26]. По мере же пробуждения разумного размышления мысль о сиюминутном и единичном удовлетворении обобщается, и появляется представление о «максимальном и продолжительном удовлетворении» [9. С. 547], или о сумме (совокупности) всех возможных чувственных удовлетворений, которую человек именуется теперь *счастьем* (*Glückseligkeit*). Счастье, согласно плотно пересекающимся кантовским дефинициям, нужно понимать как «наибольшую сумму удовольствий» [10. С. 412], «максимальное и продолжительное удовлетворение» всех склонностей [9. С. 547], или же как «такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*» (курсив Канта. — А.С.) [9. С. 522], и постольку — состояние полной «удовлетворенности своим состоянием» или существованием

[9. С. 401], сохраняющееся в течение всей жизни разумного существа «сознание приятности жизни» [9. С. 396], или, что по существу дела то же самое, «максимум благополучия в моем настоящем и каждом будущем состоянии» [1. С. 135]. Наиболее же аккуратное и строгое философское определение счастья у Канта, учитывающее также и связь этого представления с идеей свободного целеполагания, а постольку также и с интеллектуальной стороной человеческой природы, трактует счастье / блаженство как «совокупность всех целей, возможных посредством природы вне человека и в нем» [6. С. 273]². Счастье / блаженство в таком понимании не простая данность природы, но продукт культуры природных дарований, и постольку нечто выходящее «за пределы механического устройства животного существования человека» [11. С. 87]; этот процесс культуры ведет человека к «величайшей искусности» в достижении «технических» целей, однако к счастью он ведет только через «внутреннее совершенство образа мыслей» [11. С. 89].

Желание счастья, как совокупного удовлетворения чувственно опосредованных потребностей, или как довольства своим существованием, есть, по Канту, «необходимое желание каждого разумного, но конечного и постольку обладающего чувственностью существа [9. С. 401]. В том числе, природе человека «неотъемлемо присуще желать себе счастья и искать его, т. е. удовлетворенности своим состоянием» [2. С. 428], природа человека побуждает его постоянно стремиться к счастью [7. С. 387]. Счастье есть постольку «проблема, навязанная ему самой его конечной природой» [9. С. 401]. Ту же самую мысль Кант ниже формулирует иначе, говоря, что чувственность возлагает на разум человека обязанность заботиться о соблюдении ее интересов, а значит, формулировать максимы поведения, мотивированные стремлением к счастью / блаженству [9. С. 447]. Стремление к счастью есть «неизбежное определяющее основание» человеческой способности желания [9. С. 401]. Предметы, в совокупности которых человек находит свое довольство жизнью и постольку свое счастье, составляют, ни много ни мало, «материю всех его целей на Земле» [6. С. 273].

Счастье как возможный принцип разума. Эвдемонизм

Однако, подчеркивает Кант, хотя счастье / блаженство как совокупное чувственно опосредованное довольство жизнью есть неизбежное и существенное определяющее основание человеческой воли, оно не является и не может быть *высшим* определяющим основанием произволения [9. С. 396]. Практический принцип, согласно которому счастье провозглашается таким высшим определяющим основанием воли, есть, по Канту, «принцип себялюбия» [9. С. 396]. Стремление к счастью, полагаемое единственным принципом

² Оговорка о целях, возможных «посредством природы», оставляет место для целеполагания «посредством свободы» и духовно-культурных ценностей; дополнение «вне человека и в нем» включает в объем понятия о счастье все многообразие *чувственно опосредованных* проявлений человечности, не ограничивая его только *чувственными* проявлениями.

произволения, выступает в кантовской этике как животная склонность «*пассивно* предаваться побуждениям удобства и благополучия» (курсив Канта. — А.С.) [7. С. 386]. В этом качестве единственного и высшего практического принципа стремление к счастью не только не есть конечная нравственная цель человека и человечества, но в этом качестве оно прямо противостоит и противодействует активному стремлению к культуре способностей, цивилизации и нравственному совершенству [7. С. 386], поэтому практический разум, через провозглашаемые им законы нравственности, налагает на стремление к счастью ограничительное условие достойности быть счастливым (Glückswürdigkeit) [9. С. 387]. Высшее благо в мире заключено поэтому не только в счастье, доставляемом человеку посредством природы, но также и в том условии, при котором единственно практический разум может признать за существами природы право на счастье, а именно в их «нравственно законосообразном поведении» [10. С. 412].

В чем же тут дело? Почему счастье / блаженство не вправе претендовать на значение высшего определяющего основания нравственно доброго произволения? Дело в том, что, как думает Кант, поскольку потребность в счастье «касается материи способности желания», поскольку сознание довольства своим существованием необходимо опосредовано субъективным по характеру чувством (удовольствия и неудовольствия), — состояние счастья «может быть познано субъектом только эмпирически» [9. С. 401]; «все элементы, принадлежащие понятию блаженства, суть эмпирические элементы, т. е. должны быть заимствованы из опыта» [1. С. 133, 135]. В этой области не может быть всеобщих познаний а priori, но только условные рекомендации: «для того, чтобы быть счастливым, нельзя действовать по определенным принципам, но по эмпирическим рекомендациям... о которых опыт учит, что они в среднем лучше всего способствуют благосостоянию» [1. С. 135]. Вследствие этого, хотя каждый возможный элемент понятия индивида о своем счастье в отдельности переживается индивидом как *благо*, его практическое воплощение может сопровождаться весьма *неприятными* следствиями³. Выбор материи счастья зависит от чувства удовольствия и неудовольствия, различного у разных субъектов и изменчивого даже в одном субъекте смотря по его эмоциональному состоянию; «когда желают счастья, важна не форма законосообразности, а исключительно материя, а именно могу ли я и сколько я могу ожидать удовольствия, если буду следовать закону» [9. С. 401–402]. Однако все это — доводы из области моральной психологии; главное же возражение Канта против эвдемонистической этики состоит в том, что максима стремления к счастью не может быть представлена как объективный и всеобщий

³ «Захочет ли человек богатства, — как много забот, зависти и преследований мог бы он благодаря этому навязать себе на шею!... Он желает себе долгой жизни, — но кто может поручиться ему за то, что она не будет лишь продлением нужды? Хочет он, по крайней мере, здоровья, — но как часто слабость тела удерживала его от излишества, в которое его могло бы повергнуть отменное здоровье, и т. д.» [1. С. 135].

практический закон [9. С. 402]: ибо такой закон «во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе *одно и то же определяющее основание воли*» (курсив Канта. — А.С.) [9. С. 401]⁴. Обобщая этот же тезис, философ говорит, что эвдемонизм, вместе с другими «материальными» теориями морали, усматривает «определяющее основание произвольного выбора» «в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета»; постольку все подобные теории основаны на «принципе себялюбия или личного счастья» [9. С. 396–397]. Однако ключевой момент кантовского аргумента в этой его форме — не «какой-нибудь предмет» в основании принципа⁵, а именно эмпирический, фактический характер удовольствия, ожидаемого от этого предмета. Максима, основанная на стремлении к *личному* счастью, не может быть мыслима как практический закон, не может быть универсализирована, потому что в основании такой максимы всегда лежит переменчивая — и именно поэтому не поддающаяся *практически значимому* обобщению — *материя воли*. Стремление к счастью у человека есть всегда, оно неотделимо от человеческой природы, и оно всегда имеет «некоторый» предмет; постольку эвдемония есть антропологический *факт*. Однако превратить этот факт в морально-практический закон воли («принцип себялюбия») не получится: «некоторый» предмет эвдемонистического стремления, во-первых, не является и, в силу переменчивости и многообразия практического опыта, даже не может быть *одним и тем же* у *данного* индивида; во-вторых, он своеобразен у *каждого* индивида; наконец, в-третьих (как заметил философ в «Основоположении»), осуществление каждого данного предмета эвдемонии может быть сопряжено и с неприятными следствиями. Итак, признавая эвдемонистическое стремление как антропологически обусловленный факт, Кант закономерно признает также *в общем виде* право всякого человека на его удовлетворение; но эвдемонизм как морально-философский принцип, как философское (и постольку универсально-всеобщее, обращенное ко всем людям во всех положениях) учение о способах быть счастливым, он в то же время признает ложной, внутренне противоречивой и потому философски невозможной теорией.

В «Метафизике нравов» полемика с эвдемонизмом дополняется еще одним аргументом. Желание достичь счастья, говорит здесь философ, необходимо присуще человеческой природе; но именно потому, что оно необходимо и естественно, называть стремление к счастью нравственной обязанностью — значит противоречить себе: «То, что каждый неизбежно уже сам желает, не подпадает под понятие о *долге*; ведь долг — это *принуждение* к неохотно

⁴ В связи с этим Кант говорит даже, что правила достижения счастья (императивы благоразумия), не суть в строгом смысле практические *предписания*, а только *рекомендации*, так что «относительно блаженства невозможен никакой императив, который в строгом смысле слова повелевал бы совершать то, что делает счастливым» [1. С. 135].

⁵ Как заметит впоследствии Гегель, всякий предмет есть «этот», поэтому присутствие «предмета вообще» не препятствует универсализации предметной максимы.

принятой цели» (курсив Канта. — *A. C.*) [2. С. 427] (ср. [2. С. 428]). Утверждение, что человек *обязан* искать счастья, равнозначно утверждению, что он *обязан* делать вдох и выдох, есть и пить и т. д., тогда как для правильного исполнения всех этих функций не нужно *морального* (само)принуждения, все это — функции животного организма. То, чего человек желает в силу особенностей своей животной природы, не нуждается в посредничестве морального разума.

Форма максимы счастья

В этом аргументе есть одно следствие, отнюдь не очевидное для прямой трактовки этического кантианства. Кант-антрополог по умолчанию исходит из того, что многое в человеческой природе (и в том числе в произволении как практической силе) существует и действует до (и независимо от) актов морально законодательного разума⁶ и что человек подлежит его законодательству не в виде «чистого листа», но в виде связанной системы эмпирических содержаний⁷. Прежде всякой проекции «всеобщего морального закона» человек, как мыслящее живое существо, всегда уже желает такой системы содержаний, потому что желает *себя* в качестве такой системы содержаний⁸.

Из общей антропологической установки следует, в частности, что, как всякому акту теоретического сознания всегда уже предшествует многообразие данных чувственного опыта субъекта, так же, точно всякому акту морального законодательства и самоопределения, всегда уже предшествует

⁶ Речь идет о той доморальной действительности человеческой воли, жизни склонностей, аффектов и страстей произволения, в которой «большинство людей» заботится о сохранении своей жизни [1. С. 73], обнаруживают склонность благодетельствовать ближнему [1. С. 73] или склонность к почестям [1. С. 73–75]; «не думая о долге», имеют «искреннейшую склонность к блаженству» [1. С. 77]. Эта же самая доморальная действительность человека раскрывается в каждом из примеров применения императива, а именно, в описании индивидуальной ситуации персонажа *до того*, как моральный разум обратит к нему заключенный в формуле императива этический вопрос. Здесь ряд несчастий доводит человека до безнадёжности и пресыщения жизнью [1. С. 145], материальная нужда побуждает желать денежного займа и дать обещание его вернуть [1. С. 147], здесь талантливый человек живет «в благоприятных обстоятельствах» и предпочитает охоту за наслаждениями работе по развитию своих дарований [1. С. 149], здесь житейски благополучный человек обдумывает ситуацию своих нуждающихся ближних [1. С. 151].

⁷ Даже если эта система есть лишь то, «что природа делает из человека» и что поэтому «относится к темпераменту» [7. С. 349], на основании этого естественного задатка формируется и «формальное свойство воли вообще — действовать согласно твердым принципам» [7. С. 348–349], а потому, даже если эти принципы ошибочны, сторонний наблюдатель должен знать многообразие проявлений темперамента, чтобы понимать, «чего можно с уверенностью ожидать от человека» [7. С. 348].

⁸ Так персонаж второго примера императива, прежде всякой моральной рефлексии, посредством ложного обещания «желает воспользоваться другим человеком *только как средством* ... для своих целей» [1. С. 171], а значит, *имеет* многообразие практических целей.

многообразии материи практического опыта, и всякому сознанию долженствования — сознание фактической потребности и фактического желания, а это желание всегда и необходимо имеет предмет⁹. Поскольку желание сознается, это сознание становится основанием субъективного принципа действия, направленного на его удовлетворение. Такой принцип Кант называл *максимой*, и уже в «Основоположении» констатировал, что «все максимы имеют 1) *форму*, которая состоит во всеобщности...; 2) *материю*, а именно, *цель*...; 3) *полное определение* всех максим» этой формой всеобщности [1. С. 191]. Поскольку же все максимы человеческого произволения (как чисто моральные, так и легальные, и точно так же максимы, избранные на основе одних себялюбивых мотивов) имеют некую материю и некую форму, интерес Канта-моралиста направлен отнюдь не на устранение *всякой* материи максим из легитимных норм человеческого поведения (как это представляется в топорно прямолинейной интерпретации кантианской этики), а только на установление правильного соотношения между формой максимы и ее материей. Безусловно верно, что «только практическая форма, которая состоит в пригодности максим в качестве всеобщего законодательства, впервые определяет само по себе ... доброе и основывает максиму чистой воли» [9. С. 462].

Однако чистая воля отнюдь не есть воля, чистая *от всякой материи*. Если же материя максимы не только всегда *фактически имеется налицо*, но наличие ее *допускается* чистой практической философией Канта, то есть если «материя максимы ... может оставаться», то «она не должна быть ее условием, иначе такая максима не годится для закона» [9. С. 414]. Из этой вполне прозрачной констатации Кант делает не вполне самоочевидный вывод, который затем прямо применяет к вопросу о счастье. Материя максимы не должна быть условием максимы и «основой для того, чтобы присоединить эту материю к воле» [9. С. 414]; таким условием и такой основой моральной значимости некоторой материи воли может и должна быть только «форма закона, который ограничивает материю» [9. С. 414]. Допустим, продолжает Кант, материя моей максимы есть «мое личное счастье». Если я приписываю эту материю каждому человеку, то есть если я универсализирую максиму стремления к счастью и таким образом удостоверяюсь, может ли она быть «*объективным практическим законом*» (курсив Канта. — *А.С.*) [9. С. 414], то я убеждаюсь, что эта максима может стать таким объективным законом только при условии, что «я включаю в него и счастье других» [9. С.414]¹⁰. Кант особо подчеркивает затем, что практический «закон, предписывающий содействовать

⁹ «всякое воление должно иметь и предмет, стало быть материю» [9. С. 413].

¹⁰ «Diese kann nur alsdann ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre [Glückseligkeit] in dieselbe mit einschliesse», — сказано в немецком оригинале [12. С. 358]. Сторонники стандартной интерпретации кантовского «антиэвдемонизма», цитируя в том числе вторую «Критику», настаивают на том, что *эта* максима, по Канту, никак и никогда не может стать объективным практическим законом.

счастьем других»¹¹, основан не на том, что будто бы счастье других людей само по себе есть безусловная ценность (объект для произволения каждого), а только на том, что при условии включения в максимум счастья других определяющим основанием моей и всякой воли становится форма безусловной всеобщности, которую я придаю «максиме себялюбия», для того чтобы ее возможно было признать имеющей силу объективного практического закона (а не только условной рекомендации). Иначе говоря, принимая в максимум расширенный таким образом всеобщий закон, я определяюсь к действию не представлением о (моем или другого лица) счастье как *материей* произволения, а представлением о *форме* всеобщности, присущей подлинно нравственной максиме произволения и требующей включить в состав моей максимы стремления к счастью / блаженству не только себя, но и каждого другого человека. Только из этого ограничения моей «основанной на склонности» максимы счастья «формой закона», которое позволяет согласовать эту, по своему происхождению вполне «патологическую», максимум с требованиями чистого практического разума [9. С. 414]¹², может законно возникнуть понятие об «обязательности — распространить максимум моего себялюбия и на счастье других» [9. С. 415]. В противном случае дело представляется так, что этот практический закон получает нормативно-принудительную силу только вследствие «прибавления какой-либо внешней» (относительно воли человека) «побудительной причины» [9. С. 414–415]. Но это прямо означало бы гетерономию воли, и в таком случае принцип содействия счастью другого был бы этически неподлинным принципом.

Необходимо строго и точно отдать себе отчет в том, что именно произошло (было обосновано) в рассматриваемом пассаже второй кантовской «Критики». Философ доказывает, что основание обязательности некоторого объективного практического закона (и основание претензий соответствующей максимы на статус закона морали) заключается не в морально-практическом достоинстве *материи* этой максимы, а в присущей ей всеобщей практической *форме*. Причем речь идет о максиме стремления к счастью и технологиях изыскания средств для него; такая максима и такие стратегии основаны на естественной склонности и чувственной потребности. И вот оказывается, что максима стремления к счастью / блаженству может согласоваться с практическим разумом, — хотя и не по материальной, а по формальной

¹¹ Здесь перед нами *текстуальное* опровержение мнения кантоведов, утверждающих, что «счастье других» как объективно-практическая цель и материя категорического императива появляется у Канта только в «Метафизике нравов».

¹² «чтобы максиме себялюбия придать объективную значимость закона» [9. С. 414]. Согласно стереотипному истолкованию этического кантианства, «патологические» по происхождению максимы никак и никогда законами воли стать не могут, а потому, по «гамбургскому счету», даже недостойны нравственной человечности. Согласно этому стереотипу, «нравственно подлинные» максимы должны возникать целиком и полностью из одного практического разума, как Афина из головы Зевса в греческом мифе.

причине, — т. е. не потому (как это выглядит в стандартной эвдемонистической этике), что стремление к счастью само по себе есть якобы нечто морально положительное, но потому, что только при ограничении патологически мотивированной максимы стремления к счастью *формой всеобщности* как условием законосообразности, а, следовательно, при условии *распространения ее на всех других людей*, эта максима может иметь силу объективного закона. И только при этом условии, т. е., при условии генерализации, человек, определяющийся к действию подобным принципом, определяется не материальным, но формальным мотивом, не *материей произволения другого*, а *формой всеобщности*, присущей *принципу его собственной воли*, т. е. *универсальной человечностью* в своем лице и в лице другого. Иными словами, перед нами формально-методическое рассуждение, позволяющее обосновать в категориальном поле критической этики *нравственную* ценность стремления к счастью и показывающее, что в формальной по методу кантианской этике максима содействия счастью / блаженству может иметь такую ценность только в универсализированном виде, т. е. как максима содействия счастью *других*.

Постараемся еще раз уточнить, какого рода обоснование имеется в виду. Максима стремления к личному счастью «основана на склонности», это «патологическая» максима; определяясь ею к действиям, человек определяется своим представлением о счастье / блаженстве как совокупном удовлетворении потребности, а значит — своими представлениями о предметах своих потребностей. В этом случае его действиями в конечном счете руководят сами эти предметы, т. е. материя способности желания. Поэтому в чистом виде эта максима будет служить основанием гетерономии его воли. Гетерономия возникает не из-за *эмпирически-чувственного* характера определяющего основания его воли, а из-за его *материальности*, из-за того, что это основание есть *предмет* вне его (не обязательно чувственно данный). Поэтому и преодоление гетерономии возможно здесь не путем перевода объекта воли в некую идеальную или умозрительную форму, но путем упразднения его определенной и оформленной *предметности*. *Предмет* потребности (если только я понимаю, в чем он состоит) предметно дан мне как внешний и именно поэтому порождает гетерономию; но *несколько различных предметов* лишены этой осязаемой определенности. Преследуя «патологическую» цель *собственного* счастья, я занимаюсь добычей «предметов», и постольку, ограничиваясь этой целью, я гетерономен; но преследуя *также* (наряду с этой целью) «патологическую» же, в основе своей, цель счастья *другого* человека, я, хотя так же точно занят добычей предметов потребности, *мотивируюсь* в этой добыче не собственно предметом своей или чужой потребности и склонности (хотя, возможно, он также служит мне при этом мотивом), но целью совокупного благополучия другого (и своего собственного), которая сама по себе уже не есть внешний предмет воли, а есть только *понятие*, и при этом, как доказывал Кант в «Основоположении» [1. С. 133–135], принципиально

«неопределенное понятие». Это уже, по сути дела, понятие не о предметах потребности другого человека, а *о самом этом человеке*, как нравственной личности. Поэтому действительно можно сказать, что, содействуя дополненной (целями другого) цели счастья, человек, несмотря на то, что он совершает для этого действия в чувственном мире, пользуется чувственно данными предметами и стремится получить чувственно же данные предметы, определяется к этой деятельности, однако, не этими предметами, и постольку не гетерономно, а принципом человечности в лице другого, как нравственной самоцели, и формой всеобщности, присущей этому последнему принципу. Поскольку же форма разумной всеобщности присуща ему подлинно и вполне, этот принцип может быть основанием подлинного императива практического разума. При этом тот же самый принцип счастья в нерасширенном его виде, т. е. как принцип *только собственного* счастья, подобным преимуществом воспользоваться отнюдь не может. Для одного человека и его уединенной этической рефлексии совершенно справедливо, что «чтобы быть счастливым, нельзя действовать по определенным принципам, но по эмпирическим рекомендациям» [1. С. 135]. В стремлении к *собственному* счастью я определяюсь *своим* понятием о *своем* счастье, как совокупном удовлетворении потребности, а это понятие, как бы оно ни было мимолетно, переменчиво, двусмысленно и т. д. (пессимисты всех веков знают немало доводов в этом роде), оно все-таки во всякое время у человека *есть*, а потому можно сказать, что *одинокий* человек, в своей эвдемонистически мотивированной практике, т. е. пока он занят преследованием *только своего собственного* счастья, *всегда* определяется к действию понятием о предмете потребности, а в конечном итоге — самим предметом своей потребности, и поэтому в деятельности такого рода его воля всегда бывает *гетерономна*. Смысл разбираемого этического пассажа Канта, по нашему мнению, таков: для того, чтобы сделать эту волю автономной, сколь угодно рассудительному эвдемонисту вовсе нет надобности отказываться от эвдемонии (эвдемонистической практики) как таковой, нужно только *расширить* цель счастья, распространив побуждение к счастью также и на счастье *других людей*.

Более того, оказывается, что, если человек не признает обязанности содействия счастью других, идея личности как нравственной самоцели еще не имеет для него всей полноты возможного морально-практического воздействия. Это выясняется уже в четвертом примере «Основоположения», представляющем читателю человека, «дела которого идут хорошо, тогда как другие, он видит, вынуждены бороться с великими невзгодами» [1. С. 151], и который, благодаря своему состоянию, имеет возможность помочь бедствию других, но, предоставляет им самим обеспечивать свое благополучие, строго воздерживаясь от преступлений против их имущества, однако ничем не помогая их благосостоянию. Если бы, говорит Кант, подобный образ мысли стал всеобщим среди людей (если бы все имели такую же максиму и

следовали ей), «человечество могло бы существовать» [1. С. 173]. Такую максиму и такое умонастроение, следовательно, возможно *мыслить* как «всеобщий закон природы» [1. С. 151]; т. е., если бы некий закон физиологически, дорефлексивно, прежде всяких теорий и поучений препятствовал каждому человеку «содействовать целям других, насколько это в его силах» [1. С. 173], человеческая природа могла бы существовать. И однако, Кант утверждает: хотя такая максима возможна и мыслима как закон (человеческой) природы, «невозможно **желать**, чтобы такой принцип имел повсеместно силу закона природы» (курсив Канта. — А.С.) [1. С. 151]. Дело в том, что воля, которая постановила бы, что эта максима должна иметь силу закона, «противоречила бы сама себе»: *законная сила* подобной максимы исключила бы возможность чьего-либо деятельного участия в целях счастья других, хотя «все же иногда могут быть такие случаи, когда человек нуждается в любви и участии других» [1. С. 151]. Максима *безусловного* невмешательства в условия благосостояния других лиц при строгом соблюдении неприкосновенности личности и собственности этих других, равно как и стратегии поведения, вытекающие из этой (либеральной) максимы, по мысли Канта, только отрицательно согласуются с сознанием безусловной ценности всякой личности, с идеей человечества как самоцели, — согласуются с нею только как максима *непричинения ущерба*, но не как максима положительного *содействия*. Если же должны иметь силу также и практические принципы, обосновывающие «поставляемый в заслугу долг по отношению к другим» [1. С. 173], и если идея человечества как цели должна оказать всю полноту возможного воздействия на мою волю, «цели [другого] субъекта должны быть, насколько возможно, также и моими целями» [1. С. 173].

Счастье других в моральной догматике Канта

После столь основательной теоретической подготовки в основных этических работах «критического» Канта развитый им в «Метафизике нравов» тезис, согласно которому счастье другого есть одна из целей, *содействие* которым есть нравственный *долг* каждого человека, — не выглядит уже ни странным, ни даже *новым* положением. Новым здесь оказывается только категориальный контекст, в котором теперь обосновывается это положение: контекст этики как *телеологии*.

Предмет произволения, служащий для него достаточным определяющим основанием создать предмет в действительности, есть, по Канту, *цель* этого произволения [2. С. 425]. Но, чтобы поступок *имел* цель, некая воля должна *сделать* нечто своей целью. Иначе говоря, «иметь цель поступков есть акт *свободы* совершающего поступки субъекта» (курсив Канта. — А.С.) [2. С. 425]. Акт определения цели свободного поступка (предмета, который должен быть создан в результате поступка) можно представить как предшествующий поступку, и постольку априорный, акт *предписания* субъекту некоторого предмета произволения как должной цели: «акт, определяющий цель,

есть практический принцип, предписывающий ... цель» [2. С. 425]. Если я избираю нечто как *предмет воли*, т. е. как практическую цель для себя, как то, что я намерен создать в действительности, в акте определения предмета воли я *всегда также* предписываю себе этот предмет, как таковой. Акт избрания практической цели, как предмета воли, можно поэтому представлять себе как безусловный практический принцип, связывающий понятие *цели* как предмета воли с понятием *безусловного долженствования* осуществить эту цель [2. С. 426]. Акт практического целеполагания в этом смысле есть «категорический императив чистого практического разума» [2. С. 426]. Среди всевозможных практических целей «должны быть и такие, которые суть в то же время ... долг» [2. С. 426]. Это такие предметы произволения, которые всякий человек как разумный субъект (нравственно) *обязан* делать своей целью [2. С. 426]. В связи с этим философское учение о долге приобретает вид моральной телеологии, основанной «на принципах, данных а priori в чистом практическом разуме» [2. С. 426].

Кант полагает, что только две цели произволения должны быть в то же время признаны его обязанностями: это «*собственное совершенство* и *чужое счастье*» (курсив Канта. — А.С.) [2. С. 426]. В частности, «если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье *других* людей, *чью* (дозволенную) *цель я тем самым делаю также и моей*» (курсив Канта. — А.С.) [2. С. 429].

Заключение и перспектива

Итак, *счастье другого* получает в систематической моральной философии Канта (уже заявленное ранее) достоинство одной из фундаментальных целей-обязанностей, т. е. принципиально важных нравственных ценностей, *содействия* которым безусловно требует категорический императив морали. Как показывает все изложенное выше, этот тезис (и этот императив: делать цели других *также и* своими целями) никак нельзя считать концептуальным новшеством (или, напротив, ретроградной «двусмысленностью») именно «Метафизики нравов»: как мы пытались показать, тот же самый этический принцип Кант утверждает и даже обосновывает и в более ранних своих работах. Это подтверждает почти дословное текстуальное совпадение последней цитаты с формулой из «Основоположения»: «цели субъекта должны быть, насколько возможно, также и моими целями» [1. С. 173].

Причем Кант особо подчеркивает, в том числе и в последнем фрагменте, что принцип стремления к счастью может быть принципом *нравственного долженствования* только как принцип счастья *всех / других* людей, но отнюдь не как принцип *собственного* счастья (индивидуалистического эвдемонизма). Хотя стремление к полноте удовлетворения потребностей естественно и *необходимо* для каждого человека, будучи вложено в него самой природой, и хотя поэтому цели личного счастья, труды для их достижения,

система средств для этих целей, а следовательно, и царство эвдемонистических целей (индивидов, групп и обществ), всегда будут существовать в человеческой истории, все эти цели, средства, труды и служащие этим целям общественные институты (в отличие, например, от целей, средств, функций и институтов правового и этического характера) отнюдь не являются для человека такими целями (и т. д.), достижение которых вменяется ему в задачу его морально-практическим разумом. Стремление к *личному* счастью не является и не может быть, по Канту, моральным *долгом* человека. Индивидуалистический эвдемонизм, возводящий это стремление в долг и даже единственный нравственный долг, философ неустанно опровергает. Тем не менее, стремление к счастью *других* людей, и именно *всех других* людей, он неизменно признает принципом, достойным стоять в ряду основоположений чистой нравственной философии, а значит, и быть основанием соответствующего *морального императива*. Между этими утверждениями нет противоречия, если только верно, что принцип счастья другого/других не может иметь тех критически опасных для этики в кантовском ее понимании последствий, которыми обременен принцип индивидуалистического эвдемонизма. Однако подобная постановка вопроса заставляет по-новому взглянуть на вопрос о пресловутом «антиэвдемонизме» критической этики, который, как бы ни был неоспорим, никак не может быть признан безусловным. Сама собою напрашивается, впрочем, и еще одна тема. Если, во избежание недоразумений, за этикой *личного* счастья следует оставить наименование эвдемонизма, то какое имя следует дать конкретно-этическим рефлексиям вокруг (и на основе) принципа счастья *других*? Коль скоро эти построения будут основаны на принципах чистой критической *философии морали* и ориентированы на цели и ценности *общественного* значения, кажется логичным называть их элементами своего рода *этического социализма*. Бесспорно, однако, что марбургские неокантианцы (Коген, Форлендер, Вольтманн), получившие из постулатов кантовской этики социально-философское построение под этим же названием, совершенно не принимали во внимание рассмотренного нами этического принципа Канта, вполне разделяли абстрактно понятый «антиэвдемонизм», а потому пытались обосновать свой «социализм» при помощи совсем иных кантовских формул. Интересно было бы рассмотреть в этой связи, и в соотношении с этим марбургским «социализмом», какие концептуальные элементы этико-правовой теории социализма (социального эвдемонизма) могут быть намечены на основе рассмотренных здесь суждений Канта о счастье как моральном факте и этическом принципе. Все эти три сюжета было бы интересно сделать темами отдельных исследований.

Список литературы

- [1] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения: в 4 томах на немецком и русском языках / подг. к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлинггом (Марбург). Т. III. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 38–275.

- [2] Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 223–543.
- [3] Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М. : Мысль, 1986.
- [4] Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. М. : Высшая школа, 1989.
- [5] Соловьев Э.Ю. Кант: взаимодополнительность морали и права. М. : Наука, 1992.
- [6] Кант И. Критика способности суждения // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 5. М. : Чоро, 1994. С. 5–330.
- [7] Кант И. Антропология в прагматическом отношении // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии в трех томах / под ред. Н.А. Дмитриевой. Т. 1: Сочинения по антропологии. Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 162–396.
- [8] Кант И. Религия в пределах только разума // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 5–222.
- [9] Кант И. Критика практического разума // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 373–565.
- [10] Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Сочинения. В 8 томах / под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 7. М. : Чоро, 1994. С. 377–459.
- [11] Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках / подг. к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. I. М. : АО «Ками», 1993. С. 79–123.
- [12] Кант И. Критика практического разума // Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках / подг. к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 276–733.

References

- [1] Kant I. Groundwork for the Metaphysics of Morals. In: Motroshilova N, Tuschling B, editors. *Works in 4 volumes in German and Russian*. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond publ.; 1997. P. 38–275. (In Russian).
- [2] Kant I. Metaphysics of Morals. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 6. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 223–543. (In Russian).
- [3] Gulyga AV. *German Classical Philosophy*. Moscow: Mysl' publ.; 1986. (In Russian).
- [4] Kusnezov VN. *German Classical Philosophy*. Moscow: Wysshaya shkola publ.; 1989. (In Russian).
- [5] Solovyov EYu. *Kant: the Complementarity of Morals and Law*. Moscow: Nauka publ.; 1992. (In Russian).
- [6] Kant I. Critique of Judgement. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 5. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 5–330. (In Russian).
- [7] Kant I. Anthropology from a Pragmatic Point of View. In: Dmitrieva NA, editor. *Works on Anthropology, Political Philosophy and Philosophy of Religion in 3 volumes*. Vol. 1: Works on Anthropology. Kaliningrad: BFU Publishers; 2024. P. 162–396. (In Russian).
- [8] Kant I. Religion within the Boundaries of Reason Alone. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 6. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 5–222. (In Russian).
- [9] Kant I. Critique of Practical Reason. In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 4. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 373–565. (In Russian).
- [10] Kant I. What real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff? In: Gulyga AW, editor. *Works. In 8 volumes*. Vol. 7. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 377–459. (In Russian).

- [11] Kant I. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In: *Works in 4 volumes in German and Russian*. Edited by N. Motroshilova and B. Tuschling. Volume I. Moscow: Kami publ.; 1993. Pp.79-123. (In Russian)
- [12] Kant I. Critique of Practical Reason. In: Motroshilova N, Tuschling B, editors. *Works in 4 volumes in German and Russian*. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond publ.; 1997. P. 278–733. (In Russian).

Сведения об авторе:

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-7531-6024. SPIN-код: 9634-6337. E-mail: asudakow2015@yandex.ru

About the author:

Sudakov Andrey K. — DSc in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7531-6024. SPIN-code: 9634-6337. E-mail: asudakow2015@yandex.ru