

ИММАНУИЛ КАНТ

ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ ПРАВСТВЕННОСТИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее, совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особого человека и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемешку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных 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 *argioi* 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*, действительно 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 *argioi* 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 воление 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 воления вообще, которые большей частью черпаются из психологии. То, что в общей практической философии (хотя вопреки всякому праву на то) говорится также и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Действительно, создатели этой науки остаются и в этом верными своей идее о ней: они не отличают побудительных причин, которые, как таковые, представляются совершенно a priori только разумом и которые, собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнения данных опыта; они рассматривают их, не обращая внимания на различие их источников, только по их большей или меньшей сумме (причем считают их однородными) и этим путем составляют себе понятие об *обязательности*. Это понятие, конечно, совсем не морально, но все же так построено, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о *происхождении* всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны.

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

<...>

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 максимум 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 отвлечься 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 волеении 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 не достает 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 все-

гда соотносится с хорошим поведением; и не потому, что он несколько 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 привлекает 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 перво-

го 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 волевого, 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 устройства 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 волевого* 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 а 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 практи-

ческим; 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, достоинство быть счастливым может интересоваться 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 а 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 ощущению *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* (intellectuellen), 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 ав-

тономии чистой воли; те же поступки, которые я совершаю как часть чувственно воспринимаемого мира, должны были бы 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 б 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 самых 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 умопости-

гаемого 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 уничтожено, 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 vacans*, 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 воления 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 па 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 действию 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 суще-

ство 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 практически, т. е. как один лишь *принцип общезначимости всех максимумов 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 практически*, — 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 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 максимумов 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 призраков. 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.