

Кант И. Основы метафизики нравственности filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

И. Кант

Основы метафизики нравственности

Предисловие Раздел первый Переход от обыденного нравственного познания из разума к философскому. Раздел второй Переход от популярной нравственной философии к метафизике нравственности. Автономия воли как высший принцип нравственности * Гетерономия воли как источник всех ненастоящих принципов нравственности * Деление всех возможных принципов нравственности, исходящее из принятого основного понятия гетерономии *

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ПЕРЕХОД ОТ МЕТАФИЗИКИ НАВРСТВЕННОСТИ К КРИТИКЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли *

Об интересе, присущем идеям нравственности *

Как возможен категорический императив? *

О крайней границе всякой практической философии *

Заключительное замечание *

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

Естественная же философия, так же как и нравственная, может иметь свою эмпирическую часть, потому что первая должна определять свои законы природе как предмету опыта, вторая же – воле человека, поскольку природа воздействует на нее; при этом первые законы [определяются] как законы, по которым все происходит, вторые же – как законы, по которым все должно происходить, однако следует принимать во внимание условия, при которых оно часто не происходит. Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать эмпирической, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, – чистой философией. Последняя, если она только формальна, называется логикой; если же она занимается лишь определенными предметами рассудка, то она называется метафизикой.

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

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее, совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особого человеческого и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемешку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных им самим

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

Так как я имею здесь предметом, собственно, нравственную философию, то предложенный вопрос свожу к следующему: не следует ли думать, что крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т. е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь не лги, действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле, что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а *a priori* исключительно в понятиях чистого разума и что каждое другое предписание, которое основывается на принципах одного лишь опыта, и даже общее в каком-то отношении предписание, бели только оно хоть в малейшей степени быть может, лишь по одной побудительной причине – опирается на эмпирические основания, можно, правда, назвать практическим правилом, но никогда нельзя назвать моральным законом.

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

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

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

побудительных причин, всецело из априорных принципов, и которую можно было бы назвать чистой волей; она рассматривала волеие вообще со всеми действиями и условиями, которые присущи ему в этом общем значении; этимона отличается от метафизики нравственности точно так же, как обычная логика отличается от трансцендентальной философии: первая излагает действия и правила мышления вообще, а вторая – только особые действия и правила чистого мышления, т. е. такого мышления, посредством которого предметы познаются совершенно a priori. В самом деле, метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной чистой воли, а не действия и условия человеческого волеия вообще, которые большей частью черпаются из психологии. То, что в общей практической философии (хотя вопреки всякому праву на то) говорится также и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Действительно, создатели этой науки остаются и в этом верными своей идее о ней: они не отличают побудительных причин, которые, как таковые, представляются совершенно a priori только разумом и которые, собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнения данных опыта; они рассматривают их, не обращая внимания на различие их источников, только по их большей или меньшей сумме (причем считают их однородными) и этим путем составляют себе понятие об обязательности. Это понятие, конечно, совсем не морально, но все же так построено, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о происхождении всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны. Намереваясь когда-нибудь предложить некоторую метафизику нравственности, я предпосылаю ей эти "Основы". Собственно говоря, нет никакого другого основания ее, кроме критики чистого практического разума, так же как нет его для метафизики, кроме уже предложенной критики чистого спекулятивного разума. Но с одной стороны, в первой критике нет столь крайней необходимости, как в последней, потому что человеческий разум в сфере морального, даже при самом обыденном рассудке, легко может достигнуть высокой степени правильности и обстоятельности, тогда как, напротив, в теоретическом, но чистом применении он всецело диалектичен; с другой стороны, я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как, в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении. Но до такой полноты я еще не мог здесь довести свое исследование, не примешивая сюда размышлений совсем другого рода и не сбивая с толку читателя. Вот почему я не воспользовался названием "Критики чистого практического разума", а озаглавил свою книгу "Основы метафизики нравственности".

Но так как, в-третьих, и метафизика нравственности, несмотря на устрашающее название, все же может быть изложена в значительной степени популярно и приспособление к обыденному рассудку, то я нахожу полезным отделить эту предварительную разработку основ, чтобы в будущем иметь право не прибавлять к более понятным учениям те тонкости, которые при такой разработке неизбежны. Но настоящие "Основы" суть не более как отыскание и установление высшего принципа моральности, что составляет особую (по своей цели) задачу, которая должна быть отделена от всякого другого этического исследования. Конечно, мои утверждения относительно этого важного и до сих пор далеко еще не удовлетворительного изученного основного вопроса достигли бы большой ясности благодаря применению одного и того же принципа ко всей системе и получили бы хорошее подтверждение благодаря своей достаточности, какую этот принцип повсюду обнаруживает. Однако я вынужден был отказаться от этого преимущества, которое, собственно говоря, послужило бы более самолюбию, чем общей пользе, так как легкость в применении и кажущаяся достаточность какого-нибудь принципа не есть еще бесспорное доказательство его правильности; скорее, и то и другое возбуждает некоторое пристрастие исследовать и взвешивать принцип не со всей строгостью, не сам по себе, безотносительно к результату.

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

1. Первый раздел: переход от обыденного нравственного познания из разума к философскому.
2. Второй раздел: переход от популярной моральной философии к метафизике нравственности.
3. Третий раздел: последний шаг от метафизики нравственности к критике чистого практического разума.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ПЕРЕХОД ОТ ОБЫДЕННОГО НРАВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ ИЗ РАЗУМА К ФИЛОСОФСКОМУ

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

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

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волею, т. е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценна несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения сырой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), - то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание недостаточных сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.

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

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

за нее благодетельную причину, но не для того, чтобы подчинять слабому и обманчивому руководству его свою способность желания и ввязываться в намерение природы. Одним словом, природа воспрепятствовала бы практическому применению разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту.

На самом деле мы и находим, что, чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности. Отсюда у многих людей, и притом самых искусных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень мизологии, т. е. ненависть к разуму, так как по вычислении всех выгод, которые они получают – я не скажу от изобретения всевозможных ухищрений обычной роскоши, но даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка), – они все же находят, что на дело навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье. Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение. И необходимо признать, что суждение тех, кто в значительной степени умеряет и даже сводит к нулю хвастливые восхваления выгод, которые дает нам разум в отношении счастья и удовлетворенности жизнью, никоим образом нельзя назвать мрачным или неблагодарным по отношению к благодати силы, правящей миром. Напротив, нужно признать, что в основе таких суждений скрыто лежит идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны поэтому большей частью предпочитать личным целям человека.

В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт и все же нам дан разум как практическая способность, т. е. как такая, которая должна иметь влияние на волю, – то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели, всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет. И природа не поступает при этом нецелесообразно, так как разум, который видит свое высшее практическое назначение в утверждении (Grün-dung) доброй воли, при достижении этой цели способен удовлетворяться только на свой лад, а именно быть довольным осуществлением цели, которую опять-таки ставит только разум, если даже это и связано с некоторым ущербом для целей склонности.

Но для того чтобы разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели, в понятии ее, коль скоро оно имеет уже в природном здравом рассудке и его нужно не столько внушать, сколько разъяснять, – чтобы разобраться в понятии, которое при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего, возьмем понятие долга. Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в еще более ярком свете.

Я обхожу здесь молчанием все поступки, которые признаются как противные долгу, хотя они и могли бы быть полезными в том или другом отношении; ведь о таких поступках нельзя спрашивать, совершены ли они из чувства долга, поскольку они даже противоречат долгу. Я оставляю без внимания и те поступки, которые, правда, сообразны с долгом, но к которым люди непосредственно не имеют никакой склонности, однако все же совершают их потому, что побуждаются к этому другой склонностью. В таких случаях легко установить, совершен ли сообразный с долгом поступок из чувства долга или с эгоистическими целями. Гораздо труднее заметить это различие там, где поступок сообразуется с долгом и, кроме того, сам субъект непосредственно склонен совершать его. Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя. Этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок

покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь честно. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступал так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает прямую симпатию к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене.

Следовательно, такой поступок был совершен не из чувства долга и не из прямой симпатии, а просто с корыстными целями.

Сохранять же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляет большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима – моральное достоинство. Они оберегают свою жизнь сообразно с долгом, но не из чувства долга. Если же превратности судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли вкус к жизни, если несчастный, будучи сильным духом, более из негодования на свою судьбу, чем из малодушия или подавленности, желает смерти и все же сохраняет себе жизнь не по склонности или из страха, а из чувства долга, – тогда его максима имеет моральное достоинство.

Оказывать, где только возможно, благодеяния, есть долг, и, кроме того, имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности. Он поддаться другим склонностям, например склонности к почести, которая, если она, к счастью, наталкивается на то, что действительно общепольно и сообразно с долгом, стало быть достойно уважения, заслуживает похвалы и поощрения, но никак не высокой оценки. Ведь максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а из чувства долга. Предположим, что настроение такого человеколюбца заволокло собственной печалью, которая гасит всякое участие к судьбе других; что он все еще имеет возможность помочь другим нуждающимся, но чужая беда его не трогает, так как он занят своей собственной; и вот, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из этой полной бесчувственности и совершает поступок без всякой склонности, исключительно из чувства долга, – вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность. Еще более [разительный пример]: если бы природа вложила в сердце какого-нибудь человека мало симпатии; если бы он (в общем-то честный человек) обладал холодным темпераментом и был равнодушен к страданиям других, может быть, потому, что, будучи наделен особым даром терпения и выдержки по отношению к своим собственным страданиям, он предполагает или даже требует того же от всякого другого. Если бы природа не сделала такого человека (который вовсе не самое худшее ее произведение), собственно говоря, человеколюбцем, – то неужели он не нашел бы в себе еще источник для того, чтобы самому себе придать гораздо более высокую ценность, чем та, какой может быть ценность благонравного темперамента? Несомненно нашел бы! Именно с благоволения не по склонности, а из чувства долга и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера. Обеспечить себе свое счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим искушением нарушить долг. Но, не обращая здесь внимания на долг, все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются. Но только это предписание стремиться к счастью обычно таково, что оно наносит большой ущерб некоторым склонностям, и тем не менее человек не может составить себе никакого определенного и верного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемой счастьем. Поэтому нечего удивляться, что одна определенная склонность в отношении того, что она обещает, и того времени, в какое она может быть удовлетворена, в состоянии перевесить неопределенную идею и человек, например подагрик, выбирает еду, какая ему по вкусу, а страдание – какое он способен вытерпеть, так как по своему расчету он здесь по крайней мере не лишил себя наслаждения настоящим моментом ради, быть может, напрасных ожиданий счастья, какое будто заключается в здоровье. Но и в этом случае, если общее стремление к счастью не определило воли этого человека, если здоровье, для него по крайней мере, не вошло с такой необходимостью в этот расчет, то и здесь, как и во всех других случаях, остается еще некоторый закон, а именно содействовать своему счастью не по склонности, а из чувства долга, и только тогда поведение человека имеет подлинную моральную ценность.

Так, без сомнения, следует понимать и места из священного писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь

любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть практическая, а не патологическая любовь. Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь.

Второе положение следующее: поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания. Что намерения, которые мы можем иметь при совершении поступков, и их влияние как целей и мотивов воли не могут придать поступкам никакой безусловной и моральной ценности – ясно из предыдущего. В чем же, таким образом, может заключаться эта ценность, если она не должна состоять в воле, [взятой] в отношении результата, на какой она надеется? Эта ценность может заключаться только в принципе воли безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка. Ведь воля стоит как бы на распутьи – между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален, и так как она все же должна быть чем-нибудь определена, то, если поступок совершается из чувства долга, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят. Третье положение как вывод из обоих предыдущих я бы выразил следующим образом: долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону. К объекту как результату моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь склонность, но никогда не могу чувствовать уважение именно потому, что он только результат, а не деятельность воли. Точно так же я не могу питать уважение к склонности вообще, все равно, будет ли она моей склонностью или склонностью другого; самое большее, что я могу, – это в первом случае ее одобрять, во втором – иногда даже любить, т. е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде. Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе, стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым – заповедью. Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и вместе с ней всякий предмет воли. Следовательно, остается только одно, что могло бы определить волю: объективно закон, а субъективно чистое уважение к этому практическому закону, стало быть, максима – следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям.

Таким образом, моральная ценность поступка заключается не в результате, который от него ожидается, следовательно, также и не в каком-нибудь принципе [совершения] поступков, который нуждается в заимствовании своей побудительной причины от этого ожидаемого результата. Ведь ко всем этим результатам (собственному приятному состоянию и даже способствованию чужому счастью) могли бы привести и другие причины, и для этого, следовательно, не требовалось воли разумного существа, а ведь в ней одной можно найти высшее и безусловное благо. Поэтому только представление о законе самом по себе, которое имеется, конечно, только у разумного существа, поскольку это представление, а не ожидаемый результат есть определяющее основание воли, может составлять то столь предпочтительное благо, которое мы называем нравственным и которое имеется уже в самой личности, поступающей согласно этому представлению, а не ожидается еще только в результате [поступка]

Однако что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непременно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения какого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон. Здесь законосообразность вообще (без того чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом, если долг вообще не пустая фантазия и химерическое понятие; с этим согласен и обыденный человеческий разум в своих практических суждениях, и он постоянно имеет в виду упомянутый принцип.

Пусть, например, ставится вопрос: могу ли я, если я нахожусь в затруднительном положении, дать обещание с намерением его не сдержать? Здесь я легко усматриваю различный смысл, какой может иметь этот вопрос: благоразумно ли давать ложное обещание, или сообразно ли это с долгом? Первое, без сомнения, часто может иметь

место. Правда, я прекрасно вижу, что недостаточно еще с помощью этой увертки выбраться из затруднительного положения в данный момент, следует еще хорошенько обдумать, не могут ли из этой лжи возникнуть для меня впоследствии гораздо большие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так как при всей моей мнимой хитрости не так-то легко предусмотреть последствия, чтобы рая потерянное доверие не повредило мне куда больше, чем все то зло, которого я сейчас думаю избежать, то но благоразумнее было бы поступать согласно всеобщей максиме и вменить себе в привычку что-то обещать не иначе как с намерением исполнить обещанное. Однако мне скоро становится ясно, что такая максима все же имеет в своей основе только боязнь последствий. Быть же правдивым из чувства долга – это другое дело, это совсем не то, что быть таким из боязни вредных последствий: в то время как в первом случае понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня, во втором я прежде всего должен осмотреться и взвесить, какие результаты могут для меня быть связаны с этим. В самом деле, если я отступаю от принципа долга, то это безусловно дурно; если же я изменяю своей максиме благоразумия, то это иногда может оказаться для меня очень выгодно, хотя, конечно, надежнее оставаться ей верным. Однако, чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, соотносимо ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона – лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, отплатили бы мне той же монетой. Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя.

Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой пронизательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым. Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если ты этого не можешь, то она неприемлема, и притом не из-за ожидаемого от нее вреда для тебя или других, а потому, что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства. К последнему же разум вынуждает у меня непосредственное уважение, относительно которого я, правда, сейчас еще не знаю, на чем оно основывается (пусть это исследует философ), но по крайней мере понимаю хотя бы следующее: что оно есть определение ценности, которая далеко перевешивает всю ценность того, что восхваляется склонностью, и, далее, что необходимость моих поступков из чистого уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он – условие самой по себе доброй воли, ценность которой выше всего остального.

Так мы наконец добрались в моральном познании обыденного человеческого разума до его принципа, который этот разум, конечно, не мыслит себе столь отвлеченно в общей форме, но все же постоянно имеет перед глазами и применяет как руководящую нить своих суждений. Здесь было бы нетрудно показать, как он с этим компасом в руках отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что соотносимо с долгом и что противно долгу, если только, не обучая разум ничему новому, обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцип; следовательно, для того чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии. Уже заранее можно было предположить, что знание того, что каждому человеку надлежит делать и, стало быть, уметь, – это дело также каждого, даже самого простого, человека. Здесь нельзя, однако, не удивляться тому, как много преимуществ имеет в обыденном человеческом рассудке практическая способность суждения перед теоретической. В последней, если обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятия, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости. В сфере же практического способности суждения только тогда и начинает показывать себя с очень выгодной стороны, когда обыденный рассудок исключает из практических законов все чувственные мотивы. Тогда он делается даже тонким; может случиться, что он будет придирчивым к своей совести или другим притязаниям в отношении того, что должно называться правильным, или же захочет для собственного наставления искренне определить ценность поступков; и, что самое главное, в

последнем случае он может с точно таким же успехом питать надежду верно попасть в цель, как и философ; он в этом случае даже надежнее философа: ведь последний может руководствоваться тем же принципом, что и он, но может легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути. Не было бы поэтому предпочтительнее в делах морали довольствоваться обыденным суждением разума и – самое большее – привносить философию только для того, чтобы полнее и доступнее представить систему нравственности, равно и правила ее изложить более подходящим образом для применения (но еще более для споров), но не для того, чтобы в практических целях отучать обыденный человеческий рассудок от его счастливой простоты и направлять его посредством философии на новый путь исследований и поучений?

Невинность, конечно, прекрасная вещь, но, с другой стороны, очень плохо, что ее трудно сохранить и легко совратить. Поэтому сама мудрость, которая вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании, все же нуждается в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его. Человек ощущает в себе самом, в своих потребностях и склонностях, полное удовлетворение которых он называет счастьем, сильный противовес всем велениям долга, которые разум представляет ему достойными глубокого уважения. Разум между тем дает свои веления, ничего, однако, при этом не обещающая склонностям, дает их с неумолимостью, стало быть, как бы с пренебрежением и неуважением к столь безудержным и притом с виду столь справедливым притязаниям (которые не хотят отступать ни перед какими велениями). Отсюда возникает естественная диалектика, т. е. склонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т. е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум.

Таким образом, не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают обыденный человеческий разум выйти из своего круга и сделать шаг в сферу практической философии, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. Это должно помочь ему выйти из затруднительного положения, возникающего вследствие двусторонних притязаний, и избежать опасности лишиться всех подлинных нравственных принципов из-за двусмысленности, в которой он легко может запутаться. Таким образом, и в практическом обыденном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает диалектика, которая заставляет его искать помощи в философии точно так же, как это происходит с разумом в его теоретическом применении; поэтому первый, так же как и второй, не находит успокоения ни в чем, кроме как в исчерпывающей критике нашего разума.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ПЕРЕХОД ОТ ПОПУЛЯРНОЙ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ К МЕТАФИЗИКЕ НРАВСТВЕННОСТИ

Если мы вывели понятие долга, которым мы до сих пор оперировали, из обычного применения нашего практического разума, то отсюда никоим образом нельзя заключать, будто мы трактовали его как понятие опыта. Как только мы обращаемся к опыту и следим за поведением людей, мы встречаемся с частыми и, как мы сами признаем, справедливыми сетованиями, что нельзя даже привести никаких достоверных примеров убеждения в совершении поступков из чувства чистого долга; что хотя нечто и может произойти сообразно с тем, что велит долг, тем не менее все еще остается сомнение, произошло ли это действительно из чувства долга и имеет ли оно, стало быть, моральную ценность. Поэтому во все времена были философы, которые решительно отрицали действительность такого убеждения в человеческих поступках и все приписывали более или менее утонченному себялюбию. Однако это не вызывало у них сомнений в самом понятии нравственности; скорее, они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы; она, правда, достаточно благородна для того, чтобы возвести в правило для себя столь достойную уважения идею, но в то же время слишком слаба, чтобы ей следовать; а разумом, который должен был бы служить ей законодательством, она пользуется только для того, чтобы удовлетворить интересы склонностей или каждой в отдельности, или – самое большее – в их максимальном согласии между собой.

На самом деле совершенно невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге. Правда, иногда может случиться, что при самом жестком испытании самих себя мы не находим ничего, что помимо морального основания долга могло бы

оказаться достаточно сильным, чтобы побудить к тому или другому хорошему поступку и столь большой самоотверженности; однако отсюда никак нельзя с уверенностью заключить, что действительно никакое тайное побуждение себялюбия – только под обманном видом той идеи не было настоящей, определяющей причиной воли; мы же вместо нее охотно льстим себя ложно присвоенными более благородными побудительными мотивами, а на самом деле даже самым тщательным исследованием никогда не можем полностью раскрыть тайные мотивы, так как когда речь идет о моральной ценности, то суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которых мы не видим.

Тем, кто осмеивает всякую нравственность просто как иллюзию человеческого воображения, которое благодаря самомнению превосходит само себя, нельзя оказать большей услуги, как согласиться с ними, что понятия долга (так же как и все другие понятия, как это люди из удобства охотно себе внушают) должны быть выведены только из опыта; этим признаем мы приготовили бы им верный триумф. Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом; но стоит только ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы всюду натолкнемся на их дорогое им Я, которое всегда бросается в глаза: именно па нем и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения. Да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающим страстного желания добра тотчас за его действительность, чтобы (в особенности с увеличением жизненного опыта и развитием способности суждения, которая под влиянием опыта становится отчасти более утонченной, отчасти более изощренной в наблюдательности) в какие то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель. И тут уже ничто не может предотвратить полного отречения от наших идей долга и сохранить в душе заслуженное уважение к его закону, кроме ясного убеждения, что если даже никогда и не было бы поступков, которые возникали бы из таких чистых источников, то ведь здесь вовсе нет и речи о том, происходит или нет то или другое, – разум себе самому и независимо от всех явлений предписывает то, что должно происходить; стало быть, поступки, примера которых, может быть, до сих пор и не дал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее неумолимо предписываются разумом. Можно, например, требовать от каждого человека полной искренности в дружбе, хотя, быть может, до сих пор не было ни одного чистосердечного друга, потому что этот долг как долг вообще заключается – до всякого опыта – в идее разума, определяющего волю априорными основаниями. Прибавим к этому, что если только не хотят оспаривать у понятия нравственности всю его истинность и отношение к какому-нибудь возможному объекту, то нельзя отрицать, что значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех разумных существ вообще, не только при случайных обстоятельствах и в исключительных случаях, а безусловно необходимо; тогда становится ясным, что никакой опыт не может дать повода к выводу даже о возможности таких аподиктических законов. В самом деле, по какому же праву можем мы к тому, что, быть может, имеет силу только при случайных условиях человечества, внушить беспредельное уважение как всеобщему предписанию для всякого разумного естества и каким образом законы определения нашей воли могли бы приниматься за законы определения воли разумного существа вообще и только как таковые считаться законом и для нашей воли, если бы они были только эмпирическими и не брали свое начало совершенно а priori в чистом, но практическом разуме?

И нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т. е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом; этот святой и говорит о самом себе: что называете вы меня (которого вы видите) благим? никто не благ (не прообраз блага), кроме единого бога (которого вы не видите). Но откуда же у нас понятие о боге как о высшем благе? Только из идеи нравственного совершенства, которую разум составляет а priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли. Подражание в нравственном вовсе не имеет места, и примеры служат только для поощрения, т. е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что повелевает закон, они делают наглядным то, что практическое правило выражает в более общем виде, но они никогда не могут дать нам право оставить в стороне их настоящий оригинал, находящийся в разуме, и руководствоваться примерами.

Если, таким образом, нет никакого настоящего высшего принципа нравственности,

который не должен был бы независимо от всякого опыта основываться только на чистом разуме, то, я думаю, не надо и спрашивать, хорошо ли излагать в общем виде (in abstracto) эти понятия так, как они установлены a priori вместе с принадлежащими им принципами, ежели познание должно отличаться от обыденного и получить название философского. Но в наше время такой вопрос был бы не лишним. В самом деле, если бы мы стали собирать голоса относительно того, чему следует отдать предпочтение чистому ли, обособленному от всего эмпирического познанию разума, стало быть метафизике нравственности, или популярной практической философии, то мы скоро догадались бы, на чьей стороне был бы перевес. Спускаться, таким образом, до ходячих понятий, без сомнения, очень похвально, если перед этим мы поднялись до принципов чистого разума и получили при этом полное удовлетворение; это значило бы сначала основать учение о нравственности на метафизике, а потом уже, когда оно установлено, ввести его путем популяризации в обиход; но крайне нелепо добиваться популярности уже при первом исследовании, от которого зависит вся правильность принципов. Этот образ действий никогда не может претендовать на в высшей степени редкую заслугу - добиться истинной философской популярности, так как нет ничего мудреного в том, чтобы быть общепонятным, если при этом отказываешься от всякого основательного понимания. Кроме того, он порождает отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов, которая доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто весьма пригодное для každодневной болтовни. Проницательные же люди чувствуют здесь путаницу, но, не зная, что делать, недовольные, отворачиваются от этого, хотя философов, прекрасно видящих этот обман, не желают слушать, если они на некоторое время отказываются от мнимой популярности, дабы только после приобретенного определенного понимания иметь полное основание быть популярными.

Стоит только взглянуть на опыты о нравственности, написанные в этом излюбленном стиле, как сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы (иногда, впрочем, и с идеей разумного естества вообще), то с совершенством, то со счастьем, здесь найдешь моральное чувство, там - страх перед богом, немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смешении. При этом даже не приходит в голову спросить, следует ли вообще искать принципы нравственности в знании человеческой природы (которое мы можем получить только из опыта). Если же нет, если эти принципы можно найти совершенно a priori, свободными от всего эмпирического, просто в чистых понятиях разума и ни в чем другом, то уж лучше решить совершенно отделать это исследование как чистую практическую философию или (если можно употребить название, пользующееся столь дурной славой) как метафизику нравственности, довести его для него самого до всей его полноты, а публику, которая требует популярности, уговорить подождать до окончания этого предприятия.

Но такая совершенно изолированная метафизика нравственности, не смешанная ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой или сверхфизикой и еще в меньшей степени с скрытыми качествами (которые можно было бы назвать подфизическими), есть не только необходимый субстрат всего теоретического, точно определенного познания обязанностей, но и дезидераты величайшей важности для действительного исполнения их предписаний. В самом деле, чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических воздействий (Anreizen), имеет на человеческое сердце благодаря одному только разуму (который при этом только впервые понимает, что он может быть для самого себя также и практическим) гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы, которые можно было бы собрать с эмпирического поля, так что оно, убежденное в своем достоинстве, презирает эти последние и постепенно может сделаться их владыкой. Смешанное же учение о нравственности, составленное и из мотивов, основанных на чувствах и склонностях, и из понятий разума, должно сделать неустойчивым состояние души под действием побудительных причин, которые нельзя подвести ни под какой принцип и которые только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу.

Из всего сказанного явствует, что все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно a priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном; что они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания; что именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами; что насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности поступков; что не только величайшая необходимость в теоретических целях, когда дело идет только о спекуляции, требует, чтобы понятия и законы нравственности черпались из чистого разума и излагались во всей чистоте и, более того, чтобы был определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т. е.

вся способность чистого практического разума, но что все это имеет величайшее практическое значение. Однако не следует при этом ставить принципы в зависимость от особой природы человеческого разума, как это охотно допускает, да иногда и находит необходимым, спекулятивная философия; нет, именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще и таким образом излагать всю мораль, которая для своего применения к людям нуждается в антропологии, сначала независимо от нее как чистую философию, т. е. как метафизику, во всей полноте (что вполне возможно в этом виде совершенно обособленного познания). При этом мы прекрасно понимаем, что, не обладая ею, не только совершении напрасно пытаться точно определить для спекулятивного суждения моральное [содержание] долга во всем, что сообразно с долгом, но даже в обычном и практическом применении, особенно в моральном наставлении, невозможно основать нравы на их подлинных принципах и тем самым вызывать чистые моральные убеждения и прививать умам стремление к высшему благу в мире.

Однако, чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощупью дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящегося сюда познания разума, доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры), мы должны проследить и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга. Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет волю, или способность поступать согласно представлению о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т. е. воля есть способность выбирать только то, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т. е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, — одним словом, если воля сама по себе не полностью соотносится с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые за необходимые, субъективно случайны и определение такой воли сообразно с объективными законами есть принуждение; т. о. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется императивом. Все императивы выражены через долженствование и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого — хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но практически хорошо то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа, как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от приятного; приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого.

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как принужденную к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для божественной и вообще для святой воли нет никаких императивов; долженствование здесь не на своем месте, так как воление само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа, например воли человека.

Все императивы, далее, повелевают или гипотетически, или категорически. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть.

Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо

другой цели.

Так как каждый практический закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для чего-то другого как средство, то мы имеем дело с гипотетическим императивом; если он представляется как хороший сам по себе, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив – категорический.

Императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума.

Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь возможной или действительной цели. В первом случае он проблематически-практический, а во втором – ассерторически-практический принцип. Категорический императив, который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намерению, т. е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу аподектически-практического принципа.

То, что исполнимо только силами какого-нибудь разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-нибудь вызываемой этим возможной цели, принципов [совершения] поступков на самом деле бесконечно много. Все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний (Aufgaben), что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута. Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами умения. Разумна ли и хороша ли цель, – об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель. Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей многому и заботятся об умении применять средства ко всевозможным целям; при этом ни о какой из них они не могут определенно сказать, что она действительно станет в будущем целью их воспитанника, хотя возможно, что она у него когда-нибудь будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждение о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью. Есть, однако, одна цель, наличие которой можно предполагать у всех разумных существ (поскольку к ним, а именно как к зависимым существам, подходят императивы), следовательно, такая цель, которую они не только могут иметь, но о которой можно с полной уверенностью заранее сказать, что все они ее имеют по естественной необходимости; я имею в виду цель достигнуть счастья.

Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия счастью, есть ассерторический императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и a priori предположить у каждого человека, так как она принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать благоразумием в самом узком смысле. Следовательно, императив, касающийся выбора средств для достижения собственного счастья, т. е. предписание благоразумия, все еще остается гипотетическим: поступок предписывается не безусловно, а только как средство для Другой цели.

Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив категорический. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом нравственности.

Воление по этим троякого рода принципам можно легко различить также по неодинаковости принуждения воли. Для того чтобы сделать заметным и это различие, я думаю, было бы лучше всего расположить эти принципы по порядку со следующими названиями: они или правила умения, или советы благоразумия, или веления (законы) нравственности. В самом деле, только с законом связано понятие безусловной и притом объективной и, стало быть, общезначимой необходимости, и

веления суть законы, которым должно повиноваться, т. е. следовать и вопреки склонности. Подача совета содержит, правда, необходимость, но эта необходимость может быть значимой только при субъективном условии: причисляет ли данный человек то или другое к своему счастью; категорический же императив не ограничен никаким условием и как абсолютно, хотя и практически, необходимый может быть назван велением в собственном смысле. Можно было бы назвать первые императивы также техническими (относящимися к умению), вторые – прагматическими (относящимися к благу), третьи – моральными (относящимися к свободному поведению вообще, т. е. к нравственности).

Теперь возникает вопрос: как возможны все эти императивы? Смысл этого вопроса состоит не в том, чтобы знать, как возможно совершение поступка, который предписывается императивом, а только в том, чтобы знать, как можно мыслить принуждение воли, которое императив выражает в качестве задачи. Как возможен императив умения, – это, конечно, не нуждается в особом исследовании. Кто хочет [достичь] цели, тот хочет (поскольку разум имеет решающее влияние на его поступки) также и совершенно необходимого для нее средства, которое находится в его распоряжении. Это положение, поскольку оно касается волеяния, аналитическое, так как в волеянии, направленном на объект как результат моего поступка, уже мыслится заключающаяся во мне как деятельной причине каузальность, т. е. применение средств, и императив выводит понятие необходимых поступков для этой цели уже из понятия волеяния, направленного на эту цель (определить самые средства достижения поставленной цели – для этого требуются, конечно, синтетические положения, которые, однако, касаются не основания – акта воли, а осуществления объекта). То, что мне следует провести из концов прямой линии две дуги, для того чтобы разделить эту линию пополам согласно установленному принципу, этому математика учит, конечно, только с помощью синтетических положений; но [положение], что если я знаю, что только таким действием можно достигнуть ожидаемого результата, то, полностью желая результата, я желаю и действия, которое для этого требуется, это – положение аналитическое, ведь представлять нечто как результат, возможный определенным образом благодаря мне, и представлять меня действующим таким же образом в расчете на этот результат – это совершенно одно и то же.

Императивы благоразумия совершенно совпадали бы с императивами умения и были бы точно так же аналитическими, если бы только так легко было дать определенное понятие о счастье. В самом деле, тогда совершенно одинаково можно было бы сказать здесь, как и там: кто хочет [достичь] цели, хочет также (сообразно с разумом – необходимо) всех тех средств для [достижения] ее, которые находятся в его распоряжении. Однако, к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т. е. Должны быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое – максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени пронизательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно, собственно, здесь хочет. Человек желает богатства – сколько забот, зависти и преследования мог бы он из-за этого навлечь на себя! Он желает больших познаний и понимания – может быть, это даст ему только большую остроту зрения и покажет ему в тем более ужасном виде несчастья, которые пока еще от него скрыты и которых тем не менее нельзя избежать, или навяжет еще больше потребностей его страстям, которые и без того причиняют ему достаточно много беспокойства. Он желает себе долгой жизни – но кто может поручиться, что она не будет лишь долгим страданием? Он желает по крайней мере здоровья – но как часто слабость тела удерживала его от распутства, в которое его могло бы повергнуть великолепное здоровье, и т. д. Короче говоря, он не в состоянии по какому-нибудь принципу определить с полной достоверностью, что сделает его истинно счастливым, так как для этого потребовалось бы всеведение. Таким образом, для того чтобы быть счастливым, нельзя поступать по определенным принципам, а необходимо действовать по эмпирическим советам, например диеты, бережливости, вежливости, сдержанности и т. д., о которых опыт учит, что они, как правило, более всего способствуют благу. Отсюда следует, что императивы благоразумия, говоря точно, вовсе не могут повелевать, т. е. объективно представлять поступки как практически необходимые; что их можно считать скорее советами (*consilia*), чем велениями (*praescripta*) разума; что задача определить наверняка и в общем виде, какой поступок мог бы содействовать счастью разумного существа, совершенно неразрешима. Стало быть, в отношении счастья невозможен никакая императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а

воображения. Этот идеал покоится только на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута целокупность действительно бесконечного ряда последствий. Этот императив благоразумия между тем был бы аналитически-практическим положением, если допустить, что средства для [достижения] счастья могут быть с уверенностью указаны. В самом деле, он лишь тем и отличается от императива умения, что у него цель только возможна, тогда как у второго она дана; но так как оба предписывают только средства для того, относительно чего предполагают, что оно желаемая цель, то императив, предписывающий направленное на средства воление тому, кто желает [достижения] цели, в обоих случаях аналитический. Таким образом, вопрос о возможности такого императива также не трудный.

Вопрос же о том, как возможен императив нравственности, есть, без сомнения, единственный нуждающийся в решении, так как этот императив не гипотетический и, следовательно, объективно представляемая необходимость не может опереться ни на какое предположение, как при гипотетических императивах. Не следует только при этом упускать из виду, что на примерах, стало быть эмпирически, нельзя установить, существуют ли вообще такого рода императивы; нужно еще считаться с возможностью, не гипотетические ли в скрытом виде все те императивы, которые кажутся категорическими. Например, говорят: "Ты не должен давать никаких ложных обещаний" – и считают, что необходимость воздержания от таких поступков не есть простой совет для избежания какого-нибудь другого зла, как это было бы в том случае, если бы сказали: "Ты не должен давать ложного обещания, чтобы не лишиться доверия, если это откроется"; такого рода поступки должны рассматриваться как зло само по себе, и, следовательно, императив запрета категорический. В этом случае ни на каком примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторонних мотивов только законом, хотя бы это так и казалось; ведь всегда возможно, что на волю втайне оказали влияние боязнь стыда, а может быть, и смутный страх перед другими опасностями. Кто может на опыте доказать отсутствие причины, когда опыт учит нас только тому, что мы ее не воспринимаем? Но в таком случае так называемый моральный императив, который, как таковой, кажется категорическим и безусловным, на самом деле был бы только прагматическим предписанием, которое обращает наше внимание на нашу выгоду и учит нас просто принимать ее в расчет.

Таким образом, нам придется исследовать возможность категорического императива всецело a priori: если бы действительность этого императива была дана нам в опыте, то возможность была бы нам нужна не для установления [его], а только для объяснения; но в таком выгодном положении мы не находимся. Тем не менее пока ясно следующее: что один лишь категорический императив гласит как практический закон, все же остальные могут, правда, быть названы принципами воли, но их никак нельзя назвать законами; ибо то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное и мы всякий раз можем не быть связаны с предписаниями, если только откажемся от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного [решения], стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем от закона.

Во-вторых, у этого категорического императива, или закона нравственности, основание трудности (убедиться в его возможности) также очень велико. Он априорное синтетически-практическое положение, и так как понимание возможности положений такого рода наталкивается на большие трудности в теоретическом познании, то легко догадаться, что и в практическом их будет не меньше.

Поставив эту задачу, мы сперва попытаемся узнать, не подскажет ли нам, быть может, понятие категорического императива также и его формулу, содержащую в себе положение, которое одно только и способно быть категорическим императивом; ведь решение вопроса о возможности такого абсолютного веления, хотя бы мы и знали, как оно гласит, требует еще особых и больших усилий, но мы откладываем их до последнего раздела.

Если я мыслю себе гипотетический императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе категорический императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы – быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.

Если же все императивы долга могут быть выведены из этого единственного

императива как из их принципа, то мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что мы хотим им выразить.

Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется природой в самом общем смысле- (по форме), т. е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы.

Теперь перечислим некоторые обязанности согласно обычному их делению на обязанности по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, на совершенные и несовершенные .

1. Кому-то из-за многих несчастий, поставивших его; в отчаянное положение, надоела жизнь, но он еще настолько разумен, чтобы спросить себя, не будет ли противно долгу по отношению к самому себе лишать себя жизни. И вот он пытается разобраться, может ли максима его поступка стать всеобщим законом природы. Но его максима гласит: из себялюбия я возвожу в принцип лишение себя жизни, если дальнейшее сохранение ее больше грозит мне несчастьями, чем обещает удовольствия. Спрашивается, может ли этот принцип себялюбия стать всеобщим законом природы. Однако ясно, что природа, если бы ее законом было уничтожать жизнь посредством того же ощущения, назначение которого - побуждать к поддержанию жизни, противоречила бы самой себе и, следовательно, не могла бы существовать как природа; стало быть, указанная максима не может быть всеобщим законом природы и, следовательно, совершенно противоречит высшему принципу всякого долга.

2. Кого-то другого нужда заставляет брать деньги взаймы. Он хорошо знает, что не будет в состоянии их уплатить, но понимает также, что ничего не получит взаймы, если твердо не обещает уплатить к определенному сроку. У него большое желание дать такое обещание; но у него хватает совести, чтобы поставить себе вопрос: не противоречит ли долгу и позволительно ли выручать себя из беды таким способом? Дождем, он все же решился бы на это; тогда максима его поступка гласила бы: нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги и обещать их уплатить, хотя я знаю, что никогда не уплачу. Очень может быть, что этот принцип себялюбия или собственной выгоды легко согласовать со всем моим будущим благополучием; однако теперь возникает вопрос: правильно ли это? Я превращаю, следовательно, требование себялюбия во всеобщий закон и ставлю вопрос так: как бы обстояло дело в том случае, если бы моя максима была всеобщим законом? Тут мне сразу становится ясно, что она никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить. В самом деле, всеобщность закона, гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, с намерением не сдержать обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которой хотят с помощью его достигнуть, так как никто не стал бы верить, что ему что-то обещано, а смеялся бы над всеми подобными высказываниями, как над пустой отговоркой.

3. Третий полагает, что у него есть талант, который посредством известной культуры мог бы сделать из него в разных отношениях полезного человека. Но этот человек считает, что находится в благоприятных обстоятельствах и что лучше предаться удовольствиям, чем трудиться над развитием и совершенствованием своих благоприятных природных задатков. Однако он спрашивает: Согласуется ли его максима небрежного отношения к своим природным дарованиям помимо согласия ее с его страстью к увеселениям также и с тем, что называется долгом? И тогда он видит, что хотя природа все же могла бы существовать по такому всеобщему закону, даже если человек (подобно жителю островов Тихого океана) дал бы ржаветь своему таланту и решил бы употребить свою жизнь только на безделье, увеселения, продолжение рода-одним словом, на наслаждение, однако он никак не может хотеть, чтобы это стало всеобщим законом природы или чтобы оно как такой закон было заложено в нас природным инстинктом. Ведь как разумное существо он непременно хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей.

Наконец, четвертый, которому живется хорошо и который видит, что другим приходится бороться с большими трудностями (он имел бы полную возможность помочь им), думает: какое мне дело до всего этого? Пусть себе каждый будет так счастлив, как того хочет всевышний или как это он сам себе может устроить; отнимать у него я ничего не стану, да и завидовать ему не буду; но и способствовать его благополучию или помогать ему в беде у меня нет никакой охоты! Конечно, если бы такой образ мыслей был всеобщим законом природы, человеческий род мог бы очень неплохо существовать, и, без сомнения, лучше, чем когда каждый болтает о сострадании, о благосклонном отношении и при случае даже

старается так поступить, но вместе с тем, где только можно, обманывает, предает права человека или иначе вредит ему. Но хотя и возможно, что по такой максиме мог бы существовать всеобщий закон природы, тем не менее нельзя хотеть, чтобы такой принцип везде имел силу закона природы. В самом деле, воля, которая пришла бы к такому заключению, противоречила бы самой себе, так как все же иногда могут быть случаи, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как подобным законом природы, возникшим из его собственной воли, он отнял бы у самого себя всякую надежду на помощь, которой он себе желает.

Это все только некоторые из Многих действительных обязанностей или во всяком случае принимаемых нами за таковые; что они вытекают из единого выше приведенного принципа – это совершенно очевидно. Канон моральной оценки наших поступков состоит вообще в том, чтобы человек мог хотеть, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом. Некоторые поступки таковы, что их максиму нельзя без противоречий даже мыслить как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем хотеть, чтобы она стала таковой. В других поступках хотя и нет такой внутренней невозможности, тем не менее нельзя хотеть, чтобы их максима достигла всеобщности закона природы, так как такая воля противоречила бы самой себе. Легко заметить, что первая максима противоречит строгому или более узкому (непреложному) долгу, вторая же только более широкому (вменяемому в заслугу) долгу; таким образом, все виды долга, что касается степени их обязательности (а не объекта их поступка), полностью представлены приведенными примерами в их зависимости от единого принципа.

Если при каждом нарушении долга мы будем обращать внимание на самих себя, то убедимся, что мы действительно не хотим, чтобы наша максима стала всеобщим законом, так как это для нас невозможно, скорее, мы хотим, чтобы противоположность ее осталась законом для всех; мы только позволяем себе для себя (или даже лишь для данного случая) сделать из этого закона исключение в пользу своей склонности. Следовательно, если бы мы взвешивали все с одной и той же точки зрения, а именно с точки зрения разума, то обнаружили бы в своей собственной воле противоречие, состоящее в том, что некоторый принцип объективно необходим как всеобщий закон и тем не менее субъективно не имеет всеобщей значимости, а допускает исключения. Но так как мы рассматриваем одни и те же поступки свои один раз с точки зрения воли, полностью сообразной с разумом, а другой раз – с точки зрения воли, на которую оказала воздействие склонность, то здесь в действительности нет противоречия, но зато имеется противодействие склонности предписанию разума (*antagonismus*); вследствие этого всеобщность принципа (*universalitas*) превращается просто в общезначимость (*generalitas*), благодаря чему практический принцип разума и максима должны сойтись на полпути. Хотя это и нельзя обосновать нашим собственным беспристрастно построенным суждением, тем не менее это доказывает, что мы действительно признаем силу категорического императива и (со всем уважением к нему) позволяем себе только некоторые, как нам кажется, незначительные и вынужденные исключения. Итак, до сих пор мы показали по крайней мере, что если долг есть понятие, которое должно иметь значение и содержать действительное законодательство для наших поступков, то это законодательство может быть выражено только в категорических императивах, но никоим образом не в гипотетических; равным образом мы представили ясно и определенно для всякого применения (что само по себе уже много) содержание категорического императива, который заключал бы в себе принцип всякого долга (если бы вообще таковой существовал). Однако мы еще не настолько подвинулись, чтобы доказать *a priori*, что подобный императив действительно существует, что имеется практический закон, который сам по себе повелевает безусловно и без всяких мотивов, и что соблюдение такого закона есть долг.

При желании достигнуть этого крайне важно остерегаться того, чтобы даже в голову не приходило пытаться выводить реальность этого принципа из особого свойства человеческой природы. Ведь под долгом разумеется практически безусловная необходимость поступка; следовательно, он должен иметь силу для всех разумных существ (которых только вообще может касаться императив) и лишь поэтому должен быть законом также и для всякой человеческой воли. А то, что выводится из особых природных склонностей человечества, что выводится из тех или иных чувств и влечений и даже, где возможно, из особого направления, которое было бы свойственно человеческому разуму и не обязательно было бы значимо для воли каждого разумного существа, – это может, правда, служить нам максимой, но не законом, служить субъективным принципом, действовать согласно которому нам позволяют влечение и склонность, но не объективным принципом, согласно которому нам было бы указано действовать, хотя бы все наши влечения, склонности и природное устройство были против этого; и даже возвышенный характер и внутреннее достоинство веления долга тем больше раскрываются, чем меньше за него

субъективные причины, чем больше они против него, без того, однако, чтобы хоть в малейшей степени ослабить этим принуждение законом и лишить его силы. Здесь мы в самом деле видим философию поставленной на опасную позицию, тогда как ее позиция должна быть твердой, хотя бы ей и не было за что держаться или на что опираться ни в небе, ни на земле. Она должна здесь показать свою чистоту как заключающая сама в себе свои законы, а не как возвестительница тех законов, которые ей нашептывает врожденное чувство или неизвестно какая попечительная природа и которые все вместе, хотя и лучше, чем ничего, все же не могут служить нам принципами, какие диктует разум и какие должны непременно иметь свой источник совершенно *a priori* и тем самым и свое повелевающее значение: не ждать ничего от склонности человека, а ждать всего от верховной власти закона и должного уважения к нему или в противном случае осудить человека на презрение к самому себе и внутреннее отвращение.

Таким образом, все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом. Никогда нелишне предостерегать от этой небрежности или даже низменного образа мыслей, при которых принцип ищет среди эмпирических побудительных причин и законов; ведь человеческий разум, когда устает, охотно отдыхает на этом мягком ложе и в сладких обманчивых грезах (которые заставляют его, однако, вместо Юноны обнимать облако) подсовывает нравственности какого-то ублюдка, состряпанного из членов совершенно разного происхождения, который похож на все, что только в нем хотят видеть, но только не на добродетель для тех, кто хоть раз видел ее в ее истинном облике.

Итак, вопрос состоит в следующем: необходим ли это закон для всех разумных существ – всегда судить о своих поступках по таким максимам, относительно которых они сами могут хотеть, чтобы они служили всеобщими законами? Если это такой закон, то он должен уже быть связан (совершенно *a priori*) с понятием воли разумного существа вообще. Но для того чтобы обнаружить такую связь, нужно, как бы этому ни противились, сделать шаг за [ее] пределы, а именно к метафизике, однако к той ее области, которая отлична от сферы спекулятивной философии, – к метафизике нравственности. В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что происходит, а рассматриваем законы того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило, т. е. объективно. Практические законы, нам не нужно исследовать, на каком основании что-то нравится или не нравится. В чем разница между наслаждением от одного лишь ощущения и вкусом и отличается ли вкус от общего удовлетворения разумом; на что опирается чувство приятного и неприятного и как возникают отсюда желания и склонности, а из них при содействии разума – максимы; все это предмет эмпирической психологии, которая составила бы вторую часть учения о природе, если рассматривать его как философию природы, поскольку оно основано на эмпирических законах. Здесь же речь идет об объективно практическом законе, стало быть об отношении воля к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой. Ведь если разум определяет поведение только для 'самого себя (возможность чего мы как раз сейчас будем исследовать), то он должен делать это необходимо *a priori*.

Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется средством. Субъективное основание желания есть мотив (*Triebfeder*), объективное основание воления – побудительная причина (*Bewegungsgrund*); отсюда различие между субъективными целями, которые основываются на мотивах, и объективными, которые зависят от побудительных причин, значимых для каждого разумного существа. Практические принципы формальны, если они отвлекаются от всех субъективных целей; но они материальны, если кладут в основу эти субъективные цели, стало быть те или иные мотивы. Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как результаты своего поступка (материальные цели), только относительно; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной (*besonders geartetes*) способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые для всякого воления, т. е. практические законы. Поэтому все эти относительные цели составляют лишь основание

гипотетических императивов.

Но положим, что имеется нечто такое, существование чего само по себе обладает абсолютной ценностью, что как цель сама по себе могло бы быть основанием определенных законов, тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель. Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности. Сами же склонности как источники потребностей имеют столь мало абсолютной ценности, ради которой следовало бы желать их самих, что общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо, — это быть совершенно свободным от них. Таким образом, ценность всех приобретаемых благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Предметы (*die Wesen*), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность для нас; они объективные цели, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить только средством; без этого вообще нельзя бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа.

Таким образом, если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой стало быть об отношении воли к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой. Ведь если разум определяет поведение только для "самого себя" (возможность чего мы как раз сейчас будем исследовать), то он должен делать это необходимо *a priori*.

Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется средством. Субъективное основание желания есть мотив (*Triebfeder*), объективное основание воления — побудительная причина (*Bewegungsgrund*); отсюда различие между субъективными целями, которые основываются на мотивах, и объективными, которые зависят от побудительных причин, значимых для каждого разумного существа. Практические принципы формальны, если они отвлекаются от всех субъективных целей; но они материальны, если кладут в основу эти субъективные цели, стало быть те или иные мотивы. Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как результаты своего поступка (материальные цели), только относительны; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной (*besonders geartetes*) способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые для всякого воления, т. е. практические законы. Поэтому все эти относительные цели составляют лишь основание гипотетических императивов.

Но положим, что имеется нечто такое, существование чего само по себе обладает абсолютной ценностью, что как цель сама по себе могло бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель. Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности. Сами же склонности как источники потребностей имеют столь мало абсолютной ценности, ради которой следовало бы желать их самих, что общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо, — это быть совершенно

свободным от них. Таким образом, ценность всех приобретаемых благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Предметы (*die wesen*), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность для нас; они объективные цели, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить только средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа.

Таким образом, если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле – категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть цель, так как оно есть цель сама по себе, составляет объективный принцип воли, стало быть, может служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа таково: разумное естество существует как цель сама по себе. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, это субъективный принцип человеческих поступков. Но так представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо ввиду того же самого основания разума, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть также объективный принцип, из которого как из высшего практического основания непременно можно вывести все законы воли. Практическим императивом, таким образом, будет следующий: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству. Посмотрим, может ли это быть выполнено.

Возьмем наши прежние примеры; тогда окажется: Во-первых, тот, кто занят мыслью о самоубийстве, спросит себя, исходя из понятия необходимого долга по отношению к самому себе, совместим ли его поступок с идеей человечества как цели самой по себе. Если он, для того чтобы избежать тягостного состояния, разрушает самого себя, то он использует лицо только как средство для сохранения сносного состояния до конца жизни. Но человек не есть какая-нибудь вещь, стало быть, не есть то, что можно употреблять только как средство; он всегда и при всех своих поступках должен рассматриваться как цель сама по себе. Следовательно, я не могу распоряжаться человеком в моем лице, калечить его, губить или убивать. (Более подробное определение этого принципа, какое следовало бы сделать во избежание всяких недоразумений относительно таких случаев, как, например, ампутация членов, что-бы спасти себя, опасность, какой я подвергаю свою жизнь, чтобы ее сохранить, и т. д., я должен здесь обойти молчаливо: оно относится к области морали в собственном смысле слова.)

Во-вторых, что касается необходимого долга или долга из обязательства (*schuldige*) по отношению к другим, то тот, кто намеревается обмануть других ложным обещанием, тотчас поймет, что он хочет использовать другого человека только как средство, как если бы последний не содержал в себе также и цель. Ведь тот, кем я хочу пользоваться для своих целей посредством такого обещания, никак не может согласиться с моим образом действий по отношению к нему и, следовательно, сам содержать в себе цель этого поступка. Это противоречие принципу других людей ярче бросается в глаза, если привести примеры покушений на свободу и собственность других. В самом деле, в этих случаях совершенно очевидно, что нарушитель прав людей помышляет использовать личность других только как средство, не принимая во внимание, что их как разумные существа должно всегда ценить также как цели, т. е. только как такие существа, которые могли бы содержать в себе также и цель того же самого поступка.

В-третьих, что касается случайного (вменяемого в заслугу) долга по отношению к самому себе, то недостаточно, чтобы поступок не противоречил в нашем лице человечеству как цели самой по себе; он должен также быть с этим согласован. В человечестве есть ведь задатки большего совершенства, принадлежащие к числу целей природы в отношении человечества, [представленного] в нашем субъекте; пренебрежение ими, конечно, совместимо с сохранением человечества как цели самой по себе, но не совместимо с содействием этой цели.

В-четвертых, что касается вменяемого в заслугу долга по отношению к другим, то цель природы, имеющая у всех людей, – их собственное счастье. Хотя, конечно, человечество могло бы существовать, если бы никто ничем не способствовал счастью

других, но при этом умышленно ничего бы от него не отнимал, однако если бы каждый человек не стремился действовать осуществлению целей других, насколько это зависит от него, то это было бы негативным, а не положительным соответствием с [идеей] человечества как цели самой по себе. Ведь если это представление должно оказать на меня все свое действие, то цели субъекта, который сам по себе есть цель, должны быть, насколько возможно, также и моими целями.

Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще как цели самой по себе (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека) взят не из опыта, во-первых, в силу своей всеобщности, так как этот принцип распространяется на все разумные существа вообще, никакой же опыт не достаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество представлено не как цель человека (субъективно), т. е. как предмет, который действительно само собой делается целью, а как объективная цель, которая в качестве закона должна составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были, стало быть, должна возникнуть из чистого разума. А именно основание всякого практического законодательства объективно лежит в правиле и форме всеобщности, которая (согласно первому принципу) и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), субъективно же – в цели; но субъект всех целей – это каждое разумное существо как цель сама по себе (согласно второму принципу); отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы.

По этому принципу будут отвергнуты все максимы, несовместимые с собственным всеобщим законодательством воли. Воля, следовательно, должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя).

Императивы, согласно тому как они были нами раньше представлены, а именно всеобщей, подобной естественному порядку законосообразности поступков или всеобщего превосходства разумных существ как целей самих по себе, исключали, правда, из своего повелевающего значения всякую примесь какого-нибудь интереса как мотива как раз потому, что они были представлены категорическими; но они были только приняты как категорические, потому что нам необходимо было принять такого рода императивы, если мы хотели уяснить понятие долга. Но что имеются практические положения, повелевающие категорически, – это само по себе не могло быть доказано, как это вообще не может быть сделано в настоящем разделе даже и теперь; впрочем, кое-что все-таки могло бы быть сделано, а именно отказ от всякого интереса при волеии из чувства долга как специфический признак категорического императива, отличающий его от гипотетического, мог быть показан в самом императиве через какое-то заключающееся в нем определение; это и делается в разбираемой теперь третьей формуле принципа, а именно в идее воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы.

В самом деле, если мы мыслим такую волю, то хотя воля, подчиненная законам, и может еще быть связана с этим законом посредством какого-то интереса, однако воля, которая сама есть высшая законодательница, тем самым уже не может зависеть от какого-нибудь интереса; ведь такая зависимая воля сама нуждалась бы еще в другом законе, который ограничил бы интерес ее себялюбия условием пригодности быть всеобщим законом.

Таким образом, принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы, если он вообще правильный, вполне подходил бы для категорического императива благодаря тому, что как раз из-за идеи всеобщего законодательства он не основывается ни на каком интересе и, следовательно, среди всех возможных императивов один только может быть безусловным; или, обратив предложение, лучше сказать так: если имеется категорический императив (т. е. закон для воли каждого разумного существа), то он может только предписывать совершать все, исходя из максимы своей воли как такой, которая могла бы также иметь предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы; в самом деле, только в таком случае практический принцип и императив, которому воля повинует, безусловен, потому что он не может иметь в основе никакого интереса.

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимаемые до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь соотносясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы. В самом деле, если его представляли себе только подчиненным закону (каков бы он ни был), то закон

должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение, так как он не возникал как закон из его воли, а что-то другое заставляло его волю поступать определенным образом согласно закону. Но из-за такого совершенно необходимого вывода все усилия, направленные к тому, чтобы найти высшее основание долга, были тщетны. В самом деле, таким путем находили не долг, а только необходимость поступка из какого-нибудь интереса. Последний мог быть собственным или чужим интересом. Но тогда императив должен был всегда быть обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления. Я буду называть это основоположение принципом автономии воли в противоположность каждому другому принципу, который я причисляю поэтому к гетерономии.

Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках, приводит к другому связанному с ним очень плодотворному понятию, а именно к понятию царства целей.

Под царством же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематической связи, т. е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам.

В самом деле, все разумные существа подчинены закону, по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими не только как со средством, но также как с целью самой по себе. Но отсюда и возникает систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое, благодаря тому что эти законы имеют ввиду как раз отношение этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал). Но разумное существо принадлежит к царству целей как член, если оно хотя и устанавливает в этом } царстве всеобщие законы, но и само подчинено этим законам. Оно принадлежит к нему как глава, если как законодательствующее оно не подчинено воле другого. Разумное существо всегда должно рассматривать себя как законодательствующее в возможном благодаря свободе воли царстве целей, чем бы оно ни было – членом или главой. Однако место главы оно может удержать за собой не просто благодаря максиме своей воли, а только в том случае, если оно совершенно независимое существо без потребностей и без ограничения своей способности, адекватной воле.

Моральность состоит, таким образом, в отношении всякого поступка к законодательству, благодаря чему только и возможно царство целей. Но необходимо, чтобы это законодательство всегда было налицо в самом разумном существе и могло возникать из его воли, принцип которой, следовательно, таков: совершать каждый поступок не иначе как по такой максиме, которая могла бы служить всеобщим законом, и, следовательно, только так, чтобы воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя также как устанавливающую всеобщие законы. Если же максимы уже не по своей природе необходимо согласны с этим объективным принципом разумных существ как устанавливающих всеобщие законы, то необходимость действия по этому принципу называется практическим принуждением, т. е. долгом. Долг принадлежит не главе в царстве целей, а каждому члену, и притом всем в одинаковой мере.

Практическая необходимость поступать согласно этому принципу, т. е. долг, покоится вовсе не на чувствах, побуждениях и склонностях, а только на отношении разумных существ друг к другу, когда воля разумного существа должна рассматриваться также как законодательствующая, так как иначе разумное существо не могло бы мыслить долг в качестве цели самой по себе. Таким образом, разум относит каждую максиму воли как устанавливающей всеобщее законодательство ко всякой другой воле и также ко всякому поступку по отношению к самому себе, и притом не в силу какой-нибудь другой практической побудительной причины и не ради будущей выгоды, а исходя из идеи достоинства разумного существа, повинующегося только тому закону, какой оно в то же время само себе дает. В царстве целей все имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также в чем-то другим как эквивалентом; чтоб выше всякой цены, стало быть не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством. То, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям, имеет рыночную цену; то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил, имеет определяемую аффектом цену (*Affectionspreis*); а то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, т. е. цену, но и внутреннюю ценность, т.

е. достоинство.

Моральность же есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей. Таким образом, только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством. Умение (*Geschicklichkeit*) и прилежание в труде имеют рыночную цену; остроумие, живое воображение и веселость – определяемую аффектом цену; верность же обещанию, благоволение из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность. Природа, так же как умение (*Kunst*), не содержит ничего, что при отсутствии их могло бы их заменить; ведь их ценность состоит не в результатах, которые из них возникают, не в выгоде и пользе, которую они создают, а в убеждениях, т. е. максимах воли, которые готовы таким именно образом проявиться в поступках, хотя бы и не увенчались успехом. Эти поступки и не нуждаются ни в какой рекомендации какого-нибудь субъективного расположения или вкуса для того, чтобы смотреть на них с непосредственной благосклонностью и удовольствием, ни в каком непосредственном влечении или ощущении их; они показывают волю, которая их совершает, как предмет непосредственного уважения, при этом нет необходимости ни в чем, кроме разума, чтобы потребовать их от воли, а не выманить их у нее (последнее к тому же противоречило бы понятию долга). Таким образом, эта оценка показывает нам ценность такого образа мыслей как достоинство и ставит достоинство бесконечно выше всякой цены, которую совершенно нельзя сравнивать с ней, не посягая как бы на его святость.

Но что же это такое, что дает право нравственно доброму убеждению или добродетели заявлять такие высокие притязания? Не что иное, как участие во всеобщем законодательстве, какое они обеспечивают разумному существу и благодаря которому делают его пригодным к тому, чтобы быть членом в возможном царстве целей. Для этого разумное существо было предназначено уже своей собственной природой как цель сама по себе и именно поэтому как законодательствующее в царстве целей, как свободное по отношению ко всем законам природы, повинующееся только тем законам, которые оно само себе дает и на основе которых его максимы могут принадлежать ко всеобщему законодательству (какому оно само также подчиняется). В самом деле, все имеет только ту ценность, какую определяет закон. Само же законодательство, определяющее всякую ценность, именно поэтому должно обладать достоинством, т. е. безусловной, несравнимой ценностью. Единственно подходящее выражение для той оценки, которую разумное существо должно дать этому достоинству, это – слово уважение. Автономия есть, таким образом, основание достоинства человека и всякого разумного естества.

Три приведенных способа представлять принцип нравственности – это в сущности только три формулы одного и того же закона, из которых одна сама собой объединяет в себе две другие. Но все же в них есть различие, скорее, правда, субъективное, чем объективно-практическое, а именно [оно служит для того], чтобы приблизить идею разума к созерцанию (по некоторой аналогии) и тем самым к чувству. Все максимы имеют, следовательно,

1) форму, которая состоит во всеобщности, и тогда формула нравственного императива выражена таким образом: максимы должно так выбирать, как если бы им следовало иметь силу всеобщих законов природы 2) материю, а именно цель, и тогда формула гласит: разумное существо как цель по своей природе, стало быть как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех чисто относительных и произвольных целей 3) полное определение всех максим указанной формулой, а именно: все максимы из собственного законодательства должны согласоваться с возможным царством целей как царством природы. Продвижение здесь осуществляется как бы посредством категорий единства формы воли (всеобщности ее), множественности материи (объектов, т. е. целей) и целокупности их системы. Но лучше в нравственном суждении действовать всегда по строгому методу и полагать в основу всеобщую формулу категорического императива: поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом. Но если хотят в то же время практически применить нравственный закон, то очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию.

Теперь мы уже можем кончить тем, от чего исходили вначале, а именно понятием безусловно доброй воли. Та воля безусловно добра, которая не может быть злой, стало быть, та, максима которой, если ее делают всеобщим законом, никогда не может противоречить себе. Следовательно, принцип: поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать, – также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить, и такой императив есть категорический императив. Так как значимость воли как всеобщего закона для возможных поступков имеет аналогию со всеобщей связью существования вещей по

Кант И. Основы метафизики нравственности filosoff.org
всеобщим законам, составляющей формальный [элемент] природы вообще, то категорический императив может быть выражен и так: поступай согласно максима, которые в то же время могут иметь предметом самих себя в качестве всеобщих законов природы. Так, следовательно, дело обстоит с формулой безусловно доброй воли.

Разумная природа тем отличается от всякой другой, что сама себе ставит цель. Цель составляла бы материю всякой доброй воли. Но в идее безусловно доброй воли без ограничивающего условия (достижения той или другой цели) непременно нужно отвлечься от всякой обусловленной (zu bewirkenden) цели (как такой, которая сделала бы всякую волю лишь относительно доброй); поэтому цель должна здесь мыслиться не как обусловленная, а как самостоятельная цель, стало быть лишь негативно, т. е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом, в каждом волеении всегда следует ценить не как средство только, но и как цель. А такой целью может быть только сам субъект всех возможных целей, потому что он есть в то же время субъект возможной безусловно доброй воли; ведь, не впадая в противоречие, ей нельзя предпочесть ни один другой предмет. Поэтому принцип: поступай по отношению к каждому разумному существу (к самому себе и другим) так, чтобы оно в твоей максиме было в то же время значимо как цель сама по себе, — есть в сущности то же, что и основоположение: поступай согласно такой максиме, которая в то же время содержит в себе свою общезначимость для каждого разумного существа. В самом деле, требовать, чтобы в применении средств для каждой цели моя максима была ограничена условием ее общезначимости как закона для каждого субъекта, — это то же самое, что требовать, чтобы субъект целей, т. е. само разумное существо, всегда полагался в основу всех максим поступков не только как средство, но и как высшее ограничивающее условие в применении всех средств, т. е. также как цель. Отсюда, несомненно, следует, что каждое разумное существо как цель сама по себе должно иметь возможность рассматривать себя в отношении всех законов, которым оно когда-либо может быть подчинено, также как устанавливающее всеобщие законы, так как именно то, что его максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель сама по себе; отсюда также следует, что все это приводит к его достоинству (прерогативе) в сравнении со всеми чисто природными существами, которое состоит в том, что разумное существо постоянно должно рассматривать свои максимы с точки зрения самого себя, но в то же время и каждое другое разумное существо — как устанавливающее законы (почему эти существа и называются лицами). Вот таким именно образом и возможен мир разумных существ (inundus intelligibilis) как царство целей, и притом посредством собственного законодательства всех лиц как членов. Соответственно с этим каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей. Формальный принцип этих максим гласит: поступай так, как если бы твоя максима в то же время должна была служить всеобщим законом (всех разумных существ). Таким образом, царство целей возможно только по аналогии с царством природы, но первое возможно только по максима, т. е. правилам, которые мы сами на себя налагаем, второе же только согласно законам причин, действующих по внешнему принуждению. Несмотря на это, природу как целое хотя и рассматривают как механизм, тем не менее, поскольку она имеет отношение к разумным существам как своим целям, также называют царством природы. Такое царство целей на самом деле осуществлялось бы благодаря максима, правило которых предписывается всем разумным существам категорическим императивом, в том случае, если бы следование им было всеобщим. Конечно, разумное существо не может рассчитывать на то, что если бы даже оно само стало точно следовать этой максиме, то поэтому и каждое другое было бы верно той же максиме; равным образом не может рассчитывать оно и на то, что царство природы и целесообразное его устройство будут согласны с ним как членом, пригодным для возможного через него самого царства целей, т. е. будут благоприятны его надежде на счастье. И тем не менее остается в своей полной силе известный нам закон: поступай согласно максима устанавливающего всеобщие законы члена для лишь возможного царства целей, так как этот закон повелевает категорически. В этом и заключается парадокс, что только достоинство человечества как разумного естества без всякой другой достижимой этим путем цели или выгоды, стало быть уважение к одной лишь идее, тем не менее должно служить непреложным предписанием воли и что именно эта независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер и делает каждое разумное существо достойным быть законодательствующим членом в царстве целей; ведь в противном случае его нужно было бы представлять подчиненным только естественному закону его потребностей. Конечно, мы могли бы мыслить и царство природы, и царство целей объединенными под властью одного и того же главы; вследствие этого царство целей не было бы уже одной лишь идеей, а приобрело бы истинную реальность. Этим путем идея была бы, правда, подкреплена

сильным мотивом, но это несколько не увеличило бы ее внутренней ценности; ведь, несмотря на все это, сам этот единственный неограниченный законодатель должен был бы всегда быть представлен как судящий о ценности разумных существ только по их бескорыстному поведению, которое они сами себе предписали, исходя из одной лишь идеи. Сущность вещей не меняется от их внешних отношений, и о человеке, кто бы он ни был, хотя бы высшее существо, должно судить по тому, что помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека.

Моральность, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли, т. е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли. Поступок, совместимый с автономией воли, дозволен; несогласный с ней поступок не дозволен. Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть святая, безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное принуждение) есть обязательность. Обязательность, таким образом, не может относиться к святому существу. Объективная необходимость поступка по обязательности называется долгом.

Из только что сказанного легко объяснить, как происходит, что, хотя мы в понятии долга мыслим себе подчиненность закону, мы в то же время представляем себе этим нечто возвышенное и достоинство у личности, выполняющей каждый свой долг. В самом деле, в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она подчинена моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она устанавливает этот закон и только потому ему подчиняется. Выше мы показали также, что не страх, не склонность, а исключительно уважение к закону составляет тот мотив, который может придать поступку моральную ценность. Наша собственная воля, поскольку она стала бы действовать только при условии возможного через посредство ее максим всеобщего законодательства, эта возможная для нас в идее воля и есть истинный предмет уважения, и достоинство человечества состоит именно в этой способности устанавливать всеобщие законы, хотя и с условием, что в то же время оно само будет подчиняться именно этому законодательству.

Автономия воли как высший принцип нравственности

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон. Что это практическое правило есть императив, т. е. что воля каждого разумного существа необходимо связана с ним как с условием, не может быть доказано расчленением входящих в него понятий, так как это – синтетическое положение; [для доказательства] нужно было бы выйти за пределы познания объектов к критике субъекта, т. е. чистого практического разума, так как это синтетическое положение, предписывающее аподиктически, должно быть познаваемо совершенно a priori; но такая задача не относится к настоящему разделу. Однако что упомянутый принцип автономии есть единственный принцип морали, – это вполне можно показать при помощи одного лишь расчленения понятий нравственности. В самом деле, таким образом обнаруживается, что принцип нравственности необходимо должен быть категорическим императивом, последний же предписывает не больше не меньше как эту автономию.

Гетерономия воли как источник всех ненастоящих принципов нравственности

Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим законодательством, а в чем-то другом, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов, – то отсюда всегда возникает гетерономия. Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле. Это отношение, покоится ли оно на склонности или на представлениях разума, делает возможным только гипотетические императивы: я должен сделать что-нибудь потому, что я хочу чего-то другого. Моральный же, стало быть категорический, императив говорит: я должен поступать так-то или так-то, хотя бы я и не хотел ничего другого. Например, один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлекаться от всякого предмета, чтобы предмет не имел никакого влияния на волю, дабы практический разум (воля) не управлял только чуждыми интересами, а показывал лишь свое повелевающее значение как высшего законодательства. Так я должен, например, стараться способствовать чужому счастью не потому, что наличие его было бы для меня чем-то важным (благодаря непосредственной ли склонности или какому-нибудь удовольствию, [достижимому] косвенно посредством разума), а только потому, что максима, которая исключает чужое счастье, не может содержаться в одном и том же волении как всеобщем законе.

Деление всех возможных принципов нравственности, исходящее из принятого основного понятия гетерономии

Здесь, как везде в своем чистом применении, человеческий разум, покуда ему недостает критики, испробовал все возможные неправильные пути, прежде чем ему удалось найти единственно истинный.

Все принципы, которые можно принять с этой точки зрения, суть или эмпирические, или рациональные принципы. Первые, основывающиеся на принципе счастья, построены на физическом или моральном чувстве; вторые, основывающиеся на принципе совершенства, построены или на понятии разума о совершенстве как возможном результате, или на понятии самостоятельного совершенства (на воле бога) как определяющей причине нашей воли.

Эмпирические принципы вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы. В самом деле, всеобщность, с которой они должны иметь силу для всех разумных существ без различия, безусловная практическая необходимость, которая тем самым приписывается им, отпадают, если основание их берется из особого устройства человеческой природы или из случайных обстоятельств, в которые она поставлена. Что касается принципа собственного счастья, то он более всего неприемлем не только потому, что он ложен и опыт противоречит утверждению, будто хорошее состояние всегда соотносится с хорошим поведением; и не потому, что он нисколько не содействует созданию нравственности, так как совсем не одно и то же сделать человека счастливым или же сделать его хорошим, сделать хорошего человека умным и понимающим свои выгоды или же сделать его добродетельным.

Принцип этот негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному – как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают. Моральное же чувство, это так называемое особое чувствование (как ни поверхностна ссылка на него, так как те, кто не может мыслить, думают помочь себе чувствами даже там, где дело касается лишь общих законов; как ни мало способны чувства, которые по природе своей бесконечно отличаются друг от друга в степени, дать одинаковый масштаб доброго и злого, и один человек совершенно не может через свое чувство высказывать суждения, обязательные для других), тем не менее остается ближе к нравственности и ее достоинству, благодаря тому что оказывает добродетели честь непосредственно приписывает ей расположение и глубокое уважение к ней и не говорит ей как бы прямо в лицо, что нас к ней привязывает не красота ее, а только выгода.

Среди рациональных, или разумных, оснований нравственности онтологическое понятие совершенства (несмотря на то что оно бессодержательно, неопределенно, стало быть, и непригодно к тому, чтобы в неизмеримом поле возможной реальности найти подходящий для нас максимум; несмотря на то что при попытке специфически отличить реальность, о которой здесь идет речь, от всякой другой оно имеет неизбежную склонность вращаться в порочном кругу и не может избежать того, чтобы скрыто предполагать нравственность, которую оно еще должно объяснить) тем не менее лучше, чем теологическое понятие, которое выводит нравственность из божественной, всесовершеннейшей воли; и это не только потому, что совершенство этой воли мы не можем созерцать, а можем лишь вывести его из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее, но и потому, что, если мы этого не сделаем (так как если бы это произошло, то это было бы явным порочным кругом в объяснении), остающееся еще нам понятие божественной воли, исходящее из свойств честолюбия и властолюбия и связанное с устрашающими представлениями о могуществе и мстительности, должно было бы создать основание для системы нравственности, которая была бы прямо противоположна моральности.

Но если мне нужно было бы выбирать между понятием морального чувствования и понятием совершенства вообще (оба по крайней мере не наносят ущерба нравственности, хотя абсолютно непригодны для поддержки ее в качестве основы), то я высказался бы за последнее, так как, перенося по крайней мере решение вопроса из области чувственности на суд чистого разума, оно хотя и здесь ничего не решает, тем не менее без искажения сохраняет для более точного определения неопределенную идею (самой по себе доброй воли).

Впрочем, я считаю возможным избавить себя от обстоятельного опровержения всех этих систем. Оно столь несложно и, по всей вероятности, столь ясно даже для тех, чье должностное положение требует, чтобы они высказались за одну из этих теорий (так как слушатели, конечно, не потерпели бы отсрочки приговора), что мой труд в этом отношении оказался бы только излишним. Но вот что нас здесь больше интересует: мы хотим знать, действительно ли эти принципы вообще устанавливают в качестве первого основания нравственности не что иное, как гетерономию воли, и именно поэтому неизбежно должны не попадать в цель.

Везде, где в основу должен быть положен объект воли, для того чтобы предписать ей правило, которое бы ее определило, правило есть не что иное, как гетерономия; императив обусловлен, а именно: если или так как мы хотим этого объекта, мы

должны поступать так-то или так-то; стало быть, этот императив никогда не может повелевать морально, т. е. категорически. Определяет ли объект волю посредством склонности, как при принципе собственного счастья, или посредством разума, направленного вообще на предметы нашего возможного волевая, как в принципе совершенства, в обоих случаях воля определяет сама себя не непосредственно представлением о поступке, а только воздействием (Triebfeder), которое оказывает на нее предвидимый результат поступка: я должен что-то сделать потому, что я хочу чего-то другого; и здесь в моем субъекте должен быть положен в основу еще другой закон, согласно которому я необходимо хочу этого другого, а этот закон опять-таки нуждается в императиве, который ограничил бы эту максиму. В самом деле, побуждение, какое в соответствии с естественным характером субъекта вызывается у его воли представлением о возможном при содействии наших сил объекте, принадлежит к природе субъекта, будь это природа чувственности (склонности и вкуса) или же природа рассудка и разума, которым в силу особого строения их естества доставляет удовольствие какой-нибудь объект. Поэтому, собственно, природа дает закон; как таковой, этот закон не только должен быть познан и доказан опытом, стало быть, сам по себе он случаен и потому не годится в качестве аподиктического практического правила, каким должно быть моральное правило; помимо этого он остается всегда лишь гетерономией воли; не воля дает сама себе закон, а закон этот дает ей постороннее побуждение при посредстве природы субъекта, расположенной к восприятию этого побуждения. Таким образом, безусловно добрая воля, принципом которой должен быть категорический императив, неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только форму волеия вообще, и притом как автономию, т. е. сама пригодность максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать самое себя всеобщим законом, есть единственный закон, который воля каждого разумного существа налагает сама на себя, не полагая в качестве основы какой-нибудь мотив или интерес.

Как возможно таков априорное синтетическое практическое положение и почему оно необходимо – это задача, разрешение которой не лежит уже в границах метафизики нравственности; мы и не утверждали здесь его истинности, еще менее мы были склонны объявлять, что доказательство его находится в нашей власти. Мы только показали, раскрыв общепринятое понятие нравственности, что автономия воли неизбежно ему присуща или, вернее, лежит в его основе. Таким образом, тот, для кого нравственность что-то значит, кто не считает ее химерической, лишенной истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее. Тот раздел, следовательно, так же как и первый, был только аналитическим. Положение же, что нравственность не есть химера, было бы обоснованно в том случае, если категорический императив и вместе с ним автономия воли истинны и как априорный принцип безусловно необходимы. Для этого требуется возможное синтетическое применение чистого практического разума; на такое применение, однако, мы не можем решиться, не предпослав ему критики самой этой способности разума; основные черты этой критики, достаточные для нашей цели, нам предстоит изложить в последнем разделе,

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ПЕРЕХОД ОТ МЕТАФИЗИКИ НРАВСТВЕННОСТИ К КРИТИКЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли

Воля есть вид причинности живых существ поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех лишенных разума существ – определяться к деятельности влиянием посторонних причин.

Приведенная дефиниция свободы негативная и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает положительное понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности включает в себе понятие законов, но которым в силу чего – то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение воля есть во всех поступках сама для себя закон означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может "иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности;

следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же.

Если, таким образом, предполагают свободу воли, то достаточно расчленив понятие свободы, чтобы отсюда следовала нравственность вместе с ее принципом. Между тем этот принцип есть все же синтетическое положение: безусловно добрая воля – это та, максима которой всегда может содержать в себе самое себя, рассматриваемую как всеобщий закон; в самом деле, путем расчленения понятия безусловно доброй воли нельзя найти это свойство максимы. Но такие синтетические положения возможны только потому, что и то и другое познания соединяются друг с другом через связь с некоторым третьим, в котором они находятся. Положительное понятие свободы создает это третье, которое в отличие от того, что бывает при физических причинах, не может быть природой чувственно воспринимаемого мира (в понятии которой сходятся понятия чего-то как причины в отношении чего-то другого как действия). Что такое это третье, на что нам указывает свобода и о чем мы а priori имеем идею, пока еще невозможно здесь показать; необходима еще некоторая подготовка, чтобы сделать понятной дедукцию понятия свободы из чистого практического разума, а вместе с ней также и возможность категорического императива.

Свободу должно предполагать как свойство воли всех разумных существ. Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем нашей воле свободу безразлично, на каком основании, если у нас нет достаточного основания приписать свободу также и всем разумным существам. В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для разумных существ, то она должна быть значима и для всех разумных существ и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе (хотя это безусловно невозможно и может быть доказано исключительно a priori), нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных и наделенных волей существ. Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей свободы, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была признана свободной. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т. е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам.

Об интересе, присущем идеям нравственности

Мы свели в конечном счете определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделенным волей. Вот почему мы считаем, что на этом же основании мы должны приписать каждому наделенному разумом и волей существу это свойство определять себя к поступку, руководствуясь идеей своей свободы.

Но из допущения таких идей вытекало также сознание следующего закона действия: субъективные принципы поступков, т. е. максимы, всегда должны быть взяты таким образом, чтобы они могли быть значимы также объективно, т. е. общезначимы как принципы, следовательно, могли бы служить для нашего собственного всеобщего законодательства. Но почему же я должен подчиняться этому принципу, и притом как разумное существо вообще, стало быть, тем самым [должны подчиняться] и все другие существа, наделенные разумом? Я признаю, что к этому меня не побуждает никакой интерес: ведь это не дало бы никакого категорического императива; но все же я необходимо должен проявлять к этому интерес и понимать, как это происходит; ведь это долженствование есть, собственно, воление, которое имело бы силу для каждого разумного существа при условии, что разум у него будет без всяких препятствий практическим; для существ, на которое, как на нас, воздействует еще чувственность как мотивы другого рода и у которых не всегда

происходит то, что сделал бы сам по себе один только разум, указанная необходимость поступка называется только долженствованием и субъективную необходимость отличают от объективной.

Таким образом, в идее свободы мы как будто лишь предположили, собственно, моральный закон, а именно самый принцип автономии воли, и не могли для себя доказать его реальность и объективную необходимость; правда, мы все же достигли чего-то очень значительного тем, что по крайней мере определили истинный принцип точнее, чем когда-либо; но что касается его значимости и практической необходимости ему подчиняться, то мы не подвинулись дальше; ведь мы не могли бы дать удовлетворительного ответа тому, кто спросил бы нас, почему же общезначимость пашей максимы как закона должна быть ограничивающим условием наших поступков и на чем мы основываем придаваемую этому образу действий ценность, которая должна быть столь велика, что вообще не может быть никакого более высокого интереса, и как это происходит, что человек только благодаря этому полагает, что ощущает свою личную ценность, в сравнении с которой ценность приятного или неприятного состояния совершенно ничтожна.

Мы, конечно, видим, что можем проявить к какому-нибудь личному качеству интерес, который не включает в себе никакого интереса к состоянию, если только это качество делает нас способными стать причастными к этому состоянию в случае, когда разум должен был осуществить его распределение; так, достояние быть счастливым может интересовать сама по себе и без стремления (*Bewegungsgrund*) стать причастным этому счастью; однако в действительности это суждение есть лишь результат того, что мы уже заранее признали важность моральных законов (когда мы благодаря идее свободы отрешаемся от всякого эмпирического интереса); но то, что мы отрешаемся от эмпирического интереса, т. е. рассматриваем себя свободными в поступках, и тем не менее должны считать себя подчиненными тем или иным законам, чтобы находить только в нашем лице ценность, способную вознаградить нас за потерю всего того, что придает ценность нашему состоянию, и как это возможно, стало быть, откуда возникает обязательность морального закона, этого мы таким путем еще не можем постигнуть.

Здесь получается – надо в этом откровенно признаться – какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода, и собственное законодательство воли суть автономия, стало быть взаимозаменяемые понятия; но именно поэтому одно из них нельзя применять для объяснения другого и для указания его основания, а применять его можно самое большее для того, чтобы представления об одном и том же предмете, кажущиеся в логическом отношении разными, свести к единому понятию (как различные дроби одинакового содержания – к минимальному выражению).

Однако нам остается еще один выход, а именно посмотреть, не становимся ли мы на одну точку зрения, когда благодаря свободе мыслим себя *a priori* действующими причинами, и на другую, когда по своим поступкам представляем себе самих себя как результаты, какие мы видим перед собой.

Не требуется никаких тонких мыслей, а достаточно даже самого обыденного рассудка (который, правда, сделает это по-своему, при помощи смутного различения способности суждения, называемой им чувством), для того чтобы заметить: все представления, появляющиеся у нас произвольно (таковы представления, чувств), дают нам познание предметов только такими, как они на нас воздействуют, а какими они могут быть; сами по себе, – это остается нам неизвестным; стало быть, этот вид представлений, даже при самом напряженном внимании с нашей стороны и при всей ясности, какую только мог бы придать им рассудок, может привести нас только к познанию явлений, но никогда не может привести нас к познанию вещей в себе. Коль скоро сделано это различие (хотя бы лишь посредством подмеченной разницы между теми представлениями, которые мы получаем откуда-то извне и при которых мы остаемся пассивными, и теми, которые мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу активность), то само собой следует, что за явлениями мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе хотя мы конечно, знаем, что поскольку они могут стать нам известными только так, как они на нас воздействуют, то мы не можем приблизиться к ним и никогда не можем знать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) чувственно воспринимаемого мира и мира умопостигаемого, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же. Даже в отношении самого себя, и притом с помощью знания, какое человек имеет о себе благодаря внутреннему восприятию, он не может притязать на знание о том каков он сам по

себе. В самом деле, так как нельзя сказать что человек как бы создает самого себя, и так как он получает понятие о себе не а priori, а эмпирически, то естественно, что и о себе самом он может собрать сведения, основываясь на внутреннем чувстве, следовательно, только через явление своей природы и тем способом, каким оказывается воздействие на его сознание- между тем помимо этого составленного из одних только явлений характера его собственного субъекта он необходимо должен признать еще нечто другое лежащее в основе, а именно свое Я, каково оно может быть само по себе, и таким образом причислить себя в отношении восприятия и восприимчивости ощущении чувственно воспринимаемому миру, в отношении же того, что в человеке может быть чистой деятельностью (в отношении того, что доходит до сознания не посредством воздействия на органы чувств, а непосредственно), - к миру умопостигаемому (intellektuellen), о котором он тем не менее больше ничего не знает.

Подобный же вывод мыслящий человек должен сделать и о всех вещах, какие ему могут встретиться; к такому выводу приходит, пожалуй, даже самый обыденный рассудок, который, как известно, имеет сильную склонность за предметами чувств предполагать наличие еще чего-то невидимого, действующего самостоятельно; однако в этом отношении он очень портит себе тем, что это невидимое он в свою очередь скоро хочет сделать чувственно наглядным, т. е. предметом созерцания, и, таким образом, он в результате, этого нисколько не становится умнее.

Но вот человек действительно находит в себе способность, которой он отличается от всех других вещей да и от себя самого, поскольку на него воздействуют предметы, и эта способность есть разум. Разум как чистая самодеятельность выше даже рассудка в том отношении, что хотя рассудок также есть самодеятельность и в отличие от чувств не содержит в себе одни только представления, возникающие лишь тогда, когда на нас действуют вещи (т.е. когда мы пассивны), тем не менее он своей деятельностью может составить только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы подвести под правила чувственные представления и тем самым объединить их в сознании; без такого применения чувственности рассудок ничего не мог бы мыслить. Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственно воспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая, однако, самому рассудку его границы.

Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как мыслящее существо (Intelligenz) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, т. е. законы всех своих действий: во-первых, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия) ; во-вторых, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, - как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие автономии, а с этим понятием - всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий разумных существ, как закон природы в основе всех явлений. Теперь устранено наконец подозрение, какое мы возбудили выше, будто в нашем заключении от свободы к автономии и от автономии к нравственному закону содержится скрытый порочный круг, а именно не положили ли мы в основу идею свободы только ради нравственного закона, дабы потом в свою очередь вывести этот закон из свободы; стало быть, мы вовсе не могли привести для нравственного закона какое-либо основание, а приняли его только как запрос некоего принципа, который благомыслящие люди охотно допустят вместе с нами, но который мы никогда не могли бы выставить как доказуемое положение. Все эти подозрения устранены, так как теперь мы убедились, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием - моральностью; если же мы мыслим себя имеющими обязанности, то мы рассматриваем себя как принадлежащих к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру умопостигаемому.

Как возможен категорический императив?

Разумное существо причисляет себя в качестве мыслящего существа к умопостигаемому миру, и только как принадлежащая к этому миру действующая причина оно называет свою причинность волей. С другой стороны, оно сознает себя, однако, и частью чувственно воспринимаемого мира, в котором его поступки имеют

место лишь как явления этой причинности; но возможность этих поступков нельзя понять из этой причинности, которой мы не знаем; вместо нее эти поступки должны быть постигнуты как определенные другими явлениями, а именно желаниями и склонностями, как принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру. Таким образом, все поступки, которые я совершаю как член умопостигаемого мира, были бы полностью сообразны с принципом автономии чистой воли; те же поступки, которые я совершаю как часть чувственно воспринимаемого мира, должны были быть взяты как всецело сообразные с естественным законом желаний и склонностей, стало быть, с гетерономией природы. (Первые основывались бы на высшем принципе нравственности, вторые – на принципе счастья.) Но так как умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира, стало быть, и основание его законов, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру) и, таким образом, должен также мыслиться как законодательствующий, то я должен буду признать себя мыслящим существом, хотя, с другой стороны, я как существо, принадлежащее к чувственно воспринимаемому миру, должен буду признать себя подчиненным тем не менее законам первого мира, т. е. законам разума, содержащего в идее свободы закон свободы, и, следовательно, подчиненным автономии воли; таким образом, я должен буду рассматривать для себя законы умопостигаемого мира как императивы, а сообразные с этим принципом поступки – как обязанности.

Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира; поэтому, если бы я был только таким членом, все мои поступки всегда были бы (würden) сообразны с автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки должны быть (sollen) с ней сообразны. Это категорическое долженствование представляет априорное синтетическое положение, потому что вдобавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к умопостигаемому миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцаниям чувственно воспринимаемого мира присовокупляются понятия рассудка, сами по себе не означающие ничего, кроме формы закона, и благодаря этому делают возможными априорные синтетические положения, на которых основывается все познание природы.

Практическое применение обыденного человеческого разума подтверждает правильность этой дедукции. Когда человеку, кем бы он ни был, пусть даже самым отъявленным злодеем (если только он вообще привык к применению разума), приводят примеры честности в намерениях, твердости в следовании добрым максимам, сочувствия и всеобщего благоволения (и к тому же связанных с отказом от многих выгод и удобств), то он не может не желать, чтобы [и сам] он был настроен поступать таким же образом. Он только не может привести себя в такое настроение из-за своих склонностей и желаний, причем, однако, он в то же время хочет освободиться от таких для него самого тягостных склонностей. Он этим показывает, следовательно, что с волей, свободной от всяких чувственных побуждений, он в мысли переносит себя в совершенно другой мир, чем мир его чувственных влечений, так как от указанного желания он может ожидать не удовольствия для своих влечений, стало быть, не удовлетворения своих действительных или вообще возможных склонностей (ведь тогда сама идея, которая вызвала у него это желание, потеряла бы свое превосходство), а лишь большей внутренней ценности своей личности. Но этой лучшей личностью он считает себя, когда он переносит себя в положение члена умопостигаемого мира, к чему его невольно принуждает идея свободы, т. е., независимости от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира; в этом положении у него есть сознание доброй воли, составляющей, по его собственному признанию, закон для его злой воли как члена чувственно воспринимаемого мира; власть этого закона он узнает, когда он его нарушает. Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление [человека] как члена умопостигаемого мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира.

О крайней границе всякой практической философии

Все люди мыслят себя свободными по своей воле. Этим объясняются все суждения о поступках как таких, которые должны были бы быть совершены, хотя они и не были совершены. При всем том эта свобода не есть эмпирическое понятие, да и не может им быть, так как оно всегда остается, хотя показания опыта противоположны тем требованиям, какие при предположении, что существует свобода, представляются необходимыми. С другой стороны, точно так же необходимо, чтобы все, что происходит, неизбежно определялось по законам природы, и эта естественная необходимость также не есть понятие опыта именно потому, что оно заключает в

себе понятие необходимости, стало быть, априорного познания. Но это понятие о природе подтверждается опытом и само неизбежно должно быть предположено, если считают возможным опыт, т. е. познание предметов чувств, приведенное в связь согласно всеобщим законам. Поэтому свобода есть лишь идея разума, объективная реальность которой сама по себе возбуждает сомнение; природа же есть рассудочное понятие, которое доказывает и необходимо должно доказывать свою реальность на примерах опыта.

И хотя отсюда возникает некоторая диалектика разума, так как в отношении воли приписываемая ей свобода, как нам кажется, находится в противоречии с естественной необходимостью и у этого перепутья разум в спекулятивном отношении считает путь естественной необходимости гораздо более проторенным и более пригодным, чем путь свободы, однако в практическом отношении тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (*wegzuvernunfteln*). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

Тем не менее это кажущееся противоречие должно быть во всяком случае убедительным образом уничтожению, хотя бы даже никогда нельзя было понять, как возможна свобода. В самом деле, если уже мысль о свободе противоречит самой себе или природе, которая столь же необходима, то от нее пришлось бы совершенно отказаться при сопоставлении с естественной необходимостью.

Однако невозможно избежать этого противоречия, если субъект, мнящий себя свободным, будет мыслить себя в одном и том же смысле или в одном и том же отношении и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признает себя подчиненным закону природы. Поэтому неотложная задача спекулятивной философии – показать по крайней мере, что ее заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчиненным ее законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо могут существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться необходимо соединенными в одном и том же субъекте; ведь иначе нельзя было бы указать, на каком основании мы должны были обременить разум идеей, которая хотя ее можно, не впадая в противоречие, соединить с другой достаточно обоснованной идеей, тем не менее впутывает нас в дело, из-за которого разум в своем теоретическом применении быстро заходит в тупик. Но эта обязанность лежит только на спекулятивной философии, дабы она открыла практической философии широкую дорогу. Таким образом, устранять кажущееся противоречие или оставлять его нетронутым не предоставляется произвольному решению философа; ведь в последнем случае соответственная теория была бы *bonum vasans*, в обладание которым фаталист мог бы вступить с полным правом, как и отнять у всякой морали ее мнимую собственность, которой она завладела, не имея на то законного основания.

Однако мы еще не можем сказать, что здесь начинается граница практической философии. В самом деле, улаживание этого спора вовсе не входит в ее компетенцию: она лишь требует от спекулятивного разума, чтобы он положил конец разногласиям, в какие он сам себя впутывает в теоретических вопросах, с тем чтобы практический разум приобрел спокойствие и уверенность для отражения внешних нападков, способных сделать спорной ту почву, на которой он хочет основаться.

Справедливое же притязание даже обыденного человеческого разума на свободу воли основывается на сознании и не вызывающем споров допущении независимости разума от чисто субъективно определяющих причин, составляющих в совокупности то, что принадлежит только ощущению и, стало быть, обозначается общим именем чувственности. Человек, который подобным образом рассматривает себя как мыслящее существо, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мыслящее существо, одаренное волей, следовательно, причинностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он и действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы. Скоро он убеждается, что и то и другое может, даже должно иметь место одновременно. В самом деле, то, что вещь в явлении (принадлежащая к чувственно воспринимаемому миру) подчинена определенным законам, от которых она как вещь или сущность сама по себе независима, не содержит никакого противоречия; а что человек должен представлять и мыслить себя таким двояким образом, – это основывается в первом [случае] на сознании самого

себя как предмета, на который оказывается воздействие при посредстве чувств, а во втором [случае] – на сознании самого себя как мыслящего существа, т. е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к умопостигаемому миру).

Этим объясняется, что человек приписывает себе волю, которая не принимает на свой счет ничего, что относится только к его влечениям и склонностям, и, напротив, считает возможными и даже необходимыми поступки, которые могут быть совершены лишь при условии пренебрежения ко всем влечениям и чувственным возбуждениям. Причинность этих поступков кроется в нем как мыслящем существе и в законах действий и поступков по принципам умопостигаемого мира, о котором он, правда, только и знает, что закон там устанавливается исключительно разумом, и притом чистым разумом, независимым от чувственности; равным образом, так как он там только как мыслящее существо есть подлинное Я (как человек, напротив, он есть только явление самого себя), то указанные законы налагаются на него непосредственно и категорически; поэтому то, к чему побуждают склонности и влечения (стало быть, вся природа чувственно воспринимаемого мира), не может нанести ущерб законам его волея как мыслящего существа; более того, он не отвечает за склонности и влечения и не приписывает их своему подлинному Я, т. е. своей воле, но отвечает за то потворство, какое он им оказал бы, если бы позволил им влиять на его максимы в ущерб законам воли, которые устанавливает разум.

Проникая мыслями в умопостигаемый мир, практический разум вовсе не преступает своих границ, но он действительно преступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью созерцания, с помощью ощущения. Мысль об умопостигаемом мире есть лишь негативная мысль в отношении чувственно воспринимаемого мира, который не устанавливает разуму законов в определении воли; эта мысль положительна только в том единственном отношении, что указанная свобода как негативное определение в то же время связана с (положительной) способностью и даже с причинностью разума, называемой нами волей, поступать так, чтобы принцип поступков сообразовался с неотъемлемым свойством основывающейся на разуме причины, т. е. с условием общезначимости максимы как закона. Но если бы практический разум стал искать в умопостигаемом мире еще и объект воли, т. е. побудительную причину, то он преступил бы свои границы и притязал бы на знание того, о чем ему ничего не известно. Понятие умопостигаемого мира есть, следовательно, только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим; это было бы невозможно, если бы влияния чувственности были для человека определяющими; однако это необходимо, поскольку человеку не должно быть отказано в сознании самого себя как мыслящего существа, стало быть, как разумной и деятельной благодаря разуму, т. е. свободно действующей, причины. Эта мысль приводит, конечно, к идее другого порядка и законодательства, чем те, какие присущи механизму природы, относящемуся к чувственно воспринимаемому миру, и делает необходимым понятие умопостигаемого мира (т. е. совокупности разумных существ как вещей самих по себе), однако без какого-либо притязания мыслить дальше, чем позволяет формальное условие этого мира, т. е. сообразно со всеобщностью максимы воли как закона, стало быть, с автономией воли, которая может существовать только при наличии свободы воли; напротив, все законы, направленные на объект, дают гетерономию, которую можно найти только в законах природы и которая может относиться только к чувственно воспринимаемому миру. Но разум преступил бы все свои границы, если бы отважился на объяснение того, как чистый разум может быть практическим; это было бы совершенно то же, что и объяснение того, как возможна свобода.

В самом деле, мы в состоянии объяснить только то, что мы можем свести к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте. Свобода же есть просто идея, объективную реальность которой никак нельзя показать на основании законов природы, стало быть, также ни в каком возможном опыте; поэтому, так как для нее никогда нельзя по какой-либо аналогии привести пример, она никогда не может быть понята или даже только усмотрена. Она лишь необходимо предполагается разумом у существа, которое сознает в себе волю, т. е. способность, еще отличную от способности одного лишь желания (а именно способность определяться к действованию в качестве мыслящего существа, стало быть по законам разума, независимо от природных инстинктов). Но там, где прекращается определение по законам природы, нет "места также и объяснению и не остается ничего, кроме защиты, т. е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной. Им можно только показать, что противоречие, якобы обнаруженное ими здесь, объясняется лишь тем, что, желая доказать силу закона природы для человеческих поступков, они необходимо должны были рассматривать человека как явление, а теперь, когда от них требуется, чтобы они его как мыслящее существо представляли себе также как

вещь самое по себе, они все еще рассматривают его как явление; конечно, в таком случае обособление его причинности (т. е. его воли) от всех законов природы чувственно воспринимаемого мира в одном и том же субъекте заключало бы в себе противоречие; однако противоречие это отпадает, если они только поразмыслят и признают, как это и полагается, что за явлениями должны находиться вещи в себе (хотя бы и скрыто), от законов действия которых нельзя требовать тождества с теми законами, каким подчинены явления.

Субъективная невозможность объяснить свободу воли тождественна с невозможностью раскрыть и растолковать тот интерес, какой человек проявляет к моральным законам. И тем не менее он действительно находит в них интерес; основание для этого в нас самих мы называем моральным чувством, относительно которого кое-кто ошибочно считал, будто им руководствуется наше нравственное суждение, тогда как в нем нужно видеть, скорее, субъективное действие, оказываемое законом на волю; объективные же основания его дает один только разум.

Чтобы хотеть того, для чего один лишь разум предписывает долженствование чувственно возбуждаемому разумному существу, — для этого требуется, конечно, способность разума возбуждать чувство удовольствия или расположения к исполнению долга, стало быть, причинность разума — определять чувственность сообразно с его принципами. Однако совершенно невозможно уяснить себе, т. е. а priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять а priori и поэтому вынуждены осведомляться о нем только у опыта.

Но так как опыт может показать нам только одно отношение причины к следствию — отношение между двумя предметами опыта, здесь же чистый разум при помощи одних лишь идей (которые вовсе не служат предметом для опыта) должен быть причиной следствия, которое, конечно, находится в опыте, — то объяснение, как и почему нас интересует всеобщность максимы как закона, стало быть нравственность, нам, людям, совершенно не по силам. Мы знаем только одно, что закон не потому имеет для нас силу, что он нас интересует (ибо это гетерономия и зависимость практического разума от чувственности, а именно от лежащего в основе чувства, при котором он никогда не мог бы устанавливать нравственные законы), а потому он нас интересует, что имеет силу для нас как людей, ввиду того что он вытекает из нашей воли как мыслящих существ, стало быть, из нашего подлинного Я; а то, что принадлежит лишь к явлению, необходимо подчиняется разумом свойству вещи самой по себе.

Таким образом, на вопрос, как возможен категорический императив, мы, правда, в состоянии ответить постольку, поскольку можно выдвинуть единственное предположение, при котором он возможен, а именно идею свободы, а также, поскольку можно усмотреть необходимость такого предположения; этого достаточно для практического применения разума, т. е. для убежденности в силе этого императива, стало быть, и нравственного закона. Однако как возможно само это предположение — это никогда не удастся постичь человеческому разуму. Если же предположить свободу воли мыслящего существа, то автономия воли как формальное условие, при котором она только и может определяться, будет необходимым следствием. Предполагать эту свободу воли не только вполне возможно (не впадая при этом в противоречие с принципом естественной необходимости в связи явлений чувственно воспринимаемого мира), как это может показать спекулятивная философия; подводить ее как условие под все свои произвольные поступки также практически, т. е. в идее, безусловно, необходимо разумному существу, сознающему свою причинность через разум, стало быть, через волю (отличную от желаний). Объяснить же, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то извне заимствованных, может быть практическим, т. е. как один лишь принцип общезначимости всех максим разума как законов (который был бы, конечно, формой чистого практического разума) без всякой материи (предмета) воли, в которой заранее можно было бы находить интерес, может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто моральным, или, иными словами, как чистый разум может быть практическим, — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны.

Это то же самое, как если бы я пытался узнать, каким образом возможна сама свобода как причинность воли. Ведь в таком случае я покидаю философское основание для объяснения и не имею никакого другого. Правда, я мог бы, пожалуй, плутать по умопостигаемому миру, который мне еще остается, по миру мыслящих существ; однако хотя у меня есть об этом мире идея, имеющая свое серьезное основание, тем не менее у меня нет о нем никакого знания, и я никогда не могу приобрести его при всех стараниях моей естественной способности разума. Эта идея

Кант И. Основы метафизики нравственности filosoff.org
обозначает только нечто, что останется, если я исключу из оснований, определяющих мою волю, все относящееся к чувственно воспринимаемому миру просто для того, чтобы ограничить принцип побудительных причин из сферы чувственности; я могу это сделать, проводя ее границы и, показывая, что она не все в себе вмещает и что вне ее есть нечто большее; это большее, однако, остается мне неизвестным. От чистого разума, мыслящего этот идеал, по отвлечении всей материи, т. е. познания объектов, мне не остается ничего, кроме формы, а именно мыслить практический закон общезначимости максим и сообразно с ним разум по отношению к чистому умопостигаемому миру как возможную действующую, т. е. определяющую волю, причину; мотив здесь должен совершенно отсутствовать; ведь сама эта идея умопостигаемого мира должна была бы быть мотивом или тем, к чему разум первоначально проявлял бы интерес однако сделать это понятным, и есть как раз задача, которую мы не можем разрешить. Здесь, наконец, мы приходим к крайней границе всякого морального исследования; установить ее очень важно уже для того, чтобы, с одной стороны, разум не искал повсюду в чувственно воспринимаемом мире вредным для нравственности способом высшую побудительную причину и постижимый, но эмпирический интерес; с другой же стороны, чтобы он также не махал бессильно крыльями, не двигаясь с места, в пустом для него пространстве трансцендентных понятий, называемых умопостигаемым миром, и не терялся среди мыслящих существ. Впрочем, идея чистого умопостигаемого мира как совокупности всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира), всегда остается полезной и дозволенной идеей для разумной веры, хотя всякое знание кончается у ее границы, дабы прекрасный идеал всеобщего царства целей самих по себе (разумных существ), к которому мы можем принадлежать в качестве членов только тогда, когда точно руководствуемся в своем поведении максимами свободы, как если бы они были законами природы, мог возбудить в нас живой интерес к моральному закону.

Заключительное замечание

Спекулятивное применение разума к природе приводит к абсолютной необходимости некоей высшей причины мира; практическое применение разума к свободе также приводит к абсолютной необходимости, на лишь законов действия разумного существа, как такового. Существенный же принцип всякого применения нашего разума – довести познание разума до сознания необходимости этого познания (так как без этой необходимости оно не было бы познанием разума). Но точно так же существенное ограничение того же самого разума состоит в том, что он не может постичь необходимость ни того, что существует или что происходит, ни того, что должно происходить, если не положено в основу условие, при котором это существует, или происходит, или должно происходить. Но при таком положении, поскольку вопрос об условии ставится постоянно, возможность удовлетворения разума отодвигается все дальше и дальше. Поэтому он неустанно ищет, безусловно, необходимое и вынужден принять его понятным для себя; хорошо уже, если он будет в состоянии придумать понятие, которое согласуется с этим предположением. Таким образом, то, что человеческий разум не может сделать понятным безусловный практический закон (каким должен быть категорический императив) в его абсолютной необходимости, – это не укор для нашей дедукции высшего принципа моральности, а упрек, который следовало бы сделать человеческому разуму вообще; в самом деле, нельзя же ставить ему условия, а именно посредством какого-нибудь положенного в основу интереса, ведь в таком случае закон не был бы моральным, т.е. высшим законом свободы. Итак, мы не постигаем практической необходимости морального императива, но мы постигаем его непостижимость; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!