



НАУКА И ИЗКУСТВО

СОФИЯ 1974 ГОДИНА

Философско наследство

Преведе от немски

ВАЛЕНТИНА ТОПУЗОВА

Редактор на превода проф. д-р ЦЕКО ТОРБОВ

IMMANUEL KANT

GRUNDLEGUNG

ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

RIGA, BEI JOHANN FRIEDRICH

HARTKNOCH. 1786

ПРЕДГОВОР

КЪМ БЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД

„Основи на метафизиката на нравите“ е първото от трите главни съчинения на Кант, в които той излага своите етически възгледи. То излиза през 1785 г., четири години след първото издание на „Критиката на чистия разум“ (1781) и две години след „Пролегомени“ (1783). Кант тогава е вече на 61-годишна възраст. Написването на това малко по обем съчинение съвсем не е случайно. То отбелязва важен етап в развитието на етическата мисъл на Кант през критическия период на неговото философско творчество. То може да се сметне и за начало на етиката като наука изобщо, защото за първи път в нейната история в него се определят научно задачите на етиката, като се дава методическа разработка на нейните проблеми.

Кант се е занимавал с тези проблеми в продължение на много години още преди излизането на Основите на метафизиката на нравите. За това свидетелстват изказвания в писма на негови съвременници, като например в писмата на Хаман до Линднер от 1 февруари 1764 г., до Хердер от 16 февруари 1767 г. и др. Сам кант пише на 31 Декември 1765 г. до Ламберт, че работи върху „Метафизическите начални основи на практическата философия“, което съчинение обаче не излиза. Същата съдба впрочем има и една „Метафизика на нравите“, за която Кант пише на 9 май 1767 г. в едно писмо до Хердер. Не излиза и съчинението „Изследвания върху чистата морална философия“, в която не трябва да има емпирични принципи, а същевременно трябва да допринасят да се подреди и завърши метафизиката на нравите, за което четем в едно писмо на кант до Ламберт от 2 септември 1770 г.; това съчинение Кант възнамерявал да завърши през зимата на 1770/1771 г.

Очевидно Кант е размишлявал дълги години върху проблемите на етиката. Докато те намерят мястото си в цялата му философска система. Тази продължителна подготовка се обяснява най-вече с развитието, което претърпяват неговите разбирания за етиката, които в много отношения се оказват съвсем нови и рязко противоположни на всички Дотогавашни схващания. Сега вече знаем, че на мястото на повече или по-малко разпространения тогава етически евдемонизъм, на мястото на обещанията за награда в отвъдния свят или на заплахите с вечни мъки след смъртта от страна на църквата Кант въвежда понятията за строгия дълг, за нравственото съзнание, за чистата воля, за категоричния императив, за човека като самоцел и за неговото достойнство, за царството на целите и др. При това той търси да обоснове методично тези понятия, да вгради идеите си в система, като ги свърже в единство не само помежду им, но и с цялата си теоретическа и практическа философия.

Когато през 1781 г. излиза първото издание на „Критиката на чистия разум“, Кант смята, че с нея е дал не само основите на своята теоретическа философия, но – в учението за свободата и в различаването на явлението от нещото само по себе си – също и основите на своята етика. Той сам пише, че след това съчинение му оставало вече да разработи „Метафизиката на природата“ и „Метафизиката на нравите“.

Но неразбирането, с което „Критиката“ се посреща, и протестите не само на отрицателно настроени умове, но и на негови почитатели срещу трудностите и неяснотите в нея променят съществено плана на по-нататъшните философски занимания на големия философ. Сега той се убеждава че, от една страна, редица положения в теоретическата му философия се нуждаят от допълнително изяснение, а, от друга страна, че трябва да обоснове по-добре своите етически основни положения, преди да пристъпи към написването на „Метафизика на нравите“. Изглежда, че първоначално Кант е имал намерение да напише самата „Метафизика на нравите“ или може би книга, която да подготви изработването на това съчинение. За това четем в писмо на Хаман до Харткнох от 11 януари 1783 г., в което се съобщава, че работата вече била започнала и вървяла успоредно с написването на „Пролегомените“. А от писмо на Кант до Менделсон от 16 август 1783 г. узнаваме, че през зимата възнамерявал да Довърши, ако не напълно, то поне повечето от своя „Морал“. Но от това писмо не може да се разбере дали се касае за една част от цялата система на неговата морална философия или за една отделна Критика на практическия разум, или за самите Основи на метафизиката на нравите. За първи път четем заглавието Основи на метафизиката на нравите в едно писмо на Хаман до Шефнер от 19/20 септември 1784 г. В него се съобщава по-определено и времето на изготвянето на съчинението, което и излиза през 1785 г. Така, за да подпомогне разбирането на „Критиката на чистия разум“, Кант издава „Пролегомените“ (1783), а за да осигури принципите на „Метафизика на нравите“, пише „Основите на метафизиката на нравите“.

Това малко съчинение в действителност е трябвало да бъде една критична подготовка към „Метафизиката на нравите“, отделено от „Критиката на чистия разум“ и поставено в най-тясна връзка с проблемите на морала. Но още в процеса на работата върху него Кант се убеждава в необходимостта да развие по-пълно и по-систематично мислите си в едно ново произведение. В предговора си към „Основите на метафизиката“ на нравите той за първи път споменава за намерението си да напише и отделна „Критика на практическия разум“, която и в действителност излиза три години по-късно, през 1788 г. По същество обаче двете съчинения се покриват в главното си съдържание и се различават по-скоро само формално, в различното подреждане на материята и в метода на работа: в „Основите“ развитието на мисълта следва повече аналитично, а в „Критиката на практическия разум“ разум повече синтетично.

Така „Основите на метафизиката на нравите“ и „Критиката на практическия разум“ е трябвало да послужат за основа на „Метафизиката на нравите“, в която етическите проблеми – в учението за добродетелите и за правото – се разглеждат вече във връзка с приложението им в частния и обществения живот на хората. Самата „Метафизика на нравите“ излиза много по-късно, едва през 1797 г.

Измежду тези три съчинения на Кант Основните на метафизиката на нравите стои на първо място не само хронологически. Това малко произведение заема едва ли не централно място сред етическите произведения на Кант по стегнатост, яснота, простота и острота на Дедукцията. Посрещнати от едни с възторг, от други с неразбиране и рязка критика, „Основите“ претърпяват до 1801 г., т. е. за 15 години, още докато Кант е жив, четири издания и четири препечатвания, което е най-сигурното Доказателство за техния успех и за приема им сред тогавашните читатели. Заедно с „Пролегомените“ те и до днес са едно от най-много изучаваните, най-често издаваните и превеждани съчинения на Кант.

Всички по-нататъшни издания на „Основите на метафизиката на нравите“ възпроизвеждат изцяло второто издание от 1786 г., тъй като внимателни проучвания са установили, че то е най-изрядното по форма и съдържание. В сравнение с първото издание тук са отстранени голям брой грешки, Допуснати по недоглеждане, отстранени са и повторения и неясноти, направени са Добавки, изразени са по-ясно и някои мисли. Премахнати са стилистически грапавини, поправени са несполучливи изрази, а по отношение на правописа и препинателните знаци това издание Далеч превъзхожда първото. Всички издания след второто, излезли приживе на Кант, са само обикновени отпечатъци на това издание. След смъртта на философа обаче известни издатели и интерпретатори на произведенията на Кант, като Хартенщайн, Менцер, Адикес, Арнолд, Медикус, Форлендер, Наторп и др., проучили най-внимателно текста на второто издание, са направили някои предложения за поправки, които са и грижливо отбелязали под линия или на края на изданията си.

Превеждането на „Основите на метафизиката на нравите“ е свързано с трудности от различно естество. От страхопочитание или от известна несигурност по отношение на езика или на мисълта на оригинала някои преводачи са предпочитали да се придържат дума по дума в текста с надеждата, че така все пак ще останат близо до оригинала. Такива са били обикновено първите преводи на съчиненията на Кант от миналия век. Ние смятаме, че буквалните преводи вече са преодолени. Сега обаче взема широки размери по-скоро обратната тенденция – да се превежда твърде свободно. Тази тенденция може да се наблюдава у много преводачи, които в само по себе си похвалното желание да Дадат един „хубав“ превод са пристъпвали към работата си не само като преводачи, а в известен смисъл и като стилизатори на оригиналния текст. Типичен представител на тази тенденция е известният професор и отличен познавач на философията на Кант Л. В. Бек. В своя превод „Foundations of the Metaphysics of Моrals“ (1959) той е дал един изцяло стилистически преработен на английски език съвременен Кант.

Верни на нашия метод, за който имахме вече случай да пишем в предговора си към нашия превод на „Пролегомените“, ние сме се старали да избегнем и Двете крайности. Нашата неотменна грижа беше не само да отразим вярно мисълта на произведението, но и да запазим възможно най-добре и езика и стила на Кант с неговата своеобразна сложност и своеобразен ритъм, с неговата „блестяща сухота“, както Шопенхауер казва в книгата си Die Welt als Wille und Vorstellung. Anhang, kritik der Капtiyhen Philosophie. Zweite Auflage 1888. S. 507. Ако сме си позволили на места малка свобода, то е само защото ни се е струвало, че иначе мисълта на Кант би се явила в превод по-тежка или по-мъчна за разбиране, отколкото е в самия оригинал. Ние сме дълбоко убедени, че преводачът няма право да разхубавява текста с прибавяне на думи и изрази или с други промени само за да улесни разбирането на читателя. Това е задача на коментарите.

Освен няколко немски издания на „Основите“ ние имахме през време на работата си под ръка и два италиански, два английски, един френски и един руски превод. Оказа се, че обикновено трудностите, на които са се натъквали различните преводачи, са много близки по същество, но не всички са ги преодолявали по един и същ начин. Така например там, където смисълът на изречението зависи от превода на някое местоимение, което поради еднаквия род на две или повече съществителни в предното изречение може да се отнесе до всяко от тези съществителни, а в езика на превода поради различие в рода на същите съществителни трябва да се посочи точно до кое се отнася, се явяват понякога и различия в преводите. Тези и други различия са в зависимост от познанието на немския език и от правилното разбиране на текста.

Без съмнение една по-голяма свобода при превода щеше да улесни и нас самите в преодоляването на многото трудни в мисловно и езиково отношение места на оригинала, щеше да ни спести време и сили, а може би би се и повече харесала на някои читатели, защото би спестила и на тях усилия за вникване в особеностите на Кантовия език и стил. От уважение към автора, от една страна, и към читателя, от друга страна, обаче ние се отказахме от такова улеснение и се постарахме да Дадем с превода си колкото е възможна по-вярна представа едновременно за хода на мислите и за стила и езика на Кант. Трябва обаче да се каже, че тенденцията към свободен превод винаги е много силна и привлекателна. Тя може да подведе всеки да се поддаде на желанието да разхубави и осъвремени превода си. Ние вече казахме, че по съдържание „Основите на метафизиката на нравите“ се покрива напълно с „Критиката на практическия разум“. Професор Торбов е преводач на „Критика на практическия разум“ която излезе вече тази година. Като отговорен редактор на този превод, изработен по поръчение на Българската академия на науките, ние работихме продължително време и върху мислите на това голямо и прочуто съчинение на Кант. Това ни даде възможност да си изясним тези мисли и всички трудни в граматическо и стилно отношение места, така че цялата терминология в Двете съчинения можа напълно да се уеднакви. Тази пълна еднаквост, и не само между тези две съчинения, а и между тях и „Критиката на чистия разум“ и „Пролегомените“, позволява на читателя без трудности да минава в заниманията си от едно произведение към друго.

„Основите на метафизиката на нравите“ излиза за първи път у нас. Преводът е направен по изданието на К. Форлендер от 1933 г., излязло в „Събраните съчинения на Кант“, издадени под негова редакция, и по изданието на П. Менцер, излязло през 1907 г. в том IV на „Събраните съчинения на Кант“, издание на Пруската академия на науките.

Освен посочените две основни издания за работата си сме използвали и следната литература:

Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1785.

Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zweite Auflage, Riga, 1786.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von K. Rosenkranz, in Kants sämtlichen Werken, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr. Schubert, Bd. 8. Leipzig, 1838.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von G. Hartenstein, in Kants sämtlichen Werken, herausgegeben von G. Hartenstein, Bd. 4. Leipzig, 1839.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von G. Hartenstein, in Kants sämtlichen Werken, in chronologischer Reihenfolge, herausgegeben von G. Hartenstein, Bd. 4. Leipzig, 1867.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von J. H. Kirchmann, in Kirchmanns Philosophischer Bibliothek, Bd. 28. Leipzig, 1870, zweite Auflage 1897.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von P. Menzer, in Kants gesammelten Werken, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4. Berlin, 1903.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von Th. Fritsch, in Reklams Universalbibliothek. Leipzig, 1904.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von K. Vorländer, in Kants sämtlichen Werken, herausgegeben von K. Vorländer, Bd. 3. Leipzig, 1933. E. Adickes, Correcturen und Conjecturen zu Kants ethischen Schriften. In „Kant-Studien“, Bd. V, 1900.

E. V. Aster, Band V und VI der Akademie-Ausgabe. In „Kant-Studien“, Bd. XIV, 1909.

K. Vorländer, Kants Werke in der Akademie-Ausgabe, Band V–VII. In Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 138, 1910.

O. Schöndörffer, Kants gesammelte Werke, in der Akademie – Ausgabe, Bd. V In „Altpreussische Monatsschrift“, Bd. 48, 1911.

Briefwechsel von Immanuel Kant, in drei Bänden. Herausgegeben von H. E. Fischer. München, 1912, 1913.

A. Messer, Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig, 1929. Kant, Fondazione della Metafisica dei costumi. Traduzione di G. Vidari. Torino, 1923.

Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals. Translated by Th. Abbott. London, 1909.

Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals. Translated by L. W Beck, New York, 1959.

Kant, Fondamenti della metafisica dei costumi. Traduzione di E. Carrara. Firenze, 1967.

Kant, Fondements de la metaphysique des mæurs. Traduction nouvelle par V. Delbos Librairie Delagrave. Paris, 1969.

На съответното място в текста отбелязахме някои от по-съществените поправки, които са били предложени и възприети в по-новите издания на „Основите на метафизиката на нравите“ след отпечатването на първото и второто издание на оригинала. В случая се касае за поправки, а не за варианти в истинския смисъл на Думата. В тази си работа бяхме подпомогнати най-вече от изданието на К. Форлендер, което използвахме и при изработването на именния и предметния показалец, които поставихме в края на книгата.

За ценната помощ, която професор Торбов ни оказа при превода на „Основите“, за неговата безкомпромисна взискателност като редактор му изказваме тук нашата благодарност. Всеки, който се е занимавал сериозно със съчиненията на Кант, знае какво значи да се работи върху преводи на тези неимоверно трудни в мисловно и езиково отношение философски произведения. И той ще оцени заедно с нас големите усилия, които професор Торбов полага години наред, за да направи достъпни на нашите читатели по възможно най-изискан начин българските преводи на главните съчинения на Кант.

София, 15 април 1974 г.,

Валентина Топузова

Предговор

Старата гръцка философия се разделяше на три науки: ФИЗИКА, ЕТИКА И ЛОГИКА. това деление е напълно съобразно с естеството на работата и в него не трябва да се поправя нищо, освен може би само да се прибави принципът на същото, отчасти за да се осигури по този начин пълнотата му, отчасти за да може правилно ди се определят необходимите подразделения.

Всяко познание на разума е или материално и разглежда някой обект, или формално и се занимава само с формата на самия разсъдък и на самия разум и с всеобщите правила на мисленето изобщо, без разлика на обектите. Формалната философия се нарича ЛОГИКА, материалната обаче, която има работа с определени предмети и със законите, на които те са подчинени, е също два вида. Защото тези закони са или закони на ПРИРОДАТА, или на СВОБОДАТА. Науката за първата се нарича ФИЗИКА, тази за другата е ЕТИКА; онази се нарича също и учение за природата, тази – учение за нравите.

Логиката не може да има емпирическа част, т. е. такава, в която всеобщите и необходими закони на мисленето биха почивали на основания, които биха били взети от опита; защото иначе тя не би била логика, т. е. канон за разсъдъка или за разума, който важи при всяко мислене и трябва да се доказва. Напротив, както философията на природата, така и нравствената философия – всяка може да има своята емпирическа част, тъй като онази трябва да определя на природата като предмет на опита нейните закони, а тази – на волята на човека, доколкото тя бива афцирана от природата, първите наистина като закони, според които всичко става, вторите като такива, според които всичко е длъжно да става, но все пак и при отмерване на условията, при които то често не става.

Ние можем да наречем всяка философия, доколкото се опира на основания на опита, емпирическа, но тази, която излага ученията си единствено въз основа на априорни принципи, чиста философия. Последната, когато е само формална, се нарича логика; когато обаче е ограничена до определени предмети на разсъдъка, тя се нарича метафизика.

По този начин произлиза идеята за два вида метафизика, за една метафизика на природата и за една метафизика на нравите. Физиката ще има следователно своята емпирическа, но също и една рационална част; също така етиката; при все че тук емпирическата част би могла да се нарече специално практическа антропология, а рационалната собствено – морал.

Всички професии, занаяти и изкуства са спечелили от разделението на труда, тъй като не един върши всичко, а по-скоро всеки се ограничава в известна работа, която според начина на извършване забележително се отличава от други, за да може да я върши с най-голямо съвършенство и с по-голяма леснота. където работите не са така разграничени и разпределени, където всеки умее хиляди неща, там производството се намира още в най-голямо варварство. Но при все че наистина не би било само за себе си недостоен обект за размишление, ако се попита: дали чистата философия във всичките си части не изисква своя специалист и дали не би било по-добре за цялото на професията на учените, ако тези, които са свикнали да продават съобразно с вкуса на публиката така смесено според различни, на тях самите неизвестни съотношения емпиричното с рационалното, които наричат себе си самомислещи, а други, които изготвят само рационалната част, наричат софисти, биха били предупредени да не вършат едновременно две работи, които в начина на обработка са твърде много различни, за всяка от които се изисква може би особен талант и свързването на които в едно лице създава само некадърници: то все пак аз питам тук само дали естеството на науката не изисква винаги грижливо да се отделя емпирическата от рационалната част и да се поставя предварително пред същинската (емпирическата) физика една метафизика на природата, а пред практическата антропология една метафизика на нравите, която би трябвало да бъде грижливо очистена от всичко емпирическо, за да се знае какво може да извърши чистият разум в двата случая и от кои извори той самият черпи *a priori* тази своя поука независимо от това, дали тази последна работа се върши от всички нравоучители (чието име означава легион) или само от някои, които чувстват призвание за това.

Тъй като намерението ми тук е насочено собствено към нравствената философия, то ще огранича поставения въпрос само до това: дали не се смята, че е крайно необходимо да се разработи най-после една чиста морална философия, която би била напълно прочистена от всичко, което би могло да бъде емпирическо и да принадлежи към антропологията; защото, че трябва да има такава философия, явства от само себе си от общата идея за дълга и за нравствените закони. Всеки трябва да признае, че един закон, ако трябва да важи морално, т. е. като основание за една задължителност, трябва да притежава абсолютна необходимост; че повелята: ти си длъжен да не лъжеш, не важи само за хората, докато други разумни същества биха могли да не държат сметка за нея; и така всички останали истински нравствени закони; че следователно основанието за задължителността тук не трябва да се търси в природата на човека или в обстоятелствата в света, в който той е поставен, а единствено *a priori* в понятия на чистия разум и че всяко друго предписание, което се основава върху принципи само на опита и дори едно в известен смисъл всеобщо предписание, ако се опира в най-малката част, може би само според едно подбудително основание, на емпирически основания, може наистина да се нарече практическо правило, никога обаче морален закон.

Следователно измежду всички практически познания не само моралните закони заедно с принципите си се отличават съществено от всичко останало, в което има нещо емпирическо, а по-скоро цялата морална философия почива изцяло върху своята чиста част и приложена върху човека, тя не заимства и най-малкото от знанието за него (от антропологията), а му дава като на разумно същество априорни закони, които без съмнение изискват още и способност за съждение, изострена чрез опит, отчасти за да се различи в кои случаи те намират приложението си, отчасти за да им се отвори път към волята на човека и им се придаде тежест с оглед на упражняването, тъй като този, афициран самият от толкова склонности, наистина е способен да схване идеята за един практически чист разум, но не може така лесно да я приложи *in concreto* в своя начин на живот.

Една метафизика на нравите следователно е абсолютно необходима не само от подбудителни основания на спекулацията, за да се изследва изворът на лежащите *a priori* в нашия разум практически основни положения, а защото самите нрави са подложени на всякаква поквара, докато липсва онова ръководство и върховна норма за тяхната правилна преценка. Защото при това, което трябва да бъде морално добро, не е достатъчно да е съобразно с нравствения закон, а трябва и да става заради него; в противен случай онази съобразност е само твърде случайна и съмнителна, тъй като ненравственото основание наистина ще създава от време на време законосъобразни, по-често обаче противозаконни постъпки. Нравственият закон обаче в своята чистота и истинност (което именно е най-важното в практическата област) не трябва да се търси никъде другаде освен в една чиста философия, следователно тази (метафизика) трябва да предхожда и без нея не може изобщо да има морална философия; дори онази, която смесва чистите принципи с емпирическите, не заслужава името философия (защото философията се отличава от обикновеното рационално познание тъкмо по това, че излага в отделна наука онова, което рационалното познание схваща само смесено), още по-малко името морална философия, защото чрез това смесване тя дори нанася вреда на чистотата на самите нрави и постъпва противно на собствената си цел.

Но нека не се помисли, че това, което се изисква тук, вече го има в пропедевтиката на прочутия Волф към неговата морална философия, именно в така наречената от него Обща практическа философия, и че тук следователно не трябва да се разорава една съвсем нова област. Тъкмо затова, защото е трябвало да бъде обща практическа философия, тя не е взела под внимание воля от някакъв особен вид, например една такава, която се определя без всякакви емпирични подбудителни основания напълно от априорни принципи и която би могла да се нарече чиста воля, а искането изобщо с всички постъпки и условия, които му се падат в това общо значение, и с това тази практическа философия се отличава от една метафизика на нравите също така, както общата логика от трансценденталната философия, от които първата излага дейността и правилата на мисленето изобщо, тази обаче само особената дейност и особените правила на чистото мислене, т. е. на онова, чрез което предметите се познават напълно *a priori*. Защото метафизиката на нравите трябва да изследва идеята и принципите на една възможна чиста воля, а не постъпките и условията на човешкото искане изобщо, които се черпят в най-голямата си част от психологията. Фактът, че в общата практическа философия (макар и без всякакво оправдание) се говори и за морални закони и дълг, не съставлява никакво възражение срещу моето твърдение. Защото авторите на онази наука и тук остават верни на своята идея за тази наука; те не различават подбудителните основания, които като такива биват представяни напълно *a priori* само чрез разум и са собствено морални, от емпирическите, които разсъдъкът издига до общи понятия само чрез сравняване на опитите, а ги разглеждат, без да обръщат внимание на разликата в техните извори, само според по-големия или по-малкия им сбор (като те всички биват смятани от един и същ вид) и така си съставят своето понятие за задължителност, което без съмнение е всичко друго, но не морално, но все пак е така създадено, както само може да се изисква в една философия, която съвсем не съди за произхода на всички възможни практически понятия, дали те произлизат, също и *a priori* или само *а pоsteriori*.

С намерението да напиша някога една метафизика на нравите аз давам предварително тези основи. Наистина за нея собствено няма друга основа освен критиката на един чист практически разум, така както за метафизиката нямаше друга основа освен вече дадената критика на чистия спекулативен разум. Само че, от една страна, онази критика не е така абсолютно необходима, както тази, тъй като човешкият разум в моралната област дори при най-обикновения разсъдък лесно може да бъде доведен до голяма точност и изчерпателност, докато, напротив, в теоретическата, но чиста употреба е напълно диалектичен; от друга страна, за критиката на един чист практически разум, за да бъде тя завършена, аз изисквам, щото неговото единство със спекулативния да трябва да може да бъде изложено едновременно в един общ принцип, защото все пак накрай може да бъде само един и същ разум, който трябва да се различава само в приложението. до такава пълнота обаче аз още не можах да стигна тук, без да прибягна до разсъждения от съвсем друг вид и да объркам читателя. Поради това си послужих вместо с наименованието Критика на чистия практически разум с това Основи на метафизиката на нравите.

Тъй като обаче, трето, и една метафизика на нравите без оглед на плашещото заглавие все пак може да бъде до голяма степен популярна и способна да се нагоди към обикновения разсъдък, то намирам полезно да отделя от нея тази предварителна разработка на основите, за да не трябва в бъдеще да прибавям към по-понятни учения тънкостите, които са неизбежни тук.

Настоящите основи обаче не са нищо повече освен търсенето и установяването на върховния принцип на моралността, които единствено съставляват в своята цел едно цялостно занимание, което трябва да се отдели от всяко друго нравствено изследване. Без съмнение моите твърдения върху този важен и досега далеч още недостатъчно изяснен главен въпрос биха придобили много яснота чрез приложението на същия принцип върху цялата система и голямо потвърждение чрез достатъчността, която той проявява навсякъде; само че аз трябваше да се откажа от това предимство, което в основата си би било и повече самолюбиво, отколкото общополезно, тъй като лекотата в употребата и привидната достатъчност на един принцип не доставя напълно сигурно доказателство за правилността му, а по-скоро буди известно пристрастие да не бъде изследван и отмерен с всичката строгост сам за себе си без всякакво съобразяване със следствието.

Аз избрах своя метод в този труд така, както вярвам, че е най-подходящ, когато искаме да вървим аналитично по пътя от обикновеното познание до определянето на неговия върховен принцип и след това обратно синтетично от проверката на този принцип и изворите му до обикновеното познание, в което се среща неговата употреба. Поради това се получи такова разделение:

1. Първа секция. Преход от обикновеното нравствено рационално познание към философското.
2. Втора секция. Преход от популярната морална философия към метафизиката на нравите.
3. Трета секция. Последна стъпка от метафизиката на нравите към критиката на чистия практически разум.

Секция първа

*Преход от обикновеното нравствено рационално познание към философското*

Съвсем не е възможно да се мисли нещо в света и изобщо също извън света, което би могло да се сметне за добро без ограничение, освен единствено една добра воля. Разсъдък, остроумие, способност за съждение и както и да се наричат иначе талантите на духа, или смелост, решителност, постоянство в намерението, като качества на темперамента, са без съмнение в много отношения добри и достойни за желаене; но те могат да станат и крайно зли и вредни, когато волята, която трябва да употреби тези природни дарби и чието особено естество се нарича поради това характер, не е добра. Също така е и с Даровете на щастието. Власт, богатство, чест, дори здраве и цялото благополучие и задоволство от състоянието ни под името щастие придават смелост, а с това често и надменност, ако липсва добра воля, която да изправя влиянието им върху духа и по този начин и целия принцип на постъпването и да го насочва към всеобщи цели; без да споменаваме, че един разумен и безпристрастен наблюдател не може никога да изпитва удоволствие, като гледа непрекъснатото благополучие на някое същество, което не е украсено от качеството на една чиста и добра воля, и така изглежда, че добрата воля съставлява неотменното условие дори на достойността да бъдем щастливи.

Някои свойства са дори благоприятни за самата тази добра воля и могат много да улеснят делото ѝ, но независимо от това все пак нямат вътрешна безусловна стойност, а винаги предпоставят още и една добра воля, която ограничава високата оценка[[1]](#footnote-1) , която впрочем с право им се дава, и не позволява да ги смятаме за абсолютно добри. Умереност в афекти и страсти, самообладание и трезво обмисляне са не само добри в много отношения, но изглежда да съставляват дори част от вътрешната стойност на лицето; но липсва много, за да ги обявим за добри без ограничение (колкото и безусловно да са били възхвалявани от древните мислители). Защото без основни положения на една добра воля те могат да станат крайно зли, и хладнокръвието на един злодей го прави не само далеч по-опасен, но и непосредствено в очите ни още по-достоен за отвращение, отколкото би бил смятан за такъв без него.

Добрата воля е добра не чрез това, което предизвиква или извършва, не чрез годността си да постигне някаква предпоставена цел, а единствено чрез искането, т. е. сама по себе си и разгледана сама за себе си, без сравнение, трябва да се цени далеч по-високо от всичко, което би могло изобщо да се създаде чрез нея в полза на някаква склонност, дори, ако искаме, в полза на сбора от всички склонности. Дори и ако тази воля чрез някаква особена неблагосклонност на съдбата или чрез оскъдна надареност от мащехата природа би била лишена напълно от способност да прокарва своето намерение: ако въпреки най-голямото си усилие все пак не би постигала нищо и би останала само добрата воля (разбира се, не като голо желание, а като използване на всички средства, доколкото са в наша власт): то все пак тя сама за себе си би блестяла като скъпоценен камък, като нещо, което носи в себе си пълната си стойност. Полезността или безплодността не може нито да прибави, нито да отнеме нещо от тази стойност. Тя би била, така да се каже, само рамката, за да можем да си служим по-добре с волята в обикновеното общуване или за да привлечем вниманието върху нея на тези, които не са още достатъчни познавачи, но не за да я препоръчваме на познавачи и да определяме стойността ѝ.

В тази идея за абсолютната стойност на чистата воля, без да се смята някаква полза при оценката ѝ, лежи при все това нещо така странно, че независимо от всяко съгласие дори на обикновения разум с нея все пак трябва да се появи някакво съмнение, че може би тайно в основата лежи само високопарно фантазиране и че може би природата е разбрана погрешно в намерението ѝ, защо е придала към волята ни разум, за да я управлява. Затова нека подложим на проверка тази идея от това гледище.

В природните заложби на едно организирано същество, т. е. устроено целесъобразно за живота, приемаме като основно положение, че при него не се среща никой орган за някаква цел освен такъв, който е и най-пригоден за същата цел, и най-подходящ за него.[[2]](#footnote-2) Ако при едно същество, което има разум и воля, истинската цел на природата би била неговото запазване, неговото благополучие, с една дума, неговото щастие, то тя би се подготвила твърде лошо за това, ако избере разума на създанието за изпълнител на това си намерение. Защото всички постъпки, които то има да извърши според това намерение, и цялото правило на поведението му можеха да му бъдат предварително посочени далеч по-точно по инстинкт, и онази цел можеше чрез него да бъде постигната далеч по-сигурно, отколкото може да стане някога чрез разум; и ако този е трябвало да бъде даден в повече на облагодетелстваното създание, то той е трябвало да му служи само за това, за да разсъждава върху щастливата заложба на своята природа, да ѝ се възхищава, да ѝ се радва и да благодари за нея на благодетелната причина, но не за да подчинява способността си за желание на онова слабо и измамливо ръководство и несръчно да се бърка в целта на природата; с една дума, природата щеше да попречи на разума да избие в практическа употреба и да дръзне да измисля за самия си със слабите си познания плана на щастието и на средствата да се стигне до него. Природата щеше сама да поеме не само избора на целите, а и на средствата и с мъдра предвидливост щеше да повери и двете единствено на инстинкта.

В действителност ние забелязваме също, че колкото повече един култивиран разум се занимава с намерението за насладата от живота и щастието, толкова повече човек се отдалечава от истинското задоволство, от което у мнозина, и то у тези, които имат най-много опити в неговата употреба, ако само са достатъчно искрени да го признаят, произлиза известна степен на мизология, т. е. омраза към разума; защото те, след като пресметнат всички изгоди, които извличат, не искам да кажа от изнамирането на всички изкуства на обикновения лукс, но дори от науките (които накрай им се струват също лукс на разсъдъка) все пак намират, че в действителност са си навлекли само повече трудности на главата, отколкото са спечелили щастие, и поради това накрай по-скоро завиждат, отколкото да ги презират, на по-обикновения род хора, който е по-близо до ръководството на простия природен инстинкт и който не позволява на разума си да има много влияние върху това, което върши или не върши. И в това отношение трябва да се признае, че съждението на онези, които много снижават и дори поставят под нулата пресилените хвалебствия на предимствата, които разумът трябвало да ни достави с оглед на щастието и задоволството от живота, съвсем не е мрачно или неблагодарно към добротата на управлението на света, а че в основата на тези преценки лежи скрито идеята за друга и много по-достойна цел на тяхното съществуване, за която, а не за щастието разумът е съвсем особено предназначен и на която поради това като на върховно условие трябва да отстъпи в най-голямата си част частната цел на човека.

Защото, тъй като разумът не е достатъчно способен да ръководи сигурно волята с оглед на нейните предмети и на задоволяването на всичките ни потребности (които той отчасти сам умножава), до която цел един вроден природен инстинкт щеше да доведе много по-сигурно, но въпреки това все пак ни е отреден разум като практическа способност, т. е като такава , която трябва да има влияние върху волята: то истинското предназначение на разума трябва да бъде да създава една воля не евентуално като средство за друга цел, а една сама по себе си добра воля, за което беше абсолютно необходим разум, докато иначе навсякъде природата е действала целесъобразно в разпределяне на заложбите си. Тази воля наистина не бива бъде единственото и цялото добро, но тя все пак трябва да бъде най-висшето добро и да бъде условието за всичко останало, дори за всеки стремеж към щастие; в който случай може много добре да се съгласува с мъдростта на природата обстоятелството, когато възприемаме, че културата на разума, която се изисква за първата и безусловна цел, по някакъв начин ограничава, поне в този живот, постигането на втората, която всеки път е обусловена, а именно на щастието, дори може да я сведе до нищо, без природата да постъпи в това нецелесъобразно; тъй като разумът, който познава висшето си практическо предназначение в основаването на една добра воля, само при постигането на тази цел е способен на едно задоволство по свой собствен начин, именно задоволство от изпълнението на една цел[[3]](#footnote-3), която пак само разумът определя, пък дори това и да е свързано с някое ощетяване на целите на склонността.

За да развием обаче понятието за една добра воля, която трябва да се цени високо сама по себе си и без друга цел, така както то е вече присъщо на естествения здрав разсъдък и се нуждае не толкова да ни бъде преподадено, а по-скоро само да ни бъде изяснено, това понятие, което в преценката на цялата стойност на нашите постъпки стои винаги най-отгоре и съставлява условието на всичко друго: нека вземем понятието за дълга, което съдържа това за една добра воля, макар и при известни субективни ограничения и пречки, които обаче все пак, далеч от това да го закриват и да го правят непознаваемо, напротив, го изтъкват чрез контраста и го правят да свети толкова по-ясно. Не ще се занимавам тук с всички постъпки, които вече се познават като противни на дълга, при все че могат да бъдат полезни в това или онова отношение; защото при тях дори не се поставя въпросът, дали може да са станали от дълг, тъй като те дори му се противопоставят. Оставям настрана и постъпките, които действително са съобразни с дълга, към които обаче хората непосредствено нямат склонност, но все пак ги извършват, тъй като биват тласкани към тях от друга склонност. Защото тук лесно може да се различи дали съобразната с дълга постъпка е извършена от дълг или от егоистично намерение. Далеч по-трудно е да се забележи тази разлика там, където постъпката е съобразна с дълга и субектът освен това има още непосредствена склонност към нея. Например без съмнение е съобразно с дълга търговецът на дребно да не иска от своя неопитен купувач твърде висока цена, а където купувачите са много, не върши това дори и умният търговец на едро, а поддържа за всички определена обща цена, така че едно дете купува при него така добре, както всеки друг. Следователно човек бива обслужван честно; само че това далеч не е достатъчно, за да вярваме поради това, че търговецът е постъпил така от дълг и от основни положения на честността; изисквала го е изгодата му; но че той при това би могъл да има още и някаква непосредствена склонност към купувачите, за да не дава, така да се каже, от любов към тях на никого предимство пред другия в цената, тук не може да се приеме. Следователно постъпката не е била извършена нито от дълг, нито от непосредствена склонност, а само с егоистично намерение.

Напротив, да пазим живота си е дълг, а освен това всеки има и непосредствена склонност към това. Но поради това все пак страхливата грижа, която най-голямата част от хората проявяват за него, няма никаква вътрешна стойност, а максимата им – никакво морално съдържание. Те пазят живота си наистина съобразно с Дълга, но не от дълг. Напротив, когато несполуки и безнадеждна мъка напълно са отнели вкуса към живота, когато нещастният, силен духом, повече възмутен от своята съдба, отколкото малодушен или сломен, желае смъртта и все пак запазва живота си, без да го обича, не от склонност или страх, а от дълг, тогава максимата му има морално съдържание.

Да бъдеш благотворителен, където можеш, е дълг и освен това има някои така съчувствено настроени души, че и без друг мотив на суета или егоизъм изпитват вътрешно удоволствие да сеят радост около себе си и могат да се радват от доволството на други, когато то е тяхно дело. Но аз твърдя, че в такъв случай на подобна постъпка, колкото и да е съобразна с дълга, колкото ида е достойна за обич, тя все пак няма истинска нравствена стойност, а стои наравно с други склонности, например със склонността към почести, която, когато по щастливо съвпадение улучи това, което в действителност е общополезно и съобразно с дълга, следователно е достойно за почит, заслужава похвала и насърчение, но не висока оценка; защото на максимата липсва нравственото съдържание, а именно да се извършват такива постъпки не от склонност, а от дълг. Да предположим следователно, че духът на онзи човеколюбец би бил помрачен от собствена мъка, която задушава всяко участие в съдбата на други, че той все още би имал способност да облагодетелства други страдащи, но чуждото нещастие не го вълнува, защото е[[4]](#footnote-4) зает достатъчно със собственото си, и че сега, когато никаква склонност не го вече подтиква към това, той все пак би се изтръгнал от тази мъртвешка безчувственост и би извършил постъпката без всяка склонност, единствено от дълг, едва тогава тя има своята истинска морална стойност. Нещо повече: ако природата би вложила в сърцето на този или онзи изобщо малко симпатия, ако той (иначе честен човек) би бил по темперамент студен и равнодушен към страданията на другите, може би защото, надарен сам с особената дарба на търпението и издръжливостта дори спрямо собствените си страдания, ги предпоставя също или дори ги изисква и при всеки друг; ако природата не би създала от такъв човек (който наистина не би бил най-лошото ѝ произведение) собствено човеколюбец, не би ли намерил той все още в себе си един извор, за да придаде на самия себе си далеч по-висока стойност, отколкото е тази на един по природа добър темперамент? Безспорно! Тъкмо тук започва стойността на характера, която е морална и несравнимо най-висшата, а именно че върши добро не от склонност, а от дълг.

Да осигуриш собственото си щастие е дълг (най-малкото косвен); защото липсата на задоволство от състоянието си сред напора на много грижи и сред незадоволени потребности би могла лесно да стане голямо изкушение за престъпване на длъжностите. Но дори и без да се взема тук под внимание дългът, всички хора вече от само себе си имат най-силната и най-съкровената склонност към щастието, тъй като тъкмо в тази идея всички склонности се събират в едно цяло. Само че предписанието на щастието в повечето случаи е от такова естество, че нанася голяма вреда на някои склонности и човек все пак не може да си съставя определено и сигурно понятие за цялото на задоволяването на всички под името щастие; затова не бива да се учудваме, че една единствена склонност, определена с оглед на това, което обещава, и на времето, когато може да се получи нейното задоволяване, може да надделее над една неустановена идея и че човекът, например един болен от подагра, може да избере да се наслаждава на това, което му е вкусно и да страда, колкото може, тъй като по негова сметка тук поне не се е лишил от насладата на настоящия миг заради може би напразни очаквания на някакво щастие, което трябва да се крие в здравето. Но също и в този случай, когато всеобщата склонност към щастие не би определила волята му, когато здравето не би влизало поне за него така необходимо в тази сметка, то тук остава още, както във всички други случаи, един закон, именно да се стреми към щастието си не от склонност, а от дълг, и едва тогава поведението му добива истинската морална стойност.

Така без съмнение трябва да се разбират и местата в Писанието, където се повелява да обичаме ближния си, дори врага си. Защото обич като склонност не може да се повелява, но да се прави добро от самия дълг, при все че към това не ни подтиква никаква склонност, а дори се противопоставя едно естествено и непреодолимо отвращение, е практическа, а не патологическа обич, която лежи във волята, а не във влечението на усещането, в основни положения на постъпката, а не в разтапящо се участие; единствено онази обич обаче може да се повелява.

Второто положение е: една постъпка от дълг има своята морална стойност не в целта, която трябва да се постигне с нея, а в максимата, според която се взема решение за нея, следователно не зависи от действителността на предмета на постъпката, а само от принципа на искането, според който постъпката е извършена без оглед на всички предмети на способността за желание. Че намеренията, които можем да имаме при постъпки, и техните действия като цели и мотиви на волята не могат да придават на постъпките никаква безусловна и морална стойност, става ясно от предхождащото. Къде може следователно да лежи тази стойност, ако не трябва да бъде във волята по отношение на очакваната от тях последица? Тя не може да лежи никъде другаде освен в принципа на волята, без оглед на целите, които могат да бъдат постигнати чрез такава постъпка; защото волята е по средата между своя априорен принцип, който е формален, и своя апостериорен мотив, който е материален, поставена, така да се каже, на кръстопът, и тъй като все пак трябва да бъде определена чрез нещо си, то, когато една постъпка се извършва от дълг, волята ще трябва да бъде определена от формалния принцип на искането изобщо, понеже ѝ е бил отнет всеки материален принцип.

Третото положение като следствие от двете предишни аз бих изразил така: Дълг е необходимост на една постъпка от уважение към закона. Към обекта като последица от моята възнамерявана постъпка мога наистина да изпитвам склонност, но никога уважение тъкмо поради това, че тя[[5]](#footnote-5) е само последица, а не дейност на една воля[[6]](#footnote-6). Също така не мога да изпитвам уважение към склонност изобщо независимо от това, дали е моя или на друг, най-много мога да я оправдавам в първия случай, във втория понякога дори да я обичам, т. е. да я смятам благоприятна за собствената ми изгода. Само това, което е свързано с волята ми само като основание, никога обаче като последица, което не служи на склонността ми, а я превъзхожда, най-малкото я изключва напълно от сметката при избора, следователно чистият закон сам за себе си може да бъде предмет на уважението и като така повеля. Една постъпка от дълг трябва да отстрани напълно влиянието на склонността и с нея всеки предмет на волята, следователно за волята не остава нищо, което може да я определи, освен обективно законът и субективно чистото уважение към този практически закон, следователно максимата[[7]](#footnote-7) да се следва такъв закон дори във вреда на всички мои склонности.

Следователно моралната стойност на постъпката не лежи в последицата, която се очаква от нея, следователно също не и в някакъв принцип на постъпката, който се нуждае да заеме от тази очаквана последица своето подбудително основание. Защото всички тези последици (удоволствие от нашето състояние, дори насърчаване на чуждото щастие) можеха да бъдат предизвикани и от други причини и за тях не би имало нужда следователно от волята на едно разумно същество, в която все пак единствено може да се намери най-висшето и безусловно добро. Поради това нищо друго не може да съставлява тъй превъзходното добро, което наричаме нравствено, освен представата за закона сам по себе си, която, разбира се, се явява само в разумното същество, доколкото тя, не обаче очакваната последица, е определящото основание на волята; добро, което се намира вече в самото лице, което постъпва според тази представа, но не бива да бъде очаквано тепърва от последицата.[[8]](#footnote-8)

Но що за закон може наистина да бъде този, представата за който, също и без оглед на очакваната от него последица, трябва да определя волята, за да може тази да се нарече добра абсолютно и неограничено? Тъй като лиших волята от всички подтици, които биха могли да произлязат за нея от спазването на някой закон, то не остава нищо друго освен всеобщата законосъобразност на постъпките изобщо, която единствено трябва да служи на волята за принцип, т. е. никога не бива да постъпвам другояче освен така, че да мога да искам, щото моята максима да трябва да стане всеобщ закон. Тук чистата съобразност със закона изобщо (без да се поставя в основата някой определен за известни постъпки закон) е това, което служи на волята за принцип и трябва да ѝ служи за такъв, ако дългът не трябва да бъде изобщо празна илюзия и химерно понятие; с това[[9]](#footnote-9) се съгласува напълно също и обикновеният човешки разум в своята практическа преценка и всякога има пред вид поменатия принцип.

Да зададем например въпроса: Не бива ли, когато съм притеснен, да давам обещание с намерение да не го спазя? Лесно различавам тук значението, което може да има въпросът, дали е благоразумно или дали е съобразно с дълга да се дава лъжливо обещание. Първото без съмнение може да се случи по-често. Наистина виждам добре, че не е достатъчно да се измъкна посредством тази хитрост от едно настоящо затруднение, а трябва добре да се обмисли, дали от тази лъжа няма да произлезе след това за мен много по-голяма неприятност, отколкото са тези, от които сега се освобождавам, и тъй като при всичката ми мнима хитрост не е така лесно да се предвидят следствията, когато едно веднъж загубено доверие би могло да стане за мен далеч по-неизгодно от всичкото зло, което сега мисля да избягна; дали не би било по-благоразумно да се постъпи тук според една всеобща максима и да се придобие навикът да не се обещава нищо освен с намерение да се изпълни. Само че тук скоро ми става ясно, че такава максима все пак винаги има за основа само грижата за следствията. А все пак съвсем различно нещо е да бъдеш правдив от дълг, отколкото от грижа пред неизгодните следствия: докато в първия случай понятието за постъпката само по себе си съдържа вече един закон за мен, във втория случай трябва тепърва да се огледам другаде, за да открия какви последици биха могли да бъдат свързани с нея за мен. Защото, ако се отклоня от принципа на дълга, това съвсем сигурно е лошо; изневеря ли обаче на своята максима на благоразумието, то това може наистина понякога да е много изгодно за мен, при все че без съмнение е по-сигурно да остана при нея. Но за да се поуча по най-късия и все пак безпогрешен начин относно отговора на тази задача, дали едно лъжливо обещание е съобразно с дълга, ще попитам самия себе си: бих ли бил доволен от това моята максима (да се измъкна от затруднение с лъжливо обещание) да трябва да важи като всеобщ закон (както за мен, така и за други) и бих ли могъл да кажа на себе си: нека всеки дава лъжливо обещание, когато се намира в затруднение, от което не може да се измъкне по друг начин ? Така забелязвам скоро, че наистина мога да искам лъжата, но съвсем не един всеобщ закон да се лъже; защото според такъв закон не би имало собствено никакво обещание, тъй като би било напразно да изявявам пред други волята си с оглед на бъдещите си постъпки, които все пак не вярват на тази изява или ако прибързано биха повярвали, биха ми се отплатили със същата монета; поради което моята максима, щом като бъде превърната във всеобщ закон, трябва да разруши сама себе си.

Не ми е нужна следователно твърде голяма проницателност, за да проумея какво трябва да правя, за да бъде волята ми нравствено добра. Неопитен по отношение на хода на света, неспособен да посрещна подготвен всички ставащи в него събития, аз се питам само: можеш ли да искаш твоята максима да стане също и всеобщ закон? Ако не, то тя е за отхвърляне, и то не поради някаква вреда, която очаква теб или други от нея, а защото тя не може да подхожда като принцип за едно възможно всеобщо законодателство; към това законодателство обаче разумът ми налага непосредствено уважение, за което наистина аз сега още не разбирам на какво се основава (което нещо може да изследва философът), но най-малкото все пак разбирам толкова: че е уважение към стойността, която далеч надвишава всяка стойност на това, което се възхвалява по склонност, и че необходимостта на мои. те постъпки от чисто уважение към практическия закон е онова, което съставлява дълга, пред който трябва да отстъпи всяко друго подбудително основание, защото той е условието на една сама по себе си добра воля, чиято стойност стои над всичко.

Така стигнахме значи в моралното познание на обикновения човешки разум до неговия принцип, който принцип той наистина без съмнение не си мисли така отделен в една всеобща форма, а, напротив, по всяко време го има действително пред очи и го употребява за мащаб на преценката си. Тук би могло лесно да се посочи как разумът с този компас в ръка при всички дадени случаи много добре знае да разграничи кое е добро, кое зло, кое съобразно с дълга, кое противно на дълга, ако само, без ни най-малко да го поучаваме на нещо ново, му обръщаме внимание, както правеше Сократ, върху собствения му принцип, и че следователно не е нужна никаква наука и философия, за да знаем какво трябва да вършим, за да бъдем честни и добри, дори мъдри и добродетелни. Би могло също още предварително да се предположи, че познанието на това, което всеки човек е длъжен да прави, следователно и да знае, ще бъде работа и на всеки, дори на най-обикновения човек. Тук[[10]](#footnote-10) не може да се гледа без възхищение как практическата способност за преценка има толкова много преднина пред теоретическата в обикновения човешки разсъдък. При последната, когато обикновеният разум дръзне да се отдели от законите на опита и възприятията на сетивата, попада само в непонятности и противоречия със самия себе си, най-малкото в хаос от несигурност, тъмнота и непостоянство. В практическата област обаче способността за преценка започва да се показва сама по себе си твърде изгодна тъкмо тогава, когато обикновеният разсъдък изключи от практическите закони всички сетивни мотиви. Тогава той става дори остроумен, било че иска да шиканира със съвестта си или с други претенции по отношение на това, което трябва да се нарича право, било че също иска искрено да определи стойността на постъпките за своя собствена поука, и, което е най-често, в последния случай той може също така добре да се надява да улучи правилно, както може винаги да си обещава това един философ, дори той е едва ли не още по-сигурен в това от самия философ, тъй като този все пак не може да има друг принцип от онзи, но лесно може да забърка съждението си чрез множество чужди разсъждения, които не спадат към работата, и може да го отклони от правилната насока. Според това не би ли било по-разумно да останем в моралните неща при обикновеното съждение на разума и да прибягваме до философия само за да изложим толкова по-завършено и по-понятно системата на нравите, също така по-удобно правилата им за употреба (но още повече за дискутиране), но не за да отклоняваме дори с практическа цел обикновения човешки разсъдък от щастливата му семплота и да го извеждаме с философията на един нов път на изследване и поука?

Прекрасно нещо е невинността, но, от друга страна, е и много лошо, че тя не може добре да се пази и лесно се подвежда. Поради това дори мъдростта, която иначе се състои повече в действието и въздържането от действие, отколкото в знанието се нуждае все пак и от науката не за да се учи от нея, а за да проправи път на предписанието си и му придаде трайност. Човек чувства в себе си, при своите потребности и склонности, чието цялостно задоволяване той сумира под името щастие, един мощен противовес срещу всички повели на дълга, които разумът му представя като така достойни за високо уважение. А разумът издава своите предписания неотстъпно, без при това все пак да обещава нещо на склонностите, следователно, така да се каже, с пренебрежение и незачитане на онези така буйни и при това привидно така оправдани претенции (които не искат да бъдат отменени от никаква повеля). Оттук обаче произлиза една естествена Диалектика, т. е. едно влечение да се умува срещу онези строги закони на дълга и да се подлага на съмнение валидността им, най-малкото чистотата и строгостта им, и където е възможно да се приспособяват повече към нашите желания и склонности, т. е. да бъдат покварени в основата и лишени от цялото им достойнство, нещо, което все пак дори обикновеният практически разум накрай не може да одобри.

По този начин следователно обикновеният човешки разум бива подтикван не от някаква потребност на спекулацията (каквато никога не го наляга, докато се задоволява да бъде само здрав разум), а само от практически основания да излезе из сферата си и да направи крачка в полето на една практическа философия, за да получи тъкмо тук сведение и ясно указание относно извора на своя принцип и правилното му определение в противоположност на максимите, които почиват на потребност и склонност, за да излезе от затруднението, в което изпада поради претенциите на двете страни, и за да избегне опасността чрез двусмислието, в което лесно изпада, да бъде лишен от всички истински нравствени основни положения. Следователно в практическия обикновен разум, когато се култивира, се разгръща незабелязано една диалектика, която го принуждава да търси помощ във философията също така, както му се случва в теоретическата употреба, и поради това както единият, така и другият не ще намерят някъде другаде спокойствие освен в една цялостна критика на разума ни.

Секция втора

*Преход от популярната морална философия към метафизиката на нравите*

Ако изведохме досегашното си понятие за дълга от обикновената употреба на практическия си разум, от това в никакъв случай не може да се заключи, че сме се отнесли към него като към опитно понятие. Напротив, ако насочим вниманието си към опита от действия и въздържането от действия на хората, срещаме чести и, както сами признаваме, справедливи оплаквания, че дори не може да се приведат никакви сигурни примери за състоянието на съзнанието да действа от чистия дълг, че макар нещо и да става съобразно с онова, което Дългът повелява, все пак винаги е съмнително дали[[11]](#footnote-11) става собствено от дълг и следователно дали има морална стойност. Поради това[[12]](#footnote-12) по всяко време е имало философи, които напълно са отричали действителността на това състояние на съзнанието в човешките постъпки и са приписвали всичко на повече или по-малко изтънченото самолюбие, без все пак заради това да подлагат на съмнение правилността на понятието за нравственост, а по-скоро са споменавали[[13]](#footnote-13) с искрено съжаление слабостта и нечистотата на човешката природа, която наистина била[[14]](#footnote-14) достатъчно благородна да направи свое предписание от една толкова достойна за уважение идея, но същевременно твърде слаба, за да го последва, и използва разума, който би трябвало да ѝ послужи за законодателство, само за това, за да се погрижи за интереса на склонностите било единично или в най-добрия случай в тяхната най-голяма поносимост помежду им.

В действителност напълно невъзможно е да се установи с пълна достоверност чрез опит един-единствен случай, когато максимата на една иначе съобразна с дълга постъпка е почивала единствено на морални основания и на представата за дълга ни. Защото наистина понякога се случва, че ние при най-строга самопроверка не намираме нищо, което извън моралното основание на дълга би могло да бъде достатъчно силно, за да подтикне към тази или онази добра пои толкова голяма пожертвователност; от това обаче съвсем не може да се заключи със сигурност, че действително никакъв скрит подтик на самолюбието под простата привидност[[15]](#footnote-15) на онази идея не е бил истинската определяща причина на волята; затова пък ние охотно се ласкаем с някакво по-благородно подбудително основание, което погрешно дръзко си приписваме; в действителност обаче дори с най-напрегната проверка никога не можем напълно да проникнем до тайните мотиви, тъй като, когато е дума за моралната стойност, не се касае до постъпките, които се виждат, а до онези техни вътрешни принципи, които не се виждат.

Дори на тези, които осмиват всяка нравственост като проста химера на човешкото въображение, което от самонадеяност надхвърля себе си, не може да се окаже по-желана услуга от тази да им се признае, че понятията за дълг (както за удобство охотно се приема също и за всички останали понятия) би трябвало[[16]](#footnote-16) да се изведат единствено от опита; защото тогава им подготвяме сигурно тържество. От любов към хората ще призная, че повечето наши постъпки и сега са съобразни с дълга; разгледаме ли обаче по-отблизо мислите и стремленията им, то навсякъде се натъкваме на любимото Аз, което изпъква винаги, върху което, а не върху строгата повеля на дълга, която би изисквала много често себеотрицание, се опира намерението им. Не е нужно също да бъдеш враг на добродетелта, а е достатъчно да бъдеш само хладнокръвен наблюдател, който не взема веднага най-живото желание на доброто за негова действителност, за да се усъмниш в известни моменти (главно с напредъка на възрастта, когато способността за съждение е отчасти поумняла от опита, отчасти е изострена за наблюдения) дали и действително се среща някъде в света истинска добродетел. И тук нищо не може да ни запази от пълния отказ от нашите идеи за дълга и да запази в душата обосновано уважение към неговия закон освен ясното убеждение, че ако и да не е имало никога постъпки, които да са произлезли от такива чисти извори, все пак тук съвсем и не става дума за това, дали това или онова нещо става, а по-скоро разумът повелява сам за себе си и независимо от всички явления, какво е длъжно да стане, следователно постъпки, за които светът досега може би съвсем не е дал още пример, в чиято възможност да се извършват дори би желал много да се съмнява този, който основава всичко върху опит, все пак биват[[17]](#footnote-17) повелени неотменно от разума, и че например чиста почтеност в дружбата съвсем не може да се изисква по-малко от всеки човек, при все че досега може би съвсем не е имало честен приятел, понеже този дълг като дълг лежи изобщо преди всеки опит в идеята на един разум, който определя волята чрез априорни основания.

Ако се прибави, че стига само да не искаме да оспорим на понятието за нравственост всяка истинност и отношение към някакъв възможен обект, не може да се отрече, че неговият закон има толкова разширено значение, че трябва да важи не само за хора, а за всички разумни същества изобщо, не само при случайни условия и с изключения, а абсолютно необходимо: тогава е ясно, че никой опит не може да даде повод да се заключи дори и само за възможността на такива аподиктични закони. Защото с какво право можем да доведем до неограничено уважение като всеобщо предписание за всяка разумна природа това, което може би е валидно само при случайните условия на човечеството, и как трябва закони на определянето на нашата воля да биват смятани за закони на определянето на волята на едно разумно същество изобщо и само като такива също и за нашата воля, ако те биха били само емпирични и нямаха произхода си напълно *a priori* от чистия, но практически разум?

Също така не би могло да се услужи по-зле на нравствеността, отколкото ако би се поискало тя да бъде заета от примери. Защото всеки пример, който ми бива представен за нея, самият трябва преди това да бъде преценен според принципи на моралността дали е и достоен да служи за първоначален[[18]](#footnote-18) пример, т. е. за образец, в никой случай обаче не може да достави върховното понятие за нея. Дори светецът от евангелието трябва първо да бъде сравнен с идеала ни за нравствено съвършенство, преди да бъде признат за такъв; също и той казва за себе си: Защо наричате мен (когото виждате) добър? Никой не е добър (праобразът на доброто) освен единствен бог (когото не виждате). Но откъде имаме понятието за бог като за най-висше добро? Единствено от идеята, която разумът създава *a priori* за нравствено съвършенство и свързва неразривно с понятието за свободна воля. В областта на нравственото няма място за подражание, а примери служат само за насърчение, т. е. те поставят извън съмнение възможността да се върши това, което законът повелява, те онагледяват това, което практическото правило изразява по-общо, никога обаче не могат да оправдаят да изместим истинския им първообраз, който лежи в разума, и да се ръководим от примери.

Ако няма истинско върховно основно положение на нравствеността, което не би трябвало да почива само върху чист разум независимо от всеки опит, то вярвам, че не е нужно дори и само да се пита дали е добре да се излагат тези понятия във всеобщ вид (*in abstracto*), така както те са установени *a priori* заедно със спадащите към тях принципи, доколкото познанието трябва да се отличава от обикновеното и да се нарича философско. Но в наше време това би могло наистина да е нужно. Защото, ако биха се събрали гласовете, за да се установи дали е за предпочитане едно чисто, отделено от всичко емпирическо, рационално познание, следователно една метафизика на нравите или една популярна практическа философия, то скоро ще се долови, на коя страна ще се получи превес.[[19]](#footnote-19)

Това слизане до народните понятия е във всеки случай много похвално, стига само предварително да е извършено и да е постигнато напълно задоволително издигането до принципите на чистия разум, а това би значило: първо да се обоснове учението за нравите върху метафизиката, а после, след като то е установено, да се направи Достъпно чрез популярност. крайно несъобразно е обаче да изпълним желанието за популярност още при първото изследване, от което зависи цялата правилност на основните положения. Не само че този начин на изследване никога не може да претендира за твърде рядката заслуга на една истинска философска популярност, тъй като не е никакво изкуство да бъдеш понятен за всички, когато се откажеш заради това от всяко основно разбиране: той показва една отвратителна смесица от скърпени наблюдения и полуизмислени принципи, на които се радват кухи глави, тъй като това е все пак нещо твърде полезно за всекидневни клюки, при които обаче проницателните умове чувстват, че се забъркват, и недоволни, отвръщат поглед, без все пак да могат да си помогнат, докато философи, които твърде добре прозират заблудата, срещат[[20]](#footnote-20) малко внимание, когато за известно време ни отдалечават от привидната популярност, за да могат с право да бъдат популярни само когато тепърва са постигнали определено разбиране.

Достатъчно е само да погледнем опитите върху нравствеността, направени според онзи любим вкус, и ще намерим ту особеното предназначение на човешката природа (включително обаче и идеята за една разумна природа изобщо), ту съвършенство, ту щастие, тук морално чувство, там страх от бога, нещо от това, нещо и от онова, в странна смесица, без да дойде някому наум да попита дали и изобщо принципите на нравствеността трябва да се търсят в познанието на човешката природа (което все пак можем да получим само от опита) и ако не е така, ако тези принципи могат да се намерят напълно *а priori*, свободни от всичко емпирично, непременно в чисти понятия на разума и никъде другаде дори и в най-малката си част, дали да не се вземе решение по-скоро напълно да се отдели това изследване като чиста практическа философия или (ако бива да се спомене едно толкова оклеветено име) като метафизика[[21]](#footnote-21) на нравите, да бъде доведена тя сама за себе си до пълната си завършеност, а публиката, която иска популярност, да се утешава до изхода от това начинание.

Една такава напълно обособена метафизика на нравите обаче, която не е смесена с никаква антропология, с никаква теология, с никаква физика или хиперфизика, още по-малко със скрити качества (които биха могли да се нарекат хипофизически), е не само неизбежен субстрат на всяко теоретическо, сигурно определено понятие за длъжностите, но същевременно и нещо желано от най-голяма важност за действителното изпълнение на техните предписания. Защото чистата представа за дълга и изобщо за нравствения закон, непримесена с никаква чужда прибавка от емпирични подбудители, упражнява върху човешкото сърце само по пътя на разума (който за първи път при тази работа осъзнава, че може да бъде и практически сам за себе си) едно толкова много по-силно влияние от всички други мотиви[[22]](#footnote-22), които могат да се предложат от емпиричното поле, че тя в съзнанието за своето достойнство презира последните и постепенно може да ги овладее; вместо това едно смесено учение за нравите, което е съставено от мотиви на чувства и склонности и същевременно от понятия на разума, трябва да разколебае[[23]](#footnote-23) духа сред подбудителни причини, които не могат да се поставят под никой принцип, които само много случайно могат да водят към доброто, по-често обаче също и към злото.

От изложеното става ясно, че всички нравствени понятия имат седалището и произхода си напълно *a priori* в разума, и то както в най-обикновения човешки разум, така и в този, който е в най-висша степен спекулативен; че те не могат да бъдат абстрахирани от никое емпирично и поради това само случайно познание; че в тази чистота на произхода им лежи именно тяхното достойнство да[[24]](#footnote-24) ни служат за върховни практически принципи; че всеки път колкото емпирическо им се прибавя, толкова и се отнема от истинското им влияние и от неограничената стойност на постъпките; че го изисква не само най-голямата необходимост от гледище на теорията, когато се касае само до спекулация, а е и от най-голяма практическа важност техните[[25]](#footnote-25) понятия и закони да се черпят от чист разум, да се излагат чисто и без примес, да се определя дори обхватът на цялото това практическо, но[[26]](#footnote-26) чисто познание на разума, т. е. цялата способност на чистия практически разум. При това обаче не както допуска спекулативната философия, дори намира понякога за необходимо да прави принципите зависими от особената природа на човешкия разум, а затова, защото моралните закони трябва да важат за всяко разумно същество изобщо, да се извеждат още от всеобщото понятие за разумно същество изобщо и по този начин всеки морал, който се нуждае от антропология за приложението си върху хората, напълно да се изложи най-напред независимо от тази като чиста философия, т. е. като метафизика (което нещо наистина може да се направи в този вид на напълно обособени познания), със съзнанието, че ако не сме в притежанието ѝ, е напразно усилие, не искам да кажа да се определи точно за спекулативната преценка моралното на дълга във всичко, което е съобразно с дълга, но дори е невъзможно в само обикновената и практическа употреба предимно за моралното обучение да се основат нравите върху техните истински принципи и така да се въздейства за едно чисто морално състояние на съзнанието и да се втълпи в духовете с оглед на най-висшето добро на света.

За да преминем обаче при тази разработка през естествените степени не само от обикновената нравствена преценка (която тук е много достойна за уважение) към философската, както друг път е ставало, но от една популярна философия, която не отива по-далеч, отколкото може да стигне пипнешком посредством примерите, до метафизиката (която не се оставя да бъде задържана по-нататък от нищо емпирическо, и тъй като трябва да измери цялата съвкупност на рационалното познание от този вид, стига във всички случаи до идеи, където дори примерите[[27]](#footnote-27) ни напускат), трябва да проследим и ясно да изложим практическата способност на разума от нейните всеобщи правила за определяне дотам, където от нея възниква понятието за дълг.

Всяко нещо в природата действа според закони. Само едно разумно същество има способността да постъпва според представата за законите, т. е. според принципи, или има една воля. Тъй като за извеждането на постъпките от закони се изисква разум, то волята не е нищо друго освен практически разум. когато разумът неизбежно определя волята, то постъпките на едно такова същество, които биват познати като обективно необходими, са и субективно необходими, т. е. волята е способност да избира само онова, което разумът познава независимо от склонността като практически необходимо, т. е. като добро. Ако обаче разумът сам за себе си не определя достатъчно волята, ако тази е подчинена също на субективни условия (на известни мотиви), които не винаги се съгласуват с обективните; с една дума, ако волята сама по себе си не е напълно съобразна с разума (както действително е при хората): то постъпките, които биват познати като обективно необходими, са субективно случайни и определянето на една такава воля съобразно с обективни закони е принуда; т. е. отношението на обективните закони към една не напълно добра воля бива представено като определянето на волята на едно разумно същество наистина от основания на разума, на които обаче тази воля по природа не е необходимо послушна.

Представата за един обективен принцип, доколкото той е принудителен за една воля, се нарича повеля (на разума) и формулата на повелята се нарича „императив“.

Всички императиви се изразяват чрез „длъжен си“ и показват с това отношението на един обективен закон на разума към една воля, която според своето субективно устройство не се определя необходимо от него (показват една принуда). Те казват, че би било добре да се извърши или да се изостави нещо, само че го казват на една воля, която не винаги върши нещо затова, защото ѝ бива представено, че е добре да го извърши. Практически добро обаче е онова, което определя волята посредством представите на разума, следователно не от субективни причини, а обективно, т. е. от основания, които са валидни за всяко разумно същество като такова. Това добро се различава от приятното, т. е. от онова, което има влияние върху волята само посредством усещането от чисто субективни причини, които важат само за сетивото на този или онзи, а не като принцип на разума, който важи за всеки.[[28]](#footnote-28)

Една съвършено добра воля би стояла следователно също така под обективни закони (на доброто), но не би могла да бъде представена чрез това като принудена към постъпки, съобразни със закона, тъй като тя може да бъде определена от само себе си според своето субективно устройство само чрез представата за доброто. Поради това за божествената и изобщо за една света воля не важат никакви императиви; повелята Длъжен си тук не е на мястото си, тъй като искането вече от само себе си се съгласува необходимо със закона. Поради това императивите са само формули да изразят отношението на обективните закони на искането изобщо към субективното несъвършенство на волята на това или онова разумно същество, например на човешката воля.

Всички императиви повеляват или хипотетично, или категорично. Онези представят практическата необходимост на една възможна постъпка като средство за нещо друго, което се иска да се постигне (или все пак е възможно да се иска). Категоричен императив би бил онзи, който би представил една постъпка като обективно-необходима сама за себе си, без отношение към друга цел.

Тъй като всеки практически закон представя една възможна постъпка като добра и поради това като необходима за един практически определим чрез разум субект, то всички императиви са формули на определянето на постъпката, която е необходима според принципа на една по някакъв начин[[29]](#footnote-29) добра воля. Ако постъпката би била добра само за нещо друго като средство, то императивът е хипотетичен; ако ли се представя добра сама по себе си, следователно като необходима в една сама по себе си съобразна с разума воля, като неин принцип, то той е категоричен.

Императивът казва следователно коя възможна чрез мен постъпка би била добра и представя практическото правило в отношение към една воля[[30]](#footnote-30), която не извършва веднага една постъпка затова, защото е добра, отчасти защото субектът не винаги знае, че тя е добра, отчасти защото, дори и да го знаеше, максимите му все пак биха могли да бъдат в разрез с обективните принципи на един практически разум.

Хипотетичният императив казва следователно само че постъпката е добра с оглед на някое възможно или действително намерение. В първия случай той е проблематично, във втория асерторично-практически принцип. категоричният императив, който обявява постъпката сама за себе си като обективно необходима без отношение към някакво намерение, т. е. също и без някаква друга цел, важи като аподиктично-практически принцип.

Това, което е възможно само чрез силите на някое разумно същество, може да се мисли като възможно намерение и за която и да е воля и поради това в действителност са безкрайно много принципите на постъпката, когато тази[[31]](#footnote-31) се представя като необходима, за да се постигне някое възможно намерение, което се осъществява чрез нея. Всички науки имат някаква практическа част, която се състои от задачи, че някоя цел е възможна за нас, и от императиви как тя може да бъде постигната. Тези могат поради това изобщо да се нарекат императиви на умението. Дали целта е разумна и добра, за това тук съвсем не става въпрос, а само какво трябва да се направи, за да се постигне тя. Предписанията за лекаря, за да излекува основно своя пациент, и за отровителя, за да го умъртви сигурно, са дотолкова с еднаква стойност, доколкото всяко служи за това да осъществи напълно намерението си. Понеже в ранна младост не се знае на кои цели в живота бихме могли да се натъкнем, то родителите карат децата си да учат преди всичко твърде различни неща и се грижат за умението при употребата на средствата за различни избрани по желание цели, за никоя от които те не могат да определят дали тя няма може би действително в бъдеще да стане намерение на питомеца им, но за което все пак е възможно той някога да пожелае да го има, и тази грижа е толкова голяма, че те заради нея обикновено пропускат да изградят и да изправят съждението на децата си върху стойността на нещата, които те евентуално биха желали да си поставят като цели.

Все пак има една цел, която може да се предпостави като действителна при всички разумни същества (доколкото ги засягат императиви именно като зависими същества), и следователно едно намерение, което те не само могат да имат, но за което сигурно може да се предпостави, че те всички го имат по природна необходимост, и това намерение е щастието. Хипотетичният императив, който представя практическата необходимост на постъпката като средство за постигане на щастието, е асерторичен. Той не бива да се излага само като необходим за едно несигурно, само възможно намерение, а за едно намерение, което може да се предпостави сигурно и *a priori*[[32]](#footnote-32) у всеки човек, защото то спада към неговата същност.[[33]](#footnote-33) Умението в избора на средствата за своето собствено най-голямо благополучие може да се нарече благоразумие[[34]](#footnote-34) в най-тесен смисъл. Следователно императивът, който се отнася до избора на средствата за собственото щастие, т. е. предписанието на благоразумието, е все още хипотетичен; постъпката не се повелява абсолютно, а само като средство за друго намерение.

Накрай има един императив, който, без да поставя в основата като условие някакво друго намерение, което може да се постигне чрез известно поведение, повелява непосредствено това поведение. Този императив е категоричен. Той засяга не материята на постъпката и това, което трябва да последва от нея, а формата и принципа, от който тя самата следва, и съществено-доброто на тази постъпка се състои в състоянието на съзнанието без оглед на това, какъв е успехът. Този императив може да се нарече такъв на нравствеността.

Искането според тези три вида принципи се различава ясно също и по нееднаквостта на принудата върху волята. За да се направи тази нееднаквост и забележима, вярвам, че най-подходящо те биха се нарекли по реда си така, ако би се казало: те са или правила на умението, или съвети на благоразумието, или повели (закони) на нравствеността. Защото само законът съдържа понятието за една безусловна, и то обективна и следователно всеобщо валидна необходимост, а повелите са закони, на които трябва да се подчиняваме, т. е. които трябва да следваме и против склонността. Даването съвети съдържа наистина необходимост, която обаче може да важи само при едно субективно случайно[[35]](#footnote-35) условие, дали този или онзи човек причислява това или онова към своето щастие; напротив, категоричният императив не бива ограничаван от никакво условие и като абсолютно, макар и практически, необходим може съвсем истински да се нарече повеля. Първите императиви биха могли да се нарекат и технически (спадащи към изкуството), вторите прагматически[[36]](#footnote-36) (към благополучието), третите морални (към свободното поведение изобщо, т. е. принадлежащи към нравите).

Сега изниква въпросът: как са възможни всички тези императиви? Този въпрос не иска да знае как може да се мисли изпълнението на постъпката, която императивът повелява, а как може да се мисли само принудата на волята, която принуда императивът изразява в задачата. как е възможен императив на умението, наистина не се нуждае от особено изяснение. който иска целта, иска също (доколкото разумът има решаващо влияние върху постъпките му) неизбежно необходимото за нея средство, което е във властта му. Това положение, доколкото засяга искането, е аналитично; защото в искането на един обект като мое действие се мисли вече моята каузалност като действаща[[37]](#footnote-37) причина, т. е. употребата на средствата, и императивът извлича понятието за необходими постъпки с оглед на тази цел още от понятието за едно искане на тази цел (да се определят самите средства за едно поставено намерение, за това са потребни без съмнение синтетични положения, които обаче не засягат основата, акта на волята, а това да се направи действителен обектът). Че за да разделя една отсечка на две равни части според един сигурен принцип. трябва да прокарам по две пресичащи се дъги от краищата ѝ, на това ни учи математиката наистина само чрез синтетични положения; но че ако зная, че мислената последица може да се получи само чрез такава постъпка, то аз, щом като искам напълно последицата, искам и постъпката, която се изисква за тази последица, е аналитично положение; защото напълно еднакво е да си представя нещо като последица, възможна по известен начин чрез мен, и да си представя себе си, постъпващ по същия начин с оглед на тази последица.

Императивите на благоразумието биха напълно съвпадали, ако само би било така лесно да се даде определено понятие за щастие, с тези на умението и биха били също така аналитични. Защото както тук, така и там би се казало: който иска целта, иска също и (съобразно с разума необходимо) единствените средства, които са в негова власт с оглед на нея. Само че е нещастие, че понятието за щастие е толкова неопределено понятие, че макар всеки човек и да желае да го постигне, той все пак никога не може да каже определено и в съгласие със самия себе си какво собствено желае и иска. Причината за това е, че елементите, които принадлежат към понятието за щастие, са всичките емпирични, т. е. трябва да бъдат заети от опита, че също така за идеята за щастие се изисква една абсолютна цялост, един максимум от благополучие в сегашното ми и във всяко бъдещо състояние. Невъзможно е за най-разумяващото и същевременно най-могъщото от всички, но все пак крайно същество да си състави определено понятие за това, какво той[[38]](#footnote-38) собствено тук иска. Ако иска богатство, колко грижа, завист и преследване би могъл да си навлече на главата с това! Ако иска много познание и разбиране, може би това би се превърнало само в един толкова по-изострен поглед, за да му сочи само толкова по-страшни злините, които за него сега са още скрити, но не могат да бъдат избягнати, или да натовари желанията му, които вече достатъчно му създават работа, с още поне потребности. Ако иска дълъг живот, кой му гарантира, че не ще бъде една дълга мизерия. Ако иска най-малкото здраве, то колко често още неразположение на тялото е възпирало от прекаляване, в което неограниченото здраве би ни оставило да изпаднем. Накъсо той не е властен с пълна достоверност да определи според някой принцип какво ще го направи истински щастлив, защото за това би се изисквало всезнание. Следователно не може да се действа според определени принципи, за да бъдем щастливи, а според емпирични съвети, например на диетата, на пестеливостта, на учтивостта, на сдържаността и т. н., за които опитът учи, че те обикновено най-много благоприятстват благополучието. Оттук следва, че императивите на благоразумието, за да бъдем точни, съвсем не повеляват, т. е. не могат да представят постъпки обективно като практически необходими, че те по-скоро трябва да се смятат за съвети (*consilia*), отколкото за повели (*praecepta*) на разума, че задачата: да се определи сигурно и всеобщо коя постъпка ще благоприятства щастието на едно разумно същество, е напълно неразрешима, следователно с оглед на нея е невъзможен императив, който да повелява в най-строгия смисъл да се върши това, което прави щастлив, тъй като щастието не е идеал на разума, а на способността за въображение, нещо, което почива само на емпирични основи, от които напразно се очаква да трябва да определят една постъпка, чрез която би се постигнала съвкупността на една в действителност безкрайна редица от следствия. Но този императив на благоразумието би бил, ако се приеме, че средствата за постигане на щастието могат сигурно да бъдат посочени, едно аналитично-практическо положение, защото той се отличава от императива на умението само в това, че при този целта е само възможна, при онзи обаче е дадена; тъй като обаче и двата повеляват само средствата за постигане на онова, за което предпоставяме, че сме го искали като цел, то императивът, който повелява искането на средствата за този, който иска целта, е в двата случая аналитичен. Следователно също няма трудност с оглед на възможността на един такъв императив.

Напротив, как е възможен императивът на нравствеността, е без съмнение единственият въпрос, който се нуждае от разрешение, тъй като той съвсем не е хипотетичен и следователно обективно. представената необходимост не може да се опира на никаква предпоставка, както при хипотетичните императиви. Само никога не трябва да се изпуска при това из пред вид, че с никакъв пример, значи емпирично, не може да се познае дали изобщо има някакъв подобен императив, а трябва да се страхуваме, че всички, които изглеждат категорични, все пак скрито могат да бъдат хипотетични. Например, когато се казва: ти си длъжен да не даваш никакви измамливи обещания, и се приема, че необходимостта на това въздържане не е прост съвет за избягване на някакво друго зло, така че да означава приблизително: ти си длъжен да не даваш лъжливи обещания, за да не загубиш доверие, когато излезе наяве; а когато твърдим[[39]](#footnote-39), че една постъпка от този вид трябва да бъде разглеждана сама за себе си като зла, че императивът на забраната е следователно категоричен: то все пак с никой пример не можем с достоверност да посочим, че волята тук се определя без друг мотив само от закона, при все че изглежда така; защото винаги е възможно, че тайно страх от засрамване, може би и неясна боязън от други опасности може да има влияние върху волята. Кой[[40]](#footnote-40) може да докаже чрез опит недействителността на една причина, когато опитът не учи на нищо друго, освен че не я възприемаме? В такъв случай обаче така нареченият морален императив, който като такъв се явява категоричен и безусловен, би бил в действителност само едно прагматично предписание, което ни обръща внимание на изгодата ни и само ни учи да се съобразяваме с нея.

Ние ще трябва следователно да изследваме възможността на един категоричен императив напълно *a priori*, тъй като тук нямаме предимството да ни е дадена в опита неговата действителност, та да не е нужно следователно да имаме възможността да установяваме, а да е нужно само да изясняваме. Все пак[[41]](#footnote-41) сега засега е достатъчно да се разбере толкова, че категоричният императив единствен се изявява като практически закон, другите всичките могат да се нарекат наистина принципи на волята, но не закони: защото онова, което е необходимо само за постигането на една цел по желание, може да се разглежда като случайно само по себе си и ние можем по всяко време да се освободим от предписанието, ако се откажем от целта, докато, напротив, безусловната повеля не оставя на волята свободно никакво пожелание с оглед на противното, следователно единствена носи със себе си онази необходимост, която изискваме за закона.

Второ, при този категоричен императив или закон на нравствеността основата на трудността (възможността той да се разбере) е също много голяма. Той е априорно синтетично-практическо положение[[42]](#footnote-42) и тъй като е толкова трудно в теоретическото познание да се разбере възможността на положенията от този вид, то лесно може да се долови, че в практическото трудността няма да е по-малка.

При тази задача нека опитаме най-напред дали може би само понятието за един категоричен императив няма да ни даде също и неговата формула, която съдържа положението, което единствено може да бъде категоричен императив; защото как е възможна такава абсолютна повеля, дори когато знаем вече как тя гласи, ще изисква още особено и тежко усилие, което обаче отлагаме за последната секция.

Когато си мисля един хипотетичен императив изобщо, не зная предварително какво той ще съдържа: докато ми се даде условието. Помисля ли си обаче един категоричен императив, зная веднага какво съдържа той. Защото, тъй като императивът извън закона съдържа само необходимостта на максимата[[43]](#footnote-43) да бъде съобразен с този закон, законът обаче не съдържа никакво условие, до което е бил ограничен, то не остава нищо освен всеобщността на закон изобщо, с който трябва да е съобразена максимата на постъпката, и само тази съобразност е, която императивът[[44]](#footnote-44)собствено представя като необходима.

Категоричният императив е следователно един-единствен и при това следният: постъпвай само според онази максима, чрез която[[45]](#footnote-45) ти можеш едновременно да искаш тя да стане всеобщ закон.

Ако сега от този единствен императив могат да бъдат изведени като от техен принцип всички императиви на дълга, то при все че оставяме нерешено дали изобщо това, което се нарича дълг, не е празно понятие, ще можем все пак най-малкото да посочим какво мислим с това и какво иска да каже това понятие.

Понеже всеобщността на закона, според който стават действия, съставлява онова, което собствено се нарича природа в най-общия смисъл (според формата), т. е. съществуването на нещата, доколкото то е определено според всеобщи закони, то всеобщият императив на дълга би могъл да гласи и така: постъпвай така, като че максимата на твоята постъпка би трябвало да стане чрез волята ти всеобщ природен закон.

Сега нека изброим някои длъжности според обикновеното разделение на същите на длъжности спрямо нас самите и спрямо други хора, на съвършени и несъвършени длъжности.[[46]](#footnote-46)

1. Някой, който изпитва пресищане от живота поради редица беди, която е нараснала до безнадеждност, притежава още дотолкова разум, че може да запита сам себе си дали да си отнеме живота не е може би също противно на дълга към самия себе си. Той проверява: дали максимата на неговата постъпка  може да стане всеобщ природен закон. Но максимата му е: от самолюбие правя си за принцип, ако животът в своето продължение заплашва с повече зло, отколкото обещава приятност, да го съкратя. Пита се още само дали този принцип на себелюбието може да стане всеобщ природен закон. Но тогава скоро се вижда, че една природа, чийто закон би бил да се разрушава самият живот чрез същото усещане, на което предназначението е да подтиква към насърчение на самия живот, би противоречала на самата себе си и следователно не би съществувала като природа, като така е невъзможно онази максима да може да намери място като всеобщ природен закон и следователно изцяло противоречи на върховния принцип на дълга.
2. Друг се вижда заставен от нужда да вземе на. заем пари. Той добре знае, че не ще може да плати, вижда обаче също, че нищо не ще му се даде в заем, ако не обещае твърдо да го изплати в определено време. Ще му се да даде такова обещание; все още обаче има толкова съвест да се запита: не е ли непозволено и противно на дълга да си помогнеш да излезеш от нужда по такъв начин? Ако допуснем, че той все пак се реши, то неговата максима на постъпката би гласила така: когато смятам, че имам нужда от пари, ще взема пари назаем и ще обещая да ги изплатя, при все че зная, че то никога не ще стане. Този принцип на себелюбието или на собствената изгода може би може добре да се съгласува с цялото ми бъдещо благополучие, само че сега изниква въпросът: дали той е прав? Аз превръщам следователно нескромното изискване на самолюбието във всеобщ закон и поставям въпроса така: как би било тогава[[47]](#footnote-47) ако моята максима би станала всеобщ закон. Тогава веднага виждам, че тя никога не може да важи като всеобщ природен закон и не може да се съгласува със самата себе си, а необходимо трябва да си противоречи. Защото всеобщността на един закон, че всеки, когато смята, че е в нужда, може да обещава, каквото му хрумне, с намерение да не го спазва, би направило обещанието и целта, която може да си поставяме с него, самите невъзможни, тъй като никой не би вярвал, че нещо му е обещано, а би се смял над всяко такова изявление като над суетна преструвка.
3. Трети намира в себе си талант, който посредством малко култура би могъл да го направи в много отношения полезен човек. Той се вижда обаче поставен при удобни обстоятелства и предпочита да се предостави на удоволствието, отколкото да се мъчи да разширява и подобрява щастливите си природни дарби. Той пита обаче още дали неговата максима да занемарява природните си заложби, освен че се съгласува сама по себе си със склонността му към забавления, се съгласува също и с това, което се нарича дълг? Тогава той вижда, че наистина една природа все още може да съществува според един такъв всеобщ закон, при все че човек (както някой жител от островите на южните морета) би оставил да ръждяса талантът му и би се грижил само да използва живота си в безделие, забавление, продължение на рода, с една дума, в наслада; само че е невъзможно той да иска това да стане всеобщ природен закон или да е вложено у нас като такъв от природен инстинкт. Защото като разумно същество той необходимо иска да бъдат развити у него всички способности, тъй като те все пак му служат и са му дадени[[48]](#footnote-48) за различни възможни цели.

Четвърти най-после, комуто е добре, докато вижда, че други има да се борят с големи мъчнотии (на които той би могъл и да помогне), мисли: какво ме засяга това? Нека всеки да е така щастлив, както иска небето или както той може сам да се направи, аз нищо не ще му отнема, дори няма да му завиждам; само нямам желание да допринеса нещо за благополучието му или да му помогна в нужда! Разбира се, ако такъв начин на мислене би станал всеобщ природен закон, човешкият род би могъл много добре да съществува и без съмнение още по-добре, отколкото ако всеки плещи за участие и доброжелателство, дори ако се старае от време на време да ги упражнява, но срещу това също, където само му се удаде, мами, търгува с правото на хората или го накърнява по друг начин. Но при все че е възможно да съществува всеобщ закон според онази максима, то все пак е невъзможно да искаме такъв принцип да важи изобщо като природен закон. Защото една воля, която би решила това, би си противоречила сама на себе си, тъй като все пак могат да се явят някои такива случаи, когато той да се нуждае от любовта и участието на други и когато той чрез един такъв природен закон, произлязъл от собствената му воля, би лишил сам себе си от всяка надежда за подкрепа, каквато си желае.

Това са някои от многото действителни или най-малкото считани от нас за такива длъжности, чието извеждане[[49]](#footnote-49) от единствения посочен принцип е ясно. Трябва да можем да искаме една максима на постъпката ни да стане всеобщ закон: това е канонът на моралната преценка на постъпката изобщо. Някои постъпки са от такова естество, че максимата им дори не може да се мисли без противоречие като всеобщ природен закон, камо ли пък да можем да искаме той[[50]](#footnote-50) да трябва да стане такъв. При други наистина не се натъкваме на онази вътрешна невъзможност, но все пак е невъзможно да искаме максимата им да бъде издигната до всеобщността на природен закон, защото такава воля би противоречала сама на себе си. Лесно се вижда, че първата максима противоречи на строгия или по-тесен (неумолим) дълг, втората – само на по-широкия (по заслуга) дълг и така всички длъжности, що се отнася до вида на задължителността (не до обекта на постъпката им), се представят напълно чрез тези примери в тяхната зависимост от единствения принцип.

Ако внимаваме върху самите себе си при всяко нарушение на някой дълг, намираме, че действително не искаме максимата ни да трябва да стане всеобщ закон, защото това ни е невъзможно, а по-скоро нейната противоположност трябва изобщо да остане закон; само си вземаме свободата (или поне само за този път) да направим изключение от него за нас в изгода на склонността си. Следователно, ако бихме премерили всичко от едно и също гледище, именно на разума, то бихме се натъкнали на противоречие в собствената ни воля, именно че известен принцип обективно е необходим като всеобщ закон и все пак субективно не би трябвало да важи всеобщо, а би трябвало да допуска изключения. Тъй като обаче ние разглеждаме постъпката си веднъж от гледището на една съвсем съобразна с разума воля, после обаче същата тази постъпка и от гледището на една афицирана от склонност воля, то тук действително няма противоречие, но има съпротива на склонността срещу предписанието на разума (*antaenismus*); от това всеобщността на принципа (*universalitas*) се превръща в една само общовалидност (*generalitas*), чрез което практическият принцип на разума трябва да се срещне с максимата насред пътя. При все че това не може да бъде оправдано в собствената ни безпристрастно поставена преценка, то все пак доказва, че действително признаваме валидността на категоричния императив и си позволяваме (с цялото уважение към него) само някои, както ни се струва, незначителни и принудителни изключения. Ние следователно установихме най-малкото това, че ако дългът е понятие, което трябва да има значение и да съдържа действително законодателство за нашите постъпки, то това законодателство може да бъде изразено само в категорични императиви, в никакъв случай обаче не в хипотетични; също така установихме ясно и определено за всяка употреба, което е вече много, съдържанието на категоричния императив, който би трябвало да съдържа принципа на всеки дълг (ако изобщо би имало такъв). Още не сме обаче стигнали дотам да докажем *a priori*, че такъв императив действително съществува, че има практически закон, който повелява сам за себе си абсолютно и без всякакви мотиви, и че спазването на този закон е дълг.

При намерението да достигнем дотам от най-голяма важност е да оставим да ни служи като предупреждение, че не бива да позволяваме да ни идва и наум да искаме да изведем реалността на този принцип от особеното свойство на човешката природа. Защото дългът трябва да бъде практически-безусловна необходимост на постъпката; той трябва значи да важи за всички разумни същества (само върху които може изобщо да се прилага един императив) и единствено поради това да бъде закон също и за всяка човешка воля. Онова, напротив, което се извежда от особената природна заложба на човечеството, от известни чувства и влечения, дори евентуално от една особена насока, която би била свойствена на човешкия разум и не би трябвало да важи необходимо за волята на всяко разумно същество, може да достави наистина една максима за нас, но не закон: един субективен принцип, според който ние имаме влечение и склонност да постъпваме, но не обективен, според който би ни било наредено да постъпваме, въпреки че цялото наше влечение, склонност и природно устройство биха били против; дори че възвишеността и вътрешното достойнство на повелята в един дълг се показват толкова повече, колкото по-малко субективните причини са в негова подкрепа, колкото повече те са против него, без все пак поради това да отслабва ни най-малко принудата чрез закона и да се отнема нещо от валидността му.

Тук виждаме в действителност философията, поставена в критично положение, което трябва да бъде здраво без оглед на това, че не е прикрепено или подпряно на нещо нито в небето, нито на земята. Тук тя трябва да докаже своята чистота като самодържица на законите си, не като вестител на онези, които ѝ подсказва един вроден усет или кой знае коя настойническа природа, които в съвкупност, пък дори и да са по-добри от съвсем нищо, все пак никога не могат да доставят принципи, каквито диктува разумът, и които трябва да имат изцяло и напълно *a priori* извора си и с това едновременно и значението си на повеля: да не се очаква нищо от склонността на човека, а всичко от върховната власт на закона и на дължимото уважение към него или в противен случай човекът да се осъди на самопрезрение и вътрешно отвращение.

Следователно всичко, което е емпирично, като прибавка към принципа на нравствеността е не само напълно непригодно за това, а е дори във висша степен вредно за чистотата на самите нрави, при които истинската и по-ценна от всичко стойност на една абсолютно добра воля се състои тъкмо в това, че принципът на постъпката е свободен от всички влияния на случайни основания, които може да достави опитът. Да се правят предупреждения против това нехайство или дори дребнав начин на мислене при търсенето на принципа сред емпирични подбудителни причини и закони не е нито твърде много, нито твърде често, тъй като човешкият разум в умората си охотно си почива на тази мека постеля и в съня си от сладки илюзии (които го карат да прегръща все пак вместо Юнона един облак) подменя нравствеността с един незаконен продукт, скърпен от части с най-различен произход, който прилича на всичко, което искаме да видим в него, само не на добродетелта, за онзи, който я е видял веднъж в истинския ѝ образ.[[51]](#footnote-51)

Въпросът следователно е този: дали е необходим закон за всички разумни същества да преценяват постъпките си винаги според такива максими, от които те самите могат да искат да трябва да служат за всеобщи закони? Ако той е такъв закон, то той трябва (напълно *a priori*) да е вече свързан с понятието за волята на едно разумно същество изобщо. За да се открие обаче тази връзка, трябва, колкото и да се противим, да направим крачка навън, именно към метафизиката, макар и в една нейна област, която се отличава от тази на спекулативната философия, именно в метафизиката на нравите. В една практическа философия, където работата ни не се отнася до това да приемаме основания за онова, което става, а закони за това, което е задължително да стане, пък макар то и никога да не стане, т. е. обективно-практически закони: там не ни е нужно да правим изследване на основанията, защо нещо се харесва или не се харесва, как удоволствието от простото усещане се отличава от вкуса и дали този вкус се отличава от едно всеобщо задоволство на разума; на какво почива чувството на удоволствие и неудоволствие и как оттук произлизат желания и склонности, а от тези със съдействие на разум максими; защото всичко това спада към едно емпирично учение за душата, което би съставлявало втората част на учението за природата, ако то се разглежда като философия на природата, доколкото се основава върху емпирични закони. Тук обаче се говори за обективно-практическия закон, следователно за отношението на една воля към самата себе си, доколкото тя се определя само от разума, тъй като всичко, което има отношение към емпиричното, отпада от само себе си; защото ако разумът сая за себе си определя поведението (нещо, чиято възможност ние тъкмо искаме да изследваме сега), той трябва да върши това необходимо *a priori*.

Волята се мисли като способност да определя сама себе си към постъпки съобразно с представата за известни закони. И такава способност може да се срещне само в разумни същества. Това пък, което служи на волята за обективно основание на самоопределянето ѝ, е целта, а тази, когато се дава само от разума, трябва да важи еднакво за всички разумни същества. Онова, напротив, което съдържа само основанието за възможността на постъпката, последицата от която е цел, се нарича средство. Субективното основание на желанието е мотивът, обективното на искането – подбудителното основание; оттук разликата между субективни цели, които почиват на мотиви, и обективни, които зависят от подбудителни основания, които важат за всяко разумно същество. Практическите принципи са формални, когато се абстрахират от всички субективни цели; но те са материални, когато поставят в основата тези субективни цели, следователно известни мотиви. Целите, които едно разумно същество си поставя по желание като последици от постъпката си (материални цели), са всичките само относителни; защото просто само тяхното отношение към една особена способност за желание на субекта им придава стойността, която следователно не може да достави всеобщи и необходими принципи, валидни за всички разумни същества, и също не за всяко искане, т. е. не може да достави практически закони. Поради това всички тези относителни цели са само основанието за хипотетични императиви.

Ако допуснем обаче, че би имало нещо, чието съществуване само по себе си има абсолютна стойност, което като цел само по себе си би могло да бъде основание на определени закони, то в него и единствено само в него би лежало основанието на един възможен категоричен императив, т. е. на един практически закон.

Сега аз казвам: човекът и изобщо всяко разумно същество съществува като цел сам по себе си не само като средство, за да бъде използван по желание за тази или онази воля, а по-скоро трябва във всичките си постъпки, насочени както към самия него, така и към други разумни същества, да бъде разглеждан винаги същевременно като цел. Всички предмети на склонностите имат само условна стойност; защото, ако нямаше склонностите и основаните на тях потребности, то предметът им би бил без стойност. Самите склонности обаче като извори на потребностите[[52]](#footnote-52) имат толкова малко някаква абсолютна стойност, за да ги желаем самите, че по-скоро всеобщото желание на всяко разумно същество трябва да бъде напълно да се освободи от тях. Следователно стойността на всички предмети, които трябва да се придобият с постъпката ни, е винаги условна. Съществата, чието съществуване обаче се основава не на нашата воля, а на природата, все пак имат, когато са същества, лишени от разум,  само относителна стойност като средства и поради това се наричат вещи, докато, напротив, разумни същества се наричат лица, защото природата им ги отличава вече като цели сами по себе си, т. е. като нещо такова, което не бива да бъде употребявано само като средство, следователно в този смисъл ограничава всеки произвол (и е предмет на уважение). Това са следователно не само субективни цели, чието съществуване като последица от постъпката ни има стойност за нас; а обективни цели, т. е. неща, чието съществуване е цел само по себе си, и то такава, на мястото на която не може да бъде поставена никоя друга цел, на която обективните цели би трябвало да служат само като средство, защото без това не би се намерило изобщо нищо с абсолютна стойност; ако обаче всяка стойност би била условна, следователно случайна, то за разума не би могло изобщо да се намери никакъв върховен практически принцип.

Ако следователно трябва да има един върховен практически принцип и с оглед на човешката воля един категоричен императив, то той трябва да бъде такъв принцип, който съставя от представата[[53]](#footnote-53) за това, което необходимо е цел за всекиго, понеже е цел сама по себе си, един обективен принцип на волята, следователно може да служи за всеобщ практически закон. Основанието на този принцип е: разумната природа съществува като цел сама по себе си. Така човекът си представя необходимо своето собствено съществуване; в този смисъл следователно това е един субективен принцип на човешки постъпки. Така обаче си представя съществуването си и всяко друго разумно същество вследствие на тъкмо същото основание на разума, което важи и за мен;[[54]](#footnote-54) следователно той е едновременно един обективен принцип, от който трябва да могат да бъдат изведени като от едно върховно практическо основание всички закони на волята. Практическият императив ще бъде следователно следният: Постъпвай така, че да използваш човечеството както в свое лице, така и в лицето на всеки друг винаги като цел, никога само като средство. Нека видим дали това може да се изпълни.

За да останем при предишните примери:

Първо, според понятието за необходим дълг към самия себе си онзи, който мисли за самоубийство, ще се запита дали постъпката му може да се съгласува с идеята за човечеството като цел сама по себе си. Ако той, за да избегне едно мъчително състояние, разруши себе си, то той употребява едно лице само като средство за запазване на едно поносимо състояние до края на живота. Човекът обаче не е вещ, следователно не нещо такова, което може да бъде употребявано само като средство, а трябва при всичките му постъпки всякога да бъде разглеждан като цел сам по себе си. Следователно аз не мога[[55]](#footnote-55) да разполагам с човека в моето лице, за да го осакатя, опропастя или убия. (По-близкото определяне на този принцип, за да се избегне всяко недоразумение, например в случай на ампутация на членове, за да се запазя жив, в случай на опасност, на която излагам живота си, за да запазя живота си, и т. н., тук трябва да отмина; то спада към морала в собствения смисъл на думата.)

Второ, що се отнася до необходимия или задължителен дълг спрямо други, то този, който възнамерява да даде такова лъжливо обещание на други, веднага ще разбере, че иска да си послужи с друг човек само като със средство, без този да съдържа същевременно в себе си целта. Защото този, когото с такова обещание искам да използвам за мои намерения, е невъзможно да се съгласи с моя начин на постъпване спрямо него и следователно сам[[56]](#footnote-56) да съдържа целта на тази постъпка. Този конфликт с принципа на други хора изпъква по-ясно, ако вземем примери на посягане върху свободата и собствеността на други. Защото тогава става напълно ясно, че нарушителят на правата на хората възнамерява да си послужи с лицето на други само като със средство, без да вземе под внимание, че те като разумни същества винаги трябва да бъдат уважавани същевременно като цели, т. е. само като такива същества, които трябва да могат да съдържат в себе си също и целта на същата тази постъпка.[[57]](#footnote-57)

Трето, по отношение на случайния (по заслуга) дълг към самия себе си не е достатъчно постъпката да не противоречи на човечеството в наше лице като цел само по себе си, тя трябва също да се съгласува с него. В човечеството има заложби за по-голямо съвършенство, които принадлежат към целта на природата с оглед на човечеството в нашия субект; да се занемаряват тези заложби би могло наистина да съществува евентуално заедно със запазването на човечеството като цел само по себе си, но не с насърчението на тази цел.

Четвърто, що се отнася до дълга по заслуга към други, целта на природата, която всички хора имат, е тяхното собствено щастие. Наистина човечеството би могло да съществува, ако никой не би допринасял нещо за щастието на други, но при това[[58]](#footnote-58) да не му отнема нищо преднамерено; само че е все пак само едно отрицателно, а не положително съгласуване с човечеството като цел самo по себе си, ако всеки не би се стремил да насърчава също и целите на други, доколкото зависи от него. Защото, тъй като субектът е цел сам по себе си, то неговите цели, за да трябва онази представа у мен да окаже цялото си действие, трябва да бъдат също колкото е възможно и мои цели.

Този принцип на човечеството и на всяка разумна природа изобщо като цел сама по себе си (което[[59]](#footnote-59) е върховното ограничително условие на свободата на постъпките на всеки човек) не е заимстван от опита: първо, поради своята всеобщност, тъй като има предвид всички разумни същества изобщо, а никакъв опит не е достатъчен да се определи нещо за тях; второ, защото при него човечеството се представя не като цел на човека (субективно), т. е. като предмет, който от само себе си си поставяме действително за цел, а като обективна цел, която независимо от това, какви цели имаме, като закон трябва да съставлява върховното ограничително условие на всички субективни цели, следователно трябва да произлиза от чист разум. Основанието на всяко практическо законодателство лежи именно обективно в правилото и във формата на всеобщността, която го прави способно (според първия принцип) да бъде закон (във всеки случай природен закон), субективно обаче – в целта; субектът на всички цели обаче е всяко разумно същество като цел само по себе си (според втория принцип); оттук следва сега третият практически принцип на волята като върховно условие на нейното съгласуване с всеобщия практически разум, идеята за волята на всяко разумно същество като всеобщо законодателна воля.

Според този принцип се отхвърлят всички максими, които не могат да съществуват заедно със собственото всеобщо законодателство на волята. Следователно волята не е само подчинена на закона, а така подчинена, че трябва да се разглежда също и като установяваща сама закони, и едва поради това подчинена на закона (на който тя самата може да се смята като създател).

Императивите според начина, по който ги представихме по-рано, а именно като такива на законосъобразността на постъпките, която общо прилича на един ред на природата, или на всеобщото предимство на целта на разумни същества сами по себе си, наистина изключваха от своето повеляващо значение всеки примес на някакъв интерес като мотив тъкмо с това, че биваха представени като категорични; те бяха приети обаче като категорични само защото трябваше да се приемат като такива, ако искахме да обясним понятието за дълг. Но че имало практически положения, които повелявали категорично, не би могло да се докаже само за себе си и това доказателство изобщо може[[60]](#footnote-60) също толкова малко да стане още тук в тази секция; само едно нещо можеше все пак да стане, а именно: отказът от всеки интерес при искането от съзнание за дълг като специфичен отличителен белег на категоричния от хипотетичния императив да би бил отбелязан в самия императив чрез някакво определение, което би съдържал, и това става в настоящата трета формула на принципа, именно на идеята за волята на всяко разумно същество като всеобщо законодателстваща воля.

Защото, когато мислим такава воля, то при все че воля, която е подчинена на закони, може още да бъде свързана с този закон посредством някой интерес, все пак една воля, която самата е върховен законодател, е невъзможно да зависи в този смисъл от някакъв интерес; защото такава зависима воля би се нуждаела самата от още един друг закон, който би ограничил интереса на самолюбието ѝ до условието на важимостта ѝ като всеобщ закон.

Следователно принципът на всяка човешка воля като всеобщо законодателстваща воля с всичките си максими[[61]](#footnote-61), стига само иначе да би бил правилен, би наистина подхождал за категоричен императив с това, че именно заради идеята за всеобщото законодателство не се основава на никой интерес и следователно измежду всички[[62]](#footnote-62) възможни императиви единствен може да бъде безусловен; или още по-добре, като обърнем изречението: ако има категоричен императив (т. е. закон за волята на всяко разумно същество), то той може да повелява само всичко да се върши въз основа на максимата на неговата воля като такава воля, която същевременно би могла да има сама себе си за предмет като всеобщо законодателстваща; защото само тогава практическият принцип и императивът, на който той се подчинява, е безусловен, защото не може да има в основата си никакъв интерес.

Сега не е чудно, когато погледнем назад към всички досегашни усилия, които някога са предприемани, за да се открие принципът на нравствеността, защо те всичките е трябвало да не успеят. Те виждаха човека обвързан от дълга си към закони, но не им идваше наум, че той е подчинен само на собственото си и все пак всеобщо законодателство и че той е обвързан само да постъпва съобразно със своята собствена воля, която обаче според целта на природата е всеобщо законодателстваща. Защото, ако си мислехме човека само като подчинен на един закон (който и да е той), то този закон трябваше да съдържа някакъв интерес като стимул или принуда, защото като закон той не е произлязъл от неговата воля, а тази воля законосъобразно е била принудена от нещо друго да постъпва по известен начин. С този съвсем необходим извод обаче целият труд да се намери върховно основание на дълга бе безвъзвратно загубен. Защото никога не се получи дълг, а необходимост на постъпката от известен интерес. Няма значение дали този интерес е собствен или чужд. Но тогава императивът трябваше винаги да бъде обусловен и съвсем не можеше да бъде пригоден за морална повеля. Аз искам да нарека следователно това основно положение принцип на автономията на волята в противоположност на всеки друг, който поради това причислявам към хетерономията.

Понятието за всяко разумно същество, което с всички максими на волята си трябва да се разглежда като всеобщ законодател, за да преценява от това гледище себе си и постъпките си, води до едно свързано с него твърде плодотворно понятие, а именно до това за едно царство на целите.

Под царство обаче разбирам систематичното свързване на различни разумни същества чрез общи закони. Тъй като законите определят целите според тяхната всеобща валидност, то когато се абстрахираме от личната разлика между разумни същества, също така от всяко съдържание на техните частни цели, ще може да се мисли едно цяло от всички цели (както на разумните същества като цели сами по себе си, така и на собствените цели, които всяко същество може да постави на самия себе си) в систематична връзка, т. е. едно царство на целите, което е възможно според горните принципи.

Защото всички разумни същества са подчинени на закона, че всяко от тях трябва[[63]](#footnote-63) да не се отнася никога към самото себе си и към всички други само като към средство, а всякога едновременно и като към цел сама по себе си. Оттук обаче изниква едно систематично свързване на разумни същества чрез общи обективни закони, т. е. едно царство, което, тъй като тези закони имат пред вид тъкмо отношението на тези същества едно към друго като цели и средства, може да се нарече царство на целите (което, разбира се, е само идеал).

Едно разумно същество обаче принадлежи като член към царството на целите, когато то в него е наистина всеобщ законодател, но самото е също подчинено на тези закони. То принадлежи към него като владетел, ако като законодател не е подчинено на волята на никой друг.

Разумното същество трябва винаги да разглежда себе си като законодател в едно царство на целите, което е възможно чрез свободата на волята, независимо от това, дали е член или владетел. То обаче може да претендира за себе си за мястото на владетел не просто чрез максимата на волята си, а само тогава, когато е напълно независимо същество, без потребност и ограничение на една адекватна на волята способност.

Моралността се състои следователно в отношението на всяка постъпка към законодателството, чрез което единствено е възможно едно царство на целите. Това законодателство обаче трябва да се намира самото във всяко разумно същество и да може да произлиза от неговата воля, принципът на което същество следователно е: да не извършва никаква постъпка съобразно с друга максима освен така, че да може да съществува и с нея, така че тя да бъде всеобщ закон и следователно само така, че волята да може чрез максимата си да разглежда сама себе си същевременно и като всеобщо законодателстваща. Ако максимите на са вече необходимо съгласувани според природата си с този обективен принцип на разумните същества като всеобщо законодателстващи, то необходимостта на постъпката съобразно с онзи принцип се нарича практическа принуда, т. е. дълг. Дълг се полага не на владетеля в царството на целите, а на всеки член, и то на всички в еднакъв размер.

Практическата необходимост да се постъпва според този принцип, т. е. дългът, съвсем не почива върху чувства, подтици и склонности, а само върху отношението на разумни същества едно към друго, при което волята на едно разумно същество винаги трябва да се разглежда същевременно и като законодателстваща, защото иначе то не би могло да мисли тази необходимост като цел сама по себе си. Разумът отнася следователно всяка максима на волята като всеобщо законодателстваща до всяка друга воля и също до всяка постъпка спрямо самия себе си и той прави това не заради някакво друго практическо подбудително основание или бъдеща изгода, а въз основа на идеята за достойнството на едно разумно същество, което не се подчинява на никой закон освен на този, който то самото същевременно си дава.

В царството на целите всичко има или цена, или достойнство. Което има цена, на негово място може да се постави и нещо друго като еквивалент; което, напротив, е издигнато над всяка цена, следователно не допуска еквивалент, то има достойнство.

Онова, което се отнася до общите човешки склонности и потребности, има пазарна цена; това, което и без да се предпоставя някоя потребност, е съобразно с известен вкус, т. е. със задоволство от простата безцелна игра на духовните ни сили, има цена на предпочитанието; това обаче, което съставлява условието, единствено при което нещо може да бъде цел само по себе си, има не само относителна стойност, т. е. цена, а вътрешна стойност, т. е. достойнство.

Моралността е условието, единствено при което едно разумно същество може да бъде цел само по себе си; защото само чрез нея е възможно то да бъде законодателен член в царството на целите. Следователно нравствеността и човечеството, доколкото то е способно за нея, е онова, което единствено има достойнство. Умение и прилежание в работата имат пазарна цена; остроумие, жива способност за въображение и прищевки имат цена на предпочитанието; обаче вярност на обещанието, доброжелателство въз основа на основни положения (не по инстинкт) имат вътрешна стойност. както природата, така и изкуството не съдържат нищо, което при липсата на тези качества биха могли да поставят на мястото им; защото стойността им се състои не в последиците, които произлизат от тях, в изгодата или ползата, която допринасят, а в състоянието на съзнанията, т. е. в максимите на волята, които по този начин са готови да се проявят в постъпки, пък дори успехът и да не би бил благосклонен към тях. Тези постъпки не се нуждаят също и от никаква препоръка от някое субективно разположение или вкус, за да се гледа на тях с непосредствено благоволение и задоволство, не се нуждаят от никакво непосредствено влечение или чувство за тях[[64]](#footnote-64), те представят волята, която ги упражнява, като предмет на едно непосредствено уважение, при което[[65]](#footnote-65) не се изисква нищо освен разум, за да бъдат наложени на волята не за да се получат от нея с ласкателство, което нещо и без друго би било едно противоречие при длъжности. Тази преценка следователно позволява да се познае стойността на такъв начин на мислене като достойнство и го поставя безкрайно над всяка цена, по която то съвсем не може да се пресмята и да се сравнява с нея, без същевременно да се посегне на неговата святост.

И какво е сега това, което оправдава нравствено доброто състояние на съзнанието или добродетелта да предявява такива високи претенции? То не е нищо по-малко от участието, което тя осигурява на разумното същество във всеобщото законодателство и го прави така способно да бъде член в едно възможно царство на целите, за което то е било предопределено още от собствената си природа като цел само по себе си и тъкмо поради това като законодател в царството на целите, като свободно спрямо всички природни закони, подчинено единствено само на онези, които самото то дава и според които максимите му могат да принадлежат към едно всеобщо законодателство (на което то[[66]](#footnote-66) самото същевременно се подчинява). Защото нищо няма някаква стойност освен тази, която законът му определя. Самото законодателство обаче, което определя всяка стойност, тъкмо поради това трябва да има достойнство, т. е. безусловна, несравнима стойност, за която единствено думата уважение дава подходящия израз на преценката, която едно разумно същество следва да даде за него. Автономия е следователно основанието за достойнството на човешката и на всяка разумна природа.

Посочените три начина, по които принципът на нравствеността може да се представи, в основата си обаче са само толкова формули на тъкмо същия закон, едната от които от само себе си съединява в себе си другите две. Но все пак има разлика между тях, която наистина е по-скоро субективно[[67]](#footnote-67), отколкото обективно практическа именно за да се приближи една идея на разума до нагледа (по известна аналогия) и така до чувството. Всички максими имат именно:

1. Форма, която се състои във всеобщността и тогава формулата на нравствения императив се изразява така: максимите трябва да бъдат подбрани така, като че би трябвало да важат като всеобщи природни закон и.
2. Материя[[68]](#footnote-68), именно цел, и тогава формулата гласи: разумното същество като цел според природата си, следователно като цел само по себе си, трябва да служи при всяка максима като ограничително условие за всички само относителни и произволни цели.
3. Пълно определяне на всички максими от онази формула, а именно: всички максими, изведени от собствено законодателство, трябва да се съгласуват с едно възможно царство на целите като с едно царство на природата[[69]](#footnote-69). Придвижването се извършва тук, както[[70]](#footnote-70) през категориите на единството на формата на волята (на всеобщността на волята), на множеството на материята (на обектите, т. е. на целите) и на целостта или тоталността на системата на същите. По-добре е обаче, ако при нравствената преценка се постъпва винаги според най-строгия метод и в основата се постави всеобщата формула на категоричния императив: постъпвай според максимата, която същевременно сама може да се издигне до всеобщ закон. Искаме ли обаче едновременно да направим нравствения закон Достъпен, то много полезно е да преведем една и съща постъпка през посочените три понятия и така да я доближим, доколкото е възможно, до нагледа.

Сега можем да завършим там, откъдето излязохме в началото, именно от понятието за една безусловно добра воля. Абсолютно добра е волята, която не може да бъде зла, следователно максимата ѝ, когато бива превърната във всеобщ закон, никога не може да противоречи сама на себе си. Този принцип е следователно и нейният върховен закон: постъпвай всякога според онази максима, всеобщността на която ти можеш същевременно да искаш като закон; това е единственото условие, при което една воля никога не може да стои в противоречие сама със себе си, и един такъв императив е категоричен. Тъй като валидността на волята като всеобщ закон за възможни постъпки има аналогия с всеобщата връзка на съществуването на нещата според всеобщи закони, която връзка е формалният елемент на природата изобщо, то категоричният императив може да бъде изразен и така: постъпвай според максими, които могат до имат същевременно самите себе си за предмет като всеобщи природни закони. Такова е следователно естеството на формулата на една абсолютно добра воля.

Разумната природа се отличава от останалите по това, че поставя цел на самата себе си. Тази цел би била материята на всяка добра воля. Тъй като обаче при идеята за една абсолютно добра воля без ограничаващо условие (за постигането на тази или онази цел) трябва да се абстрахираме напълно от всяка цел, която трябва да се осъществи като последица (каквато цел би направила всяка воля само относително добра), то целта тук ще трябва да се мисли не като цел, която трябва да се осъществи като последица, а като самостоятелна цел, следователно ще трябва да се мисли само негативно, т. е. като цел, против която никога не трябва да се действа, която значи никога не трябва да се преценява само като средство, а всякога същевременно и като цел при всяко искане. Тази цел не може да бъде нищо друго освен самия субект на всички възможни цели, защото той е същевременно субектът на една възможна абсолютно добра воля; защото тази воля не може без противоречие да бъде оставена след никой друг предмет. Принципът[[71]](#footnote-71): постъпвай по отношение на всяко разумно същество (на себе си и на други) така, че то да важи в твоята максима същевременно като цел само по себе си, е според това в основата си едно и също с основното положение: постъпвай според една максима, която съдържа в себе си същевременно своята собствена всеобща важимост за всяко разумно същество. Защото, ако кажа, че трябва да ограничавам своята максима при употребата на средствата за всяка цел до условието на нейната всеобщност като закон за всеки субект, е все едно да кажа: субектът на целите, т. е. самото разумно същество, никога не трябва да бъде поставян в основата на всички максими на постъпките само като средство, а като върховно ограничаващо условие при употребата на всички средства, т. е. винаги същевременно и като цел.

Оттук следва безспорно, че всяко разумно същество като цел само по себе си трябва да може да разглежда себе си с оглед на всички закони, на които някога може да бъде подчинено, същевременно като всеобщо законодателстващо, защото тъкмо тази пригодност на максимите му за всеобщо законодателство го отличава като цел само по себе си; също така следва, че това негово достойнство (прерогатив) пред всички прости природни същества води със себе си, че трябва да взема всякога максимата си от гледище на самото себе си, същевременно обаче и на всяко друго разумно същество като законодателстващо същество (каквито същества и затова се наричат лица). По този начин е възможен един свят от разумни същества (*mundus intelligibilis*) като царство на целите, и то чрез собственото законодателство на всички лица като членове. Според това[[72]](#footnote-72) всяко разумно същество трябва да постъпва така, като че с максимите си всякога е законодателстващ член във всеобщото царство на целите. Формалният принцип на тези максими е: постъпвай така, като че твоята максима трябва да служи същевременно и за всеобщ закон (на всички разумни същества). Едно царство на целите следователно е възможно само по аналогия с едно царство на природата, онова обаче само според максими, т. е. според правила, които сме си наложили сами, тази[[73]](#footnote-73) само според закони на причини, действащи по външна принуда. Но въпреки това също и на целостта на природата, при все че се разглежда като машина, все пак, доколкото се отнася до разумни същества като нейни цели, се дава на това основание името царство на природата. Такова царство на целите би се установило действително чрез максими, правилото на които категоричният императив предписва на всички разумни същества, стига само те да биха били следвани всеобщо. Но при все че разумното същество не може да разчита на това, че самото то, дори и да следва точно тази максима, заради това всяко друго същество би било вярно на същата тази максима, също така, че царството на природата и целесъобразното му устройство ще са съгласни с него като с един подходящ член, за едно царство на целите, възможно чрез самия него[[74]](#footnote-74) , т. е. ще благоприятстват неговото очакване на щастието: то все пак онзи закон: постъпвай според максими на един всеобщо законодателстващ член за едно само възможно царство на целите, остава в пълната си сила, защото повелява категорично. И тъкмо тук лежи парадоксът, че само достойнството на човечеството като разумна природа без някаква друга цел или изгода, които могат да се постигнат с това, следователно уважението към една чиста идея би трябвало[[75]](#footnote-75) да служи все пак за неотменно предписание на волята и че тъкмо в тази независимост на максимата от всички такива мотиви се състои нейната възвишеност и достойността на всеки разумен субект да бъде законодателстващ член в царството на целите; защото иначе той би трябвало да бъде представен като подчинен на природния закон на своите потребности. Дори и ако както царството на природата, така и царството на целите биха се мислили обединени под един владетел и по такъв начин последното не би останало повече чиста идея, а би получило истинска реалност, то с това наистина прибавката на един силен мотив би била полезна на онази идея, но вътрешната ѝ стойност никога не би нараснала; защото независимо от това все пак дори този единствен неограничен законодател би трябвало винаги да бъде представен така, както би преценявал стойността на разумните същества само според безкористното им държане, предписано на самите тях само въз основа на онази идея. Същността на нещата не се променя чрез външните им отношения и без да се мисли за последното, човекът трябва да бъде преценяван от когото и да било, дори от най-висшето същество, според онова, което единствено съставлява абсолютната му стойност. Моралност е следователно отношението[[76]](#footnote-76) на постъпките към автономията на волята, това значи към възможното всеобщо законодателство, чрез максимите на тази воля. Постъпката, която може да съществува съвместно с автономията на волята, е позволена; която не се съгласува с нея, е непозволена. Волята, чиито максими необходимо се съгласуват със законите на автономията, е свята, абсолютно добра воля. Зависимостта на една не абсолютно добра воля от принципа на автономията (моралната принуда) е задължителност. Задължителността не може следователно да бъде отнесена до едно свято същество. Обективната необходимост на една постъпка въз основа на задължителност се нарича дълг.

От току-що казаното може сега лесно да се обясни как става, че макар и под понятието за дълг да си мислим подчиненост на закона, все пак с тора ние същевременно си представяме известна възвишеност и Достойнство у онова лице, което изпълнява всичките си длъжности. Защото у него наистина няма възвишеност дотолкова, доколкото е подчинено на моралния закон, има обаче такава, доколкото с оглед на същия закон е същевременно законодателстващо и само затова подчинено на него. Ние също показахме по-преди как нито страх, нито склонност, а единствено уважение към закона е онзи мотив, който може да придаде на постъпката морална стойност. Собствената ни воля, доколкото би постъпвала само при условието на едно всеобщо законодателство, възможно чрез нейните максими, тази воля, възможна за нас в идеята, е истинският предмет на уважението и достойнството на човечеството се състои тъкмо в тази способност да бъде всеобщо законодателстващо, макар и при условието самото то да бъде същевременно подчинено именно на това законодателство.

*Автономията на волята като върховен принцип на нравствеността*

Автономия на волята е онова свойство на волята, чрез което тя е сама на себе си закон (независимо от всяко свойство на предметите на искането). Принципът на автономията е следователно: да не избираме по друг начин освен така, че максимите на нашия избор да са включени в същото искане едновременно и като всеобщ закон. Че това практическо правило е императив, т. е. че волята на всяко разумно същество е необходимо свързана с него като с условие, не може да се докаже с проста анализа на понятията, които се намират в него, тъй като е едно синтетично положение; би трябвало да излезем извън познанието на обектите и минем към една критика на субекта, т. е. на чистия практически разум; защото това синтетично положение, което повелява аподиктично, трябва да може да бъде познато напълно *a priori*; тази работа обаче не спада към настоящата секция. Но че въпросният принцип на автономията е единственият принцип на морала, това може да се изложи много добре чрез простата анализа на понятията на нравствеността. Защото така се намира, че принципът на нравствеността трябва да бъде един категоричен императив, а този не повелява ни повече, ни по-малко, а тъкмо тази автономия.

*Хетерономията на волята като извор на всички неистински принципи на нравствеността*

Когато волята търси закона, който трябва да я определи, някъде Другаде, а не в годността на максимите си да установяват едно нейно собствено всеобщо законодателство, следователно, когато тя, като излиза извън себе си[[77]](#footnote-77), търси този закон в свойството на някой от обектите си, то всякога оттук произлиза хетерономия. Тогава волята не дава на самата себе си закона, а обектът чрез отношението си към волята ѝ дава закона. Това отношение независимо дали почива на склонността или на представи на разума прави да бъдат възможни само хипотетични императиви: аз трябва да направя нещо затова, защото искам нещо друго. Срещу това моралният, следователно категоричният императив казва: длъжен съм да постъпя така или иначе, при все че не бих искал нищо друго. Например първият казва: не бива да лъжа, ако искам да продължават да ме почитат; вторият обаче: не бива да лъжа, при все че това не би ми навлякло и най-малкия позор. Този последният трябва следователно да се абстрахира от всякакъв предмет дотолкова, че този предмет да няма никакво влияние върху волята, така че практическият разум (волята) да не администрира просто чужд интерес, а да доказва единствено собственото си повеляващо значение като върховно законодателство. Така например аз съм длъжен да се старая да насърчавам чуждото щастие не така сякаш съм заинтересуван нещо от наличието му (било чрез непосредствена склонност или косвено чрез някакво задоволство, породено от разума), а само заради това, защото максимата, която го изключва, не може да бъде вместена в едно и също искане като всеобщ закон.

*Деление на всички възможни принципи на нравствеността от приетото основно понятие на хетерономията*

Човешкият разум е опитал тук, както навсякъде в чистата си употреба, докато му липсва критика, предварително всички възможни неправилни пътища, преди да му се удаде да улучи единствено верния.

Всички принципи, които могат да се приемат от това гледище, са или емпирични, или рационални. Първите, изведени от принципа на щастието, са изградени върху физическото или моралното чувство, вторите, изведени от принципа на съвършенството, са изградени или върху рационалното понятие за съвършенството като възможна последица, или върху понятието за едно самостоятелно съвършенство (волята на бог) като определяща причина на нашата воля.

Емпирични принципи не подхождат изобщо за това да се основават върху тях морални закони. Защо, то всеобщността, с която те трябва да важат за всички разумни същества без разлика, безусловната практическа необходимост, която с това им се налага, отпада, когато основанието ѝ се вземе от особеното устройство на човешката природа или от случайните обстоятелства, при които тя е поставена. Но принципът на собственото щастие е най-вече за отхвърляне не само затова, защото е погрешен и защото опитът противоречи на предположението, че благополучието винаги се съобразява с доброто поведение; също и не само защото съвсем нищо не допринася за основаването на нравствеността, тъй като е съвсем различно нещо да направиш един човек щастлив или да го направиш добър и да го направиш умен и прозорлив за изгодата му или да го направиш добродетелен: а той е за отхвърляне, защото вмъква под нравствеността мотиви, които по-скоро я подкопават и унищожават цялата ѝ възвишеност, като поставят в един клас подбудителните причини за добродетелта заедно с тези за порока и учат само да си правим по-добре сметката, обаче заличават напълно специфичната разлика между двете; напротив, моралното чувство, този мним особен усет[[78]](#footnote-78) (колкото и да е повърхностно да се позоваваме на него, когато онези, които не могат да мислят, вярват, че си помагат чрез чувстване дори там, където се касае само за всеобщи закони, и колкото и малко чувствата, които според естеството си се различават безкрайно едно от друго по степен, да дават еднаква мярка за доброто и злото, а също и че някой съвсем не може да съди с чувството си по начин, валиден за другите) все пак остава по-близо до нравствеността и достойнството ѝ с това, че оказва на добродетелта честта да припише непосредствено на нея задоволството и голямото уважение, което изпитваме към нея, и не ѝ казва, така да се каже, в лицето, че не е красотата ѝ, а само изгодата, която ни свързва с нея.

Измежду рационалните основания или основания на разума все пак онтологическото понятие за съвършенството (колкото празно, колкото неопределено, следователно непригодно за употреба и да е то, за да се открие в неизмеримото поле на възможната реалност максималното, което подхожда за нас; колкото то и да има неизбежната склонност, за да отличи реалността, за която става дума тук, специфично от всяка друга, да се върти в кръг и да не може да избегне тайно да предпоставя нравствеността, която трябва да обясни) все пак е по-добро от теологическото понятие, което извежда тази нравственост от една божествена воля, най-съвършена от всички; не само затова, защото не си представяме нагледно нейното съвършенство, а можем само да го изведем от понятията си, измежду които това за нравствеността е най-благородното, но и затова, защото, ако не направим това (за да избегнем един груб кръг в обяснението, който би се получил, ако това би станало), единственото понятие, което ни остава за божествената воля, изведено от свойствата на желанието за слава и власт, свързано със страшните представи за мощ и отмъщение, би трябвало да състави основата за една система на нравите, която би била тъкмо противоположна на моралността.

Ако обаче би трябвало да избирам между понятието за моралния усет и това за съвършенството изобщо (които и двете най-малкото не нанасят вреда на нравствеността, при все че съвсем не подхождат да я подпират като основи), то бих се определил за последното, тъй като то, понеже отнема поне решението на въпроса от сетивността и го предава на съда на чистия разум, при все че то и тук не решава нищо, все пак запазва неизопачена неопределената идея (за една сама по себе си добра воля) за едно по-точно определяне.

Впрочем вярвам, че мога да бъда освободен от едно обширно опровержение на всички тези доктрини. То е така лесно, то се разбира вероятно така добре дори от самите онези, чиято служба изисква все пак да се обявят за една от тези теории (тъй като слушатели не обичат да търпят отлагане на преценката), че би струвало само излишен труд. Това, което обаче ни интересува повече тук, е: да знаем, че тези принципи никъде не поставят нищо освен хетерономия на волята като първа основа на нравствеността и тъкмо поради това необходимо трябва да не постигнат целта си.

Всякъде, където трябва да бъде поставен в основата един обект на волята, за да се предпише на тази воля правилото, което да я определи, там правилото не е нищо друго освен хетерономия; императивът е обусловен, а именно: ако или защото искаме този обект, трябва да постъпваме така или иначе; следователно той не може никога да повелява морално, т. е. категорично. Било че обектът определя волята посредством склонността, както при принципа на собственото щастие, или я определя посредством насочения към предмети на нашето възможно искане изобщо разум, както при принципа на съвършенството, волята никога не се определя непосредствено самата от представата за постъпката, а само от мотива, който се поражда от предвижданата последица на постъпката върху волята: аз съм длъжен да направя нещо затова, защото искам нещо друго; и тук трябва да бъде поставен като основа в субекта ми още един закон, според който аз необходимо искам това друго, който закон пак се нуждае от един императив, който да ограничи тази максима. Защото, тъй като подтикът, който представата за един възможен чрез нашите сили обект трябва да упражнява според естественото устройство на субекта върху волята му, принадлежи към природата на субекта, било на сетивността (на склонността и на вкуса) или на разсъдъка и на разума, които според особената нагласа на природата си се упражняват със задоволство при един обект, то природата би дала собствено закона, който като такъв не само трябва да бъде познат и доказан чрез опит, следователно сам по себе си е случаен и с това става непригоден за аподиктично практическо правило, каквото трябва да бъде моралното правило, а винаги е само хетерономия на волята; волята не дава сама на себе си закона, а чужд подтик ѝ дава закона посредством една природа на субекта, нагласена да го възприема.

Абсолютно добрата воля, чийто принцип трябва да бъде един категоричен императив, тъй като е неопределена по отношение на всички обекти, ще съдържа следователно само формата на искането изобщо, и то като автономия; т. е. годността на максимата на всяка добра воля да издигне себе си до всеобщ закон е дори единственият закон, който волята на всяко разумно същество налага сама на себе си, без да поставя като основа под тази максима някакъв мотив или интерес.

Как такова синтетично практическо положение е възможно *a priori* и защо то е необходимо, е задача, разрешението на която не лежи вече в границите на метафизиката на нравите, пък ние и не сме твърдели тук истинността му, още по-малко сме се представяли, че притежаваме доказателство за него. Ние посочихме само чрез разгъване на общоприетото понятие за нравствеността, че към него неизбежно принадлежи или по-скоро лежи в основата му една автономия на волята. който следователно смята нравствеността за нещо, а не за химерна идея без истина, трябва същевременно да признае дадения за нея принцип. Тази секция беше следователно, също както и първата, само аналитична. Доказателството, че нравствеността не е химера, което следва тогава, когато категоричният императив и с него автономията на волята е истинен и като априорен принцип абсолютно необходим, изисква една възможна синтетична употреба на чистия практически разум, която обаче ние не бива да се осмелим да опитаме, без да сме извършили предварително една критика на самата тази способност на разума; в последната секция ние трябва да изложим главните линии на тази критика, които са достатъчни за намерението ни.

Секция трета

Преход от метафизиката на нравите към критиката на чистия практически разум

*Понятието за свобода е ключът за обяснението на автономията на волята*

Волята е вид каузалност на живи същества, доколкото те са разумни, и свобода би било онова свойство на тази каузалност, когато тя може да действа независимо от чужди причини, които я определят; така както природна необходимост е свойството на каузалността на всички същества, лишени от разум, да бъдат определяни към дейност от влиянието на чужди причини.

Приведената дефиниция на свободата е негативна и поради това безплодна, за да се разбере същността ѝ; но от нея произлиза едно позитивно понятие за свободата, което е толкова по-богато откъм съдържание и по-плодоносно. Тъй като понятието за каузалност включва в себе си това за закони, според които от нещо, което наричаме причина, трябва да бъде поставено нещо друго, именно следствието: то свободата, при все че не е свойство на волята според природни закони, все пак не е поради това съвсем беззаконна, а трябва по-скоро да бъде каузалност според неизменни закони, но закони от особен вид; защото иначе една свободна воля би била безсмислица. Природната необходимост беше хетерономия на действащите причини; защото всяко действие беше възможно само според закона, че нещо друго е определило действащата причина за каузалността; какво друго наистина може да бъде свободата на волята освен автономия, т. е. свойството на волята да бъде закон за самата себе си? Но положението: волята е при всички постъпки закон за самата себе си, отбелязва само принципа да не се постъпва според никоя друга максима освен според тази, която може да има за предмет сама себе си също и като всеобщ закон. Но тъкмо това е формулата на категоричния императив и принципа на нравствеността; следователно свободна воля и воля, подчинена на нравствени закони, са едно и също.

Когато следователно се предпоставя свобода на волята, то оттук следва чрез проста анализа на понятието ѝ нравствеността заедно с нейния принцип. Но все пак този принцип е винаги синтетично положение: абсолютно добра воля е онази, чиято максима винаги може да съдържа в себе си самата себе си, разгледана като всеобщ закон; защото чрез анализа на понятието за една абсолютно добра воля не може да се намери онова свойство на максимата. Такива синтетични положения обаче са възможни само чрез това, че двете познания се свързват помежду си чрез връзката с едно трето, в което и двете могат да се намерят. Позитивното понятие за свобода дава този трети термин, който не може да бъде, както при физическите причини, природата на сетивния свят (в чието понятие се събират понятията за нещо като причина в отношение към нещо друго като последица). Какво е този трети термин, към който свободата ни отпраща и за който имаме *a priori* една идея, тук още не може веднага да се посочи и да се направи понятна дедукцията на понятието за свобода от чистия практически разум, заедно с нея и възможността на един категоричен императив; за това е необходима още известна подготовка.

*Свободата трябва да се предпостави като свойство на волята на всички разумни същества*

Не е достатъчно да приписваме свобода на волята си независимо на какво основание, ако нямаме достатъчно основание да придаваме същата тази свобода и на всички разумни същества. Защото, тъй като нравствеността служи като закон за нас само доколкото сме разумни същества, то тя трябва да важи и за всички разумни същества и тъй като тя трябва да бъде изведена само от свойството на свободата, то свободата трябва също да бъде доказана като свойство на волята на всички разумни същества и не е достатъчно тя да се изложи въз основа на известни мними опити за човешката природа (което впрочем е абсолютно невъзможно и[[79]](#footnote-79) може да се изложи само *a priori*), а трябва да се докаже като изобщо принадлежаща[[80]](#footnote-80) към дейността на разумни и надарени с воля същества. И така аз казвам: всяко същество, което не може да постъпва другояче освен под идеята за свободата, е тъкмо затова действително свободно в практическо отношение, т. е. всички закони, които са неразривно свързани със свободата, важат за него също така, като че волята му би била обявена свободна също сама по себе си и на основания, валидни и в теоретическата философия[[81]](#footnote-81). Аз твърдя, че трябва необходимо да придадем на всяко разумно същество, което има воля, също и идеята за свободата, единствено според която то да постъпва. Защото в такова същество ние си мислим разум, който е практически, т. е. има каузалност с оглед на обектите си. А е невъзможно да си мислим разум, който по отношение на съжденията си да приема със собственото си съзнание ръководство отдругаде, защото тогава субектът би приписвал определянето на способността си за съждение не на разума си, а на някой подтик. Той трябва да вижда в самия себе си създател на своите принципи независимо от чужди влияния, следователно трябва като практически разум или като воля на едно разумно същество да бъде смятан от самия себе си за свободен; т. е. волята на това същество може да бъде собствена воля само под идеята за свободата и трябва следователно от практическо гледище да се придаде на всички разумни същества.

*За интереса, който е присъщ на идеите за нравствеността*

Ние възвърнахме накрай определеното понятие за нравствеността до идеята за свободата; тази обаче не можахме да докажем като нещо действително дори в нас самите и в човешката природа; ние видяхме само, че трябва да я предпоставим, ако искаме да си мислим едно същество като разумно и надарено със съзнание за каузалността си с оглед на постъпките, т. е. надарено с воля, и така ние намираме, че на тъкмо същото основание трябва да придадем това свойство да се определя към постъпки според идеята за свободата си на всяко същество, което е надарено с разум и воля.

От предпоставката на тези идеи[[82]](#footnote-82) произлезе обаче и съзнанието за един закон да се постъпва: че субективните основни положения на постъпките, т. е. максимите, винаги трябва да се вземат така, че да важат и обективно, т. е. всеобщо като основни положения, следователно да могат да служат за собственото ни всеобщо законодателство. Но защо съм длъжен да се подчинявам на този принцип, и то като разумно същество изобщо, следователно поради това и всички други надарени с разум същества? Съгласен съм, че към това подчинение не ме тласка никой интерес, защото това не би дало един категоричен императив; но все пак трябва необходимо да имам интерес към него и да разбирам как то става; защото това „длъжен съм“ е собствено „искам“, което важи за всяко разумно същество при условието, че разумът при него би бил без препятствия практически; за същества, които като нас се афицират още и от сетивност като мотиви от друг вид, при които не винаги става онова, което разумът сам за себе би извършил, онази необходимост на постъпката се нарича само дълг и субективната необходимост се различава от обективната.

Изглежда следователно, като че собствено само предпоставихме в идеята за свободата моралния закон, именно самия принцип на автономията на волята, и не бихме могли да докажем неговата реалност и обективна необходимост за себе си; ако би било така, тогава без съмнение щяхме да спечелим все още нещо много значително с това, че поне щяхме да определим истинския принцип по-точно, отколкото иначе е направено, но с оглед на важимостта му и на практическата необходимост да му се подчиняваме нямаше с нищо да сме напреднали; защото не бихме могли да дадем задоволителен отговор на онзи, който би ни попитал защо всеобщозадължителността на максимата ни като закон трябва да бъде ограничителното условие на постъпките ни и на какво основаваме стойността, която придаваме на този начин на постъпване, която трябва да е толкова голяма, че изобщо не може да има по-висок интерес, и как става, че човекът само така вярва, че чувства личната си стойност, в сравнение с която трябва да се смята нищожна стойността на някое приятно или неприятно състояние.

Наистина ние намираме, че можем да проявим интерес към някое лично качество, което не носи със себе си никакъв интерес към състоянието, стига само това качество да ни прави способни да изпитаме състоянието в случай, когато разумът би направил то да бъде отредено, т. е. че простата достойност да бъдем щастливи и без подбудителното основание да изпитаме това щастие може сама за себе си да породи интерес; но това съждение в действителност е само последицата от вече предпоставената важност на моралните закони (ако се отделим чрез идеята за свободата от всеки емпиричен интерес); но по този начин още не можем да разберем, че сме длъжни да се отделим от този емпиричен интерес, т. е. че сме длъжни да разглеждаме себе си като свободни в постъпките и така все пак да се смятаме подчинени на известни закони, за да намерим само в наше лице една стойност, която може да ни обезщети за цялата загуба на това, което придава стойност на състоянието ни, и как това е възможно, следователно въз основа на какво моралният закон задължава.

Тук се явява, трябва свободно да признаем, един вид кръг, от който, както изглежда, не може да се излезе. Ние приемаме, че сме свободни в реда на действащите причини, за да се мислим подчинени на нравствени закони в реда на целите, и след това се мислим подчинени на тези закони, понеже сме си придали свободата на волята; защото свобода и собствено законодателство на волята са и двете автономия, следователно заменими понятия, едното от които обаче тъкмо поради това не може да се употребява, за да изяснява другото и да му дава основание, а най-многото само за да се доведат до едно единствено понятие представи за един и същ предмет, които изглеждат от логическо гледище различни (както различни дроби с една и съща стойност се привеждат в най-съкратения им вид).

Остава ни обаче още един изход, именно да изследваме: дали, когато мислим себе си чрез свобода като *a priori* действащи причини, не заставаме на друго становище от това, когато си представяме сами себе си според постъпките ни като последици, които виждаме пред очите си.

Има една забележка, за която не се изисква никакво тънко размишление, а за която може да се приеме, че и най-обикновеният разсъдък може да я направи, макар и по свой начин, чрез едно неясно разграничение на способността за съждение, което той нарича чувство: тя е, че всички представи, които получаваме без свободен избор от наша страна (както тези на сетивата), ни дават да познаем нещата само така, както те ни афицират, при което за нас остава неизвестно какви са те сами по себе си, следователно, че що се отнася до този вид представи, ние чрез тях дори и при най -напрегнато внимание и яснота, които разсъдъкът може някога да прибави, все пак можем да стигнем само до познанието на явленията, никога на нещата сами по себе си. Щом като веднъж се направи това разграничение (във всеки случай само чрез забелязаната разлика между представите, които ни се дават отдругаде и при които сме пасивни, и тези, които произвеждаме единствено от самите нас и при които проявяваме дейността си), от само себе си следва, че трябва да допуснем и приемем зад явленията все пак още нещо друго, което не е явление, именно нещата сами по себе си, при все че веднага от само себе си трябва скромно да се откажем да можем да се приближим до тях и да можем някога да узнаем какво са те сами по себе си, тъй като те никога не могат да ни станат познати, а винаги само така, както ни афицират. Това трябва да даде едно макар и сурово разграничение на сетивния свят от интелигибления свят, първият от които според различието в сетивността може да бъде и много различен в различните зрители на света, докато вторият, който лежи в основата на първия, остава винаги един и същ. Дори самия себе си, и то според познанието, което човек има за себе си чрез вътрешно усещане, той не бива да дръзва да познава такъв, какъвто е сам по себе си. Защото, тъй като той все пак, така да се каже, не създава себе си и получава понятието си не *a priori*, а емпирично, то естествено е, че той може да получава сведения също и за себе си от вътрешното сетиво и следователно само от явленията на природата си и от начина, по който съзнанието му бива афицирано; но той трябва все пак по необходимост да приеме извън това естество на собствения си субект, съставено само от явления, още нещо друго, което лежи в основата му, именно своето Аз, така както може да е устроено само по себе си и значи от гледна точка на простото възприятие и на възприемчивостта на усещанията трябва да се причисли към сетивния свят, но с оглед на това, което може да е в него чиста дейност (на това, което съвсем не стига до съзнанието чрез афициране на сетивата, а непосредствено) към интелигибления свят, който той все пак не познава повече.

Такъв извод може да направи мислещият човек от всички неща, които може да му се представят; вероятно той може да се срещне и в най-обикновения разсъдък, който, както е известно, е твърде склонен да очаква зад предметите на сетивата все още нещо невидимо, дейно само за себе си, но отново го проваля с това, че скоро пак си представя това невидимо като нещо сетивно, т. е. иска да го направи предмет на нагледа и така не става с нищо по-умен.

Човекът действително намира у себе си една способност, чрез която се отличава от всички други неща, дори от себе си, доколкото бива афициран от предмети, и това е разумът. Този като чиста самодейност е възвисен дори над разсъдъка в това, че макар разсъдъкът и да е също самодейност и да не съдържа както сетивото само представи, които произлизат само когато сме афицирани от неща (следователно когато сме пасивни), той все пак не може да произведе с дейността си никакви други понятия освен тези, които служат само за това да подведат сетивните представи под правила и така да ги свържат в едно съзнание, без която употреба на сетивността той не би могъл да мисли съвсем нищо; разумът, напротив, под името на идеите показва такава чиста спонтанност, че чрез нея той се издига далеч над всичко, което сетивността може да му[[83]](#footnote-83) достави, и показва най-благородното си занимание в това да разграничи един от друг сетивния свят и интелигибления свят, а с това да начертае на самия разсъдък пределите му.

Ето защо едно разумно същество като интелигенция (значи не с оглед на по-низшите си способности) трябва да смята себе си принадлежащо не към сетивния, а към интелигибления свят; значи то разполага с две становища, от които може да разглежда себе си и да познава законите на употребата на способностите си, следователно на всички свои постъпки: първо, доколкото принадлежи към сетивния свят, подчинен на природни закони (хетерономия), второ, като принадлежащ към интелигибления свят, подчинен на закони, които, независими от природата, не са емпирични, а са основани само на разума.

Като разумно същество, следователно като принадлежащо към интелигибления свят, човек не може да мисли каузалността на собствената си воля никога другояче освен под идеята за свободата; защото независимост от определящите причини на сетивния свят (каквато разумът винаги трябва да придава на самия себе си) е свобода. С идеята за свободата пък е неразривно свързано понятието за автономия, а с него всеобщият принцип на нравствеността, който в идеята лежи в основата на всички постъпки на разумни същества също така, както природният закон[[84]](#footnote-84) лежи в основата на всички явления.

Сега е отстранено подозрението, което събудихме по-горе, че съществувал таен порочен кръг в извода ни от свободата към автономията и от тази към нравствения закон, че ние именно сме поставили може би в основата идеята за свободата само заради нравствения закон, за да изведем след това този закон отново от свободата, следователно, че не бихме могли да дадем никакво основание за него, а бихме го приели[[85]](#footnote-85) само като изпросен принцип, който благонамерени души охотно ще ни признаят, който обаче ние никога не бихме могли да поставим като доказуемо положение. Защото сега виждаме, че когато се мислим като свободни, ние се пренасяме в интелигибления свят като негови членове и познаваме автономията на волята заедно със следствието ѝ, моралността; когато се мислим обаче като длъжни, разглеждаме себе си като принадлежащи към сетивния свят и все пак едновременно към интелигибления свят.

*Как е възможен категоричен императив?*

Разумното същество се причислява като интелигенция към интелигибления свят и само като действаща причина, която принадлежи към този свят, нарича каузалността си воля. От друга страна, то съзнава себе си все пак и като част от сетивния свят, в който постъпките му се срещат само като явления на онази каузалност, тяхната възможност обаче не може да се разбере въз основа на тази каузалност, която не познаваме, а вместо нея онези постъпки като принадлежащи към сетивния свят трябва да се разберат като определени от други явления, а именно от желания и склонности. Всички мои постъпки значи като на член само от интелигибления свят биха били напълно съобразни с принципа на автономията на чистата воля; като на част само от сетивния свят те би трябвало да бъдат взети изцяло като съобразни с природния закон на желанията и склонностите, следователно с хетерономията на природата. (Първите биха почивали върху върховния принцип на нравствеността, вторите на щастието.) Тъй като обаче интелигибленият свят съдържа основанието на сетивния свят, следователно и на законите му, значи с оглед на волята ми (която принадлежи изцяло към интелигибления свят) е непосредствено законодателстващ и значи трябва също и да се мисли като такъв, то аз като интелигенция, при все че, от друга страна, съм същество, принадлежащо към сетивния свят, все пак ще позная себе си като подчинен на закона на интелигибления свят, т. е. на разума, който в идеята за свободата съдържа този закон, и значи като подчинен на автономията на волята, следователно ще трябва да смятам законите на интелигибления свят като императив за мен и постъпките, съобразни с този принцип, като длъжности.

И така категорични императиви са възможни чрез това, че идеята за свободата ме прави член на един интелигиблен свят; поради това, ако бих бил само такъв, всичките ми постъпки по всяко време биха били съобразни с автономията на волята, тъй като обаче същевременно се възприемам нагледно като член на сетивния свят, те са длъжни да бъдат съобразни с нея; това категорично: са длъжни, представлява априорно синтетично положение чрез това, че към афицираната ми от сетивни желания воля се прибавя още идеята за същата тази, но чиста, принадлежаща към разсъдъчния свят, сама за себе си практическа воля, която според разума съдържа върховното условие на първата; приблизително така, както към нагледите на сетивния свят се прибавят понятия на разсъдъка, които сами за себе си не означават нищо освен форма на закон изобщо и така правят възможни априорни синтетични положения, върху които почива всяко познание на природата.

Практическата употреба на обикновения човешки разум потвърждава правилността на тази дедукция. Няма човек, дори най-лошият злосторник, стига само да е свикнал в други случаи да си служи с разум, който, когато му се посочат примери на честност в намеренията, на постоянство в следването на добри максими, на съчувствие и на всеобщо доброжелателство (и при това свързани с голямо пожертване на изгоди и удобство), да не поиска и той също да може да бъде такъв. Той обаче не може да осъществи това в себе си само поради склонностите и подтиците си, при което все пак му се иска едновременно да бъде свободен от такива досадни на самия него склонности. С това той доказва значи, че се пренася мисловно с една воля, която е свободна от подтици на сетивността, в един съвсем друг ред на нещата от този на своите желания в полето на сетивността, тъй като от онова, което му се иска, той може да очаква не задоволяване на желанията, следователно не едно задоволително състояние за някое от действителните си или други мислими склонности (защото с това би загубила превъзходството си дори идеята, която го кара да му се иска), а само една по-голяма вътрешна стойност на личността си. Но той вярва, че е тази по-добра личност, когато застава на становището на член на интелигибления свят, към което неволно го принуждава идеята за свободата, т. е. за независимостта[[86]](#footnote-86) от определящи причини на сетивния свят, и където той има съзнанието за една добра воля, която съставя според собственото му признание закона за неговата зла воля като член на сетивния свят; закон, чиято важност той познава, като го престъпва. Моралното: длъжен си, е значи едно собствено необходимо искане на човека като член на един интелигиблен свят, и то се мисли от него като дълг само дотолкова, доколкото той разглежда себе си едновременно като член на сетивния свят.

*За крайната граница на всяка практическа философия*

Всички хора се мислят свободни по отношение на волята. Оттук идват всички съждения върху постъпки като такива, които са били длъжни да станат, въпреки че не са станали. При все това тази свобода не е опитно понятие и не може и да бъде такова, понеже то винаги остава, при все че опитът показва противното на онези изисквания, които при предпоставката на свободата биват представяни като необходими. От друга страна, е също така необходимо, щото всичко, което става, да бъде неминуемо определено според природни закони и тази природна необходимост също не е опитно понятие именно затова, защото то съдържа в себе си понятието за необходимост, следователно за едно априорно познание. Но това понятие за една природа се потвърждава от опита и трябва дори неизбежно да се предпостави, ако трябва да бъде възможен опит, т. е. познание на предметите на сетивата, свързано според всеобщи закони. Поради това свобода е само идея на разума, обективната реалност на която е съмнителна сама по себе си, природа обаче е понятие на разсъдъка, което доказва и трябва необходимо да докаже реалността си чрез примери от опита.

При все че оттук произлиза една диалектика на разума, тъй като с оглед на волята приписваната ѝ свобода изглежда да стои в противоречие с природната необходимост, и при това разделяне на пътищата разумът от спекулативно гледище намира пътя на природната необходимост много по-изравнен и по-достъпен от този на свободата: то все пак от практическо гледище пътеката на свободата е единствената, по която е възможно да си служим с разума си при нашите постъпки и въздържане от постъпки; поради това ще бъде еднакво невъзможно за най-тънката философия, както и за най-обикновения човешки разум с умувания да отстранят свободата. Разумът[[87]](#footnote-87) трябва значи да предпостави, че няма истинско противоречие между свобода и природна необходимост при едни и същи човешки постъпки; защото той не може да се откаже нито от понятието за природата, нито от това за свободата.

Все пак това привидно противоречие трябва най-малкото да бъде унищожено по убедителен начин, пък макар и никога да не би могло да се разбере как е възможна свобода. Защото, ако дори мисълта за свободата противоречи сама на себе си или на природата, която е също така необходима, то тя би трябвало[[88]](#footnote-88) решително да се изостави в полза на природната необходимост.

Невъзможно е обаче да избегнем това противоречие, ако субектът, който вярва, че е свободен, би мислил себе си в същия смисъл или в съвсем същото отношение както когато се нарича свободен, така и когато приема себе си с оглед на същата постъпка, подчинен на природния закон. Поради това е неотменна задача на спекулативната философия най-малкото да посочи, че заблудата ѝ относно противоречието почива на това, че мислим човека в един смисъл и отношение, когато го наричаме свободен, и в други, когато го смятаме като част от природата, подчинен на законите ѝ, и че и двете положения не само могат твърде добре да стоят заедно, а и трябва да се мислят като необходимо обединени в един и същ субект, защото иначе не би могло да се даде основание, защо бихме били длъжни да досаждаме на разума с една идея, която, макар и да може да се обедини без противоречие с една друга достатъчно изпитана идея, все пак ни забърква в една работа, чрез която разумът бива поставен твърде на тясно в теоретическата си употреба. Това обаче е дълг само на спекулативната философия, за да проправи свободен път за практическата. Значи не е предоставено на усмотрението на философа дали да поиска да отстрани привидното противоречие, или да го остави непобутнато; защото в последния случай теорията по този въпрос би била един *bonum vacans*,[[89]](#footnote-89) който фаталистът с основание може да обсеби и да изгони всякакъв морал от въображаемата му собственост, притежавана без законно основание.

Но тук не може да се каже, че започва границата на практическата философия. Защото уреждането на спора съвсем не се пада на нея, по-скоро тя изисква само от спекулативния разум да сложи край на разединението, в което сам се забърква в теоретически въпроси, за да има практическият разум спокойствие и сигурност от външни нападки, които биха могли да му оспорват почвата, върху която иска да се установи.

Правната претенция обаче за свобода на волята дори на обикновения човешки разум се основава върху съзнанието и върху признатата предпоставка за независимостта на разума от само субективно определящи[[90]](#footnote-90) причини, които в съвкупност съставят това, което принадлежи само към усещането, следователно попада под всеобщото наименование на сетивността. Човекът, който по този начин разглежда себе си като интелигенция, се поставя така в един друг ред на нещата и в едно отношение към определящи причини от съвсем друг вид, когато се мисли като интелигенция надарен с воля, следователно с каузалност, отколкото когато се възприема като феномен в сетивния свят (какъвто феномен той е и в действителност) и подчинява каузалността си на външно определяне според природни закони. Сега той скоро забелязва, че и двете могат, дори трябва да стават едновременно. Защото не се съдържа и най-малко противоречие в това, че нещо в явлението (като[[91]](#footnote-91) принадлежащо към сетивния свят) е подчинено на известни закони, от които[[92]](#footnote-92) същото това нещо като нещо или същност сама по себе си е независимо; това обаче, че човек самият трябва да представя и мисли себе си по този двояк начин, почива, що се отнася до първото, върху съзнанието за самия себе си като предмет, афициран от сетива, що се отнася до второто, върху съзнанието за самия себе си като интелигенция, т. е. като независим от сетивни впечатления в употребата на разума (следователно като принадлежащ към интелигибления свят).

Оттук произлиза, че човекът си присвоява една воля, която не оставя да бъде задоволено нищо, което принадлежи само към желанията и склонностите му, а, напротив, мисли като възможни чрез себе си, дори като необходими, постъпки, които могат да стават само с пренебрегване на всички желания и сетивни подбуди. Каузалността на тези постъпки лежи в него като интелигенция и в законите на действията и постъпките според принципи на един интелигиблен свят, за който той не знае нищо повече, освен че там единствено разумът, и то чистият разум, независим от сетивност, дава закона; също така, тъй като той тъкмо там само като интелигенция е истинското Аз (като човек, напротив, само явление на самия себе си), онези закони го засягат непосредствено и категорично, така че онова, към което го подбуждат склонности и подтици (следователно цялата природа на сетивния свят), не може[[93]](#footnote-93) да навреди на законите на волята му като интелигенция, дори че той не отговаря за първите и не ги приписва на истинското си Аз, т. е. на волята си, но си приписва снизхождението, което би желал да има към тях, когато би им признал влияние върху максимите си в ущърб на рационалните закони на волята.

С това, че практическият разум се мисли вътре в един интелигиблен свят, той съвсем не престъпва своите граници, но той прави това, когато би искал да се представи нагледно в него, да усети себе си в него. Онова е само отрицателна мисъл с оглед на сетивния свят, който не дава на разума никакви закони при определянето на волята, и е положителна само в тази единствена точка, че онази свобода като отрицателно определение е свързана същевременно с една (положителна) способност и дори с една каузалност на разума, която наричаме воля да постъпваме така, че принципът на постъпките да е съобразен със същественото свойство на една рационална причина, т. е. с условието на всеобщовалидността на максимата като закон. Ако практическият разум обаче би извлякъл от интелигибления свят още и един обект на волята, т. е. една подбудителна причина, то той би преминал границите си и би дръзнал да познае нещо, за което не знае нищо. Понятието за интелигиблен свят е значи само едно становище, което разумът се вижда принуден да заеме извън явленията, за да мисли самия себе си като практически; нещо, което не би било възможно, ако влияния на сетивността биха били определящи за човека, което обаче все пак е необходимо, доколкото не трябва да му се отказва съзнанието за самия него като интелигенция, следователно като рационална и дейна чрез разум, т. е. свободно действаща причина. Тази мисъл без съмнение привнася идеята за един друг ред и друго законодателство от тези на природния механизъм, който засяга сетивния свят, и прави необходимо понятието за един интелигиблен свят (т. е. целостта от разумни същества като неща сами по себе си), но без ни най-малката претенция да мисли тук другояче освен само според формалното условие за този свят, т. е. според всеобщността на максимата на волята като закон, следователно съобразно с автономията на волята, която автономия единствено може да съществува заедно със свободата на волята; докато, напротив, всички закони, които са определени спрямо един обект, представляват една хетерономия, която може да се срещне само при природни закони и може да засяга само сетивния свят.

Но тогава разумът би преминал всичките си граници, ако би се осмелил да обяснява как чистият разум можел да бъде практически, което би било напълно еднакво с това, ако би си поставил за задача да обяснява как е възможна свобода.

Защото ние не можем да обясним нищо освен това, което можем да възвърнем към закони, чийто предмет може да бъде даден в някой възможен опит. Свободата обаче е само идея, чиято обективна реалност по никой начин не може да бъде изложена според природни закони, следователно не и в някой възможен опит, която значи поради това, че под нея самата никога не може да се постави по някаква аналогия един пример, никога не може да бъде обхваната в понятия или дори само разбрана. Тя важи само като необходима предпоставка на разума в едно същество, което вярва, че съзнава една воля, т. е. още една способност, различна от простата способност за желания (именно да се определя към постъпки като интелигенция, следователно според закони на разума, независимо от природни инстинкти). Но където престава определянето според природни закони, там спира и всяко обяснение и не остава нищо друго освен отбрана, т. е. отблъскване на възраженията на онези, които претендират, че са вникнали по-дълбоко в същността на нещата и поради това дръзко обявяват свободата за невъзможна. На тях може само да се посочи, че откритото от тях мнимо противоречие тук не лежи никъде другаде освен в това, че тъй като те, за да направят природния закон да важи с оглед на човешките постъпки, трябваше необходимо да разглеждат човека като явление и тъй като от тях се изисква да го мислят като интелигенция също и като нещо само по себе си, продължават да го разглеждат винаги и тук все още като явление; в какъвто случай без съмнение тогава отделянето на каузалността на човека (т. е. на волята му) от всички природни закони на сетивния свят в един и същ субект би било едно противоречие, което обаче отпада, ако те биха поискали да си помислят и, както е редно, да признаят, че зад явленията все пак трябва да лежат в основата нещата сами по себе си (макар и скрито) и че не може да се изисква от техните закони на действие да бъдат еднакви с онези, под които стоят явленията им.

Субективната невъзможност да се обясни свободата на волята е еднаква с невъзможността да се открие и направи понятен един интерес[[94]](#footnote-94), който човек може да прояви към морални закони; и все пак той действително проявява интерес към тях и основата на този интерес ние наричаме морално чувство, което погрешно е било обявено от някои за ръководна мярка на нравствената ни преценка, докато то по-скоро трябва да се разглежда като субективното действие, което законът упражнява върху волята, за което само разумът дава обективните основания.

За да искаме това, което единствено разумът предписва на сетивно афицираното разумно същество като задължение, е нужна без съмнение една способност на разума да буди чувство на удоволствие или на задоволство от изпълнението на дълга, следователно една каузалност на разума да определя сетивността според своите принципи. Но абсолютно невъзможно е да се разбере, т. е. да се направи *a priori* понятно как една чиста мисъл, която самата не съдържа в себе си нищо сетивно, произвежда усещане на удоволствие или неудоволствие; защото това е особен вид каузалност, за която, както за всяка каузалност, не можем да определим *a priori* съвсем нищо, а трябва да питаме само опита за нея. Но тъй като опитът не може да даде никое отношение на причината към последицата освен между два предмета на опита, тук обаче чистият разум само чрез идеи (които не дават никакъв предмет за опит) трябва да бъде причината за една последица, която без съмнение лежи в опита, то за нас хората е напълно невъзможно да обясним как и защо ни интересува всеобщността на максимата като закон, следователно нравствеността. Достоверно е само, че законът важи за нас не затова, защото имаме интерес към него (тъй като това е хетерономия и зависимост на практическия разум от сетивност, именно от едно лежащо в основата чувство, при което той не би могъл никога да бъде нравствено законодателстващ), а че имаме интерес към него, защото важи за нас като хора, понеже е произлязъл от нашата воля като интелигенция, следователно от нашето собствено Аз; онова обаче, което принадлежи само към явлението, бива необходимо подчинявано от разума на естеството на нещото само по себе си.

На въпроса значи: как е възможен категоричен императив, може наистина да се отговори дотолкова, доколкото може да се посочи единствената предпоставка, при която той само е възможен, а именно идеята за свободата, също така доколкото може да се разбере необходимостта на тази предпоставка, което е достатъчно за практическата употреба на разума, т. е. за убеждението във валидността на този императив, следователно и на нравствения закон; но как самата тази предпоставка е възможна, не може никога да се разбере от никой човешки разум. При предпоставката на свободата на волята на една интелигенция обаче необходимо следствие е автономията на волята като формалното условие, единствено при което тя може да бъде определена. За едно разумно същество, което съзнава каузалността си чрез разум, следователно съзнава една воля (която се различава от желанията), е не само напълно възможно (както може да посочи спекулативната философия) да предпостави тази свобода на волята (без да изпада в противоречие с принципа на природната необходимост в свързването на явленията на сетивния свят), но е и необходимо да я постави без по-нататъшно условие практически, т. е. в идеята като условие под всички свои постъпки по желание. как обаче чистият разум може да бъде практически сам за себе си, без други мотиви, откъдето и да се вземат те, т. е. как само принципът на всеобщовалидността на всичките му максими като закони (който без съмнение би бил формата на един чист практически разум), без всяка материя (предмет) на волята, към която би могло предварително да се прояви някакъв интерес, сам за себе си може да даде един мотив и да събуди един интерес, който би се нарекъл чисто морален, или, с други думи: как чистият разум може да бъде практически, да обясни това е напълно неспособен целият човешки разум и всеки труд и усилие да се търси обяснение за него са напразни.

То е съвсем същото, както ако бих се опитал да открия как самата свобода е възможна като каузалност на една воля. Защото тогава напускам философското основание за обяснение, а нямам никакво друго. Наистина аз бих могъл сега да блуждая в интелигибления свят, който още ми остава, в света на интелигенциите; но при все че имам идея за него, която има своето добро основание, все пак нямам и най-малкото знание за него и не мога също да стигна никога до това знание въпреки всички усилия на моята естествена способност на разума. Той означава само нещо такова, което остава, след като съм изключил от определящите основания на волята си всичко, което принадлежи към сетивния свят, само за да стесня принципа на подбудителните причини от полето на сетивността с това, че поставя граници на това поле, и покажа, че то не обхваща в себе си абсолютно всичко и че извън него има нещо в повече; това в повече обаче аз не познавам по-нататък. От чистия разум, който мисли този идеал, след като се отдели цялата материя, т. е. познанието на обектите, не ми остава нищо друго освен формата, именно да мисля практическия закон на всеобщовалидността на максимите и съобразно с него да мисля разума в отношение към един чист интелигиблен свят като възможна действаща причина, т. е. като определяща волята причина; мотивът трябва тук напълно да липсва, освен ако тази идея за един интелигиблен свят би трябвало самата да бъде мотивът или онова, към което разумът би проявил първоначално интерес; но да направим понятно това е тъкмо задачата, която ние не можем да решим.

Тук е най-горната граница на всяко морално изследване, но да се определи тази граница е вече и затова от голяма важност, за да не търси разумът, от една страна, в сетивния свят по един вреден за нравите начин върховната подбудителна причина и един понятен, но емпиричен интерес, от друга страна, обаче и за да не маха безсилно криле, без да може да се мръдне от мястото си, в празното за него пространство на трансцендентни понятия под името интелигиблен свят, и да се губи в химери. Впрочем идеята за един чист интелигиблен свят като съвкупност от всички интелигенции, към който ние самите принадлежим като разумни същества (при все че, от друга страна, сме същевременно членове на сетивния свят), остава винаги полезна и позволена идея с оглед на една разумна вяра, при все че всяко знание свършва на границата му, за да събуди в нас чрез великолепния идеал за едно всеобщо царство на целите сами по себе си (на разумни същества), към което[[95]](#footnote-95) ние можем да принадлежим като членове само тогава, когато грижливо постъпваме според максими на свободата, като че са закони на природата, жив интерес към моралния закон.

*Заключителна бележка*

Спекулативната употреба на разума с оглед на природата води до абсолютната необходимост на някоя върховна причина на света; практическата употреба на разума с оглед на свободата води също до една абсолютна необходимост, но само на законите на постъпките на едно разумно същество като такова. Съществен принцип на всяка употреба на разума ни е да доведе познанието на разума до съзнанието за необходимостта му (защото без нея то не би било познание на разума). Но е също така и съществено ограничение на същия разум, че той не може да разбере нито необходимостта на това, което е или което става, нито на това, което е длъжно да стане, ако не се постави в основата едно условие, при което то е или става, или е длъжно да стане. По този начин обаче чрез постоянното търсене на условието се отмества все по-далеч и по-далеч задоволяването на разума. Поради това той неуморно търси безусловно необходимото и се вижда принуден да го приеме, без да има някакво средство да си го направи понятно: достатъчно щастлив, ако само може да открие понятието, което се съгласува с тази предпоставка. Следователно не е укор срещу нашата дедукция на върховния принцип на моралността, а упрек, който би трябвало да се направи на човешкия разум изобщо, че той не може да направи понятен един безусловен практически закон (какъвто трябва да бъде категоричният императив) в неговата абсолютна необходимост; защото не можем да се сърдим на разума, че той не иска да направи това чрез едно условие, именно посредством някой поставен в основата интерес, тъй като тогава той не би бил морален, т. е. върховен закон на свободата. И така ние наистина не разбираме практическата безусловна необходимост на моралния императив, но ние все пак разбираме неговата непонятност; това е всичко, което справедливо може да се изисква от една философия, която в принципите се стреми да стигне до границата на човешкия разум.

1. Първо издание: „оценката“. [↑](#footnote-ref-1)
2. Във всички посочени от нас в предговора преводи стои: „за нея“ (целта); според нас: „за него“ (съществото). [↑](#footnote-ref-2)
3. Първо издание: „на целта“. [↑](#footnote-ref-3)
4. Първо издание: „би бил“. [↑](#footnote-ref-4)
5. Adickes: „той“ (обектът). [↑](#footnote-ref-5)
6. Първо издание: „последица на моята воля“. [↑](#footnote-ref-6)
7. 7 Максима е субективният принцип на искането; обективният принцип (т. е. онзи, който би служил на всички разумни същества също и субективно като практически принцип, ако разумът би имал пълна власт над способността за желание) е практическият закон (б. а.). [↑](#footnote-ref-7)
8. 8 Би могло да бъда упрекнат, че зад думата уважение търся като че само убежище в едно тъмно чувство, вместо да се изкажа ясно по въпроса с едно понятие на разума. Само че, ако уважението и да е чувство, то все пак не е получено чрез влияние, а е самопроизведено чувство чрез едно понятие на разума и поради това специфично различно от всички чувства от първия вид, които могат да се сведат до склонност или страх. Това, което познавам непосредствено като закон за мен, познавам с уважение, което означава само съзнанието за подчинението на волята ми под един закон без посредничество на други влияния върху моето сетиво. Непосредственото определяне на волята от закона и съзнанието за това определяне се нарича уважение, така че това последното се разглежда не като причина на закона, а като последица от него върху субекта. Уважение е собствено представата за една стойност, която накърнява самолюбието ми. Следователно е нещо, което не се разглежда нито като предмет на склонността, нито на страха, при все че има нещо аналогично едновременно и с двете. Предметът на уважението е следователно само законът, и то онзи, който налагаме на нас самите и все пак като необходим сам по себе си. Тъй като е закон, ние сме подчинени на него, без да питаме самолюбието; като наложен на нас от самите нас той все пак е следствие на волята ни и с оглед на първото има аналогия със страха, с оглед на второто със склонността. Всяко уважение към едно лице е собствено само уважение към закона (на почтеността и т. н.), за което онова уважение ни дава пример. Понеже смятаме разгръщането на талантите си също като дълг, то при едно лице с таланти също си представяме, така да се каже, примера на един закон (да станем в това отношение с упражнение като това лице)\* и това съставлява нашето уважение. Всеки така наречен морален интерес се състои единствено в уважението към закона. (б. а.)

   \* Думите в скоби са прибавка на второто издание. [↑](#footnote-ref-8)
9. Първо издание: „но с това“. [↑](#footnote-ref-9)
10. Първо издание: „При все това“. [↑](#footnote-ref-10)
11. Първо издание: „е толкова съмнително, че“. [↑](#footnote-ref-11)
12. Първо издание: „че“. [↑](#footnote-ref-12)
13. „са споменавали“ липсва в първото издание. [↑](#footnote-ref-13)
14. Първо издание: „е“. [↑](#footnote-ref-14)
15. Първо издание: „под привидността“. [↑](#footnote-ref-15)
16. Kant: „трябваше“, поправил Vorländer. [↑](#footnote-ref-16)
17. Първо и второ издание : „бива“. [↑](#footnote-ref-17)
18. Първо издание: „истински“. [↑](#footnote-ref-18)
19. Първо издание: „истината“. [↑](#footnote-ref-19)
20. Първо издание: „помогнат, философи обаче прозират твърде добре заблудата, но срещат.“ [↑](#footnote-ref-20)
21. Ако желаем, можем да разграничим (така както бива разграничавана чистата математика от приложната, чистата логика от приложната) чистата философия на нравите (метафизика) от приложната (именно върху човешката природа). С това наименование също веднага ни се напомня, че нравствените принципи трябва не да бъдат основани върху особеностите на човешката природа, а да съществуват за себе си *a priori*; от тях обаче трябва да могат да бъдат изведени практически правила както за всяка разумна природа, така и за човешката. (б. а.) [↑](#footnote-ref-21)
22. Имам едно писмо от покойния превъзходен Sulzer, в което той ме пита: коя може да бъде причината, поради която ученията за добродетелта, колкото и да са убедителни за разума, все пак постигат толкова малко. Моят отговор закъсня поради приготовленията, за да е пълен. Но той не е друг, а че самите учители не са сложили на чисто своите понятия и в желанието си да направят това много добре, с това, че навсякъде търсят подбудителни причини за нравствено доброто, за да приготвят достатъчно силно лекарство, те го развалят. Защото най-обикновеното наблюдение показва, че когато една почтена постъпка се представя така, както е била извършена с непоколебим дух независимо от всяко намерение за някаква изгода в този или в друг свят, дори при най-силните изпитания на неволята или на съблазънта, тя оставя далеч зад себе си и затъмнява всяка подобна по. стъпка, която и най-малко е била афицирана от чужд мотив, възвисява душата и буди жела ние да можем да постъпваме също така. Дори деца от юношеска възраст изпитват това въздействие и на тях не би трябвало ни кога да се представят длъжности другояче. (б. а.) [↑](#footnote-ref-22)
23. Първо издание: „да забърка“. [↑](#footnote-ref-23)
24. Второ издание: „за да“. [↑](#footnote-ref-24)
25. Adickes „тези“. [↑](#footnote-ref-25)
26. Kant: “или”, поправили Arnoldt, Casstre. [↑](#footnote-ref-26)
27. Първо издание: „примери, които биха били адекватни на тях“. [↑](#footnote-ref-27)
28. Зависимостта на способността за желание от усещания се нарича склонност и тази доказва значи всеки път една потребност. Зависимостта на една случайно определяема воля\* обаче от принципи на разума се нарича интерес. Този се среща следователно само при една зависима воля, която не е от само себе си по всяко време съобразна с разума; при божествената воля не може да се мисли никакъв интерес. Но и човешката воля може да прояви интерес към нещо, без поради това да постъпва от интерес. Първият означава практическия интерес към постъпката, вторият патологическия интерес към предмета на постъпката. Първият показва само зависимост на волята от принципи на разума сами по себе си, вторият – от принципи на същия разум в услуга на склонността, тъй като разумът дава именно само практическото правило, как да се помогне на потребността на склонността. При първия случай ме интересува постъпката, при втория – предметът на постъпката (доколкото той ми е приятен). В първата секция видяхме, че при една постъпка от съзнание за дълг трябва да се обръща внимание не на интереса към предмета, а само към самата постъпка и нейния принцип в разума (закона).

    \* Първо издание: „Зависимост на волята“. [↑](#footnote-ref-28)
29. Първо издание: „с някакво намерение“. [↑](#footnote-ref-29)
30. Първо издание: „волята“. [↑](#footnote-ref-30)
31. Първо издание: „тя“. [↑](#footnote-ref-31)
32. „и а priori“ липсва в първото издание. [↑](#footnote-ref-32)
33. Думата „благоразумие“ се взема в двояк смисъл; веднъж може да носи името световно благоразумие, във втория смисъл частно благоразумие. Първото е умението на един човек да има влияние върху други, за да ги използва за намеренията си. Второто е разбирането да обедини всички тези намерения за своята собствена трайна изгода. Последното е собствено онова, до което се свежда дори стойността на първото, и който е благоразумен в първия вид, но не във втория, за него би могло да се каже по-добре: той е умен и хитър, в цялост обаче все пак неблагоразумен. [↑](#footnote-ref-33)
34. Първо издание: „природата му“. [↑](#footnote-ref-34)
35. Kant: „приятно“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-35)
36. Струва ми се, че истинското значение на думата прагматически може да бъде определено така. Защото прагматически се наричат санкциите, които произтичат собствено като необходими закони не от правото на държавите, а от предварителната грижа за всеобщото благополучие. Една история е съставена прагматически, когато прави хората благоразумни, т. е. поучава света как може да се погрижи за своята изгода по-добре или поне също така добре, както и предхождащият свят. (б. а.) [↑](#footnote-ref-36)
37. Така в изданието на академията; Vorländer оставя, както у Кant: „като на действаща“, като смята промяната ненужна, ако не неправилна. [↑](#footnote-ref-37)
38. Kant подразбира човек (вместо „то“, съществото). [↑](#footnote-ref-38)
39. „когато твърдим“ липсва във второто издание. [↑](#footnote-ref-39)
40. Първо издание: „Защото кой“. [↑](#footnote-ref-40)
41. Първо издание: „Обаче“. [↑](#footnote-ref-41)
42. Аз свързвам *a priori* делото с волята без предпоставката на условие от някаква склонност, следователно ги свързвам необходимо (при все че само обективно, т. е. под идеята за един разум, който би имал пълна власт над всички субективни подбудителни причини). Това е значи едно практическо положение, което извлича аналитически искането на една постъпка не от някое друго вече предпоставено искане (защото ние нямаме така съвършена воля), а го свързва непосредствено с понятието за волята на едно разумно същество като нещо, което не се съдържа в него. (б. а.) [↑](#footnote-ref-42)
43. Максима е субективният принцип да се постъпва и трябва да бъде различена от обективния принцип, именно от практическия закон. Онази съдържа практическото правило, което разумът определя съобразно с услови ята на субекта (по-често съобразно с неговото незнание или също с неговите склонности), и следователно е основното положение, според което субектът постъпва; законът обаче е обективният принцип, валиден за всяко разумно същество, и основното положение, според което това същество е длъжно да постъпва, т. е. императив. (б. а.) [↑](#footnote-ref-43)
44. Kant: „императива“, поправил Arnoldt. [↑](#footnote-ref-44)
45. Предложението на Adickes да се промени „чрез която“ в „за която“ трябва да се отхвърли, смята Vorl6nder, като сочи на Н. Cоhen, Кants Веgruendung der Ethik (1910). [↑](#footnote-ref-45)
46. Тук трябва да се отбележи, че напълно си запазвам свободата на разделението на длъжностите за една бъдеща Метафизика на нравите, това разделение тук стои следователно само за удобство (за да подредя примерите си). Впрочем под съвършен дълг тук разбирам онзи, който не позволява никакво изключение в полза на склонността, и тогава имам не само външни, а и вътрешни съвършени длъжности, което противоречи на възприетата в училищната употреба на думата, за което обаче не смятам да се оправдавам тук, тъй като за намерението ми е безразлично дали то ми се признава, или не. (б. а.) [↑](#footnote-ref-46)
47. Първо издание: „наистина“. [↑](#footnote-ref-47)
48. „и са дадени“ е прибавка на второто издание. [↑](#footnote-ref-48)
49. Kant: „отделение“ (Abteilung вместо Ableitung, същата грешка, явно от недоглеждане, също и в изданието на академията), поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-49)
50. Vorländer предлага евентуално „тя“. [↑](#footnote-ref-50)
51. Да се види добродетелта в истинския ѝ образ не е нищо друго, освен да се представи добродетелта, освободена от всякакъв примес на сетивното и всякаква фалшива украса, която ѝ придава наградата или самолюбието. Колко много тя тогава затъмнява всичко останало, което изглежда съблазнително за склонностите, всеки може лесно да схване посредством най-малкия опит на своя н напълно покварен за всяка абстракция разум. (б. а.) [↑](#footnote-ref-51)
52. В изданието на академията и на Fritzsch: „на потребността“, поправил Vorländer (срв. два реда преди). [↑](#footnote-ref-52)
53. Adickes предлага: „прави от представата“ или „който като представа съставлява“. [↑](#footnote-ref-53)
54. Това положение поставям тук като постулат. В последната секция ще се намерят основанията за него. (б. а.) [↑](#footnote-ref-54)
55. Във второто издание (по което са се ръководили всички досегашни): „не мога нищо“. Така според Vorländer. [↑](#footnote-ref-55)
56. Adickes: „следователно сам да не съдържа“. [↑](#footnote-ref-56)
57. Нека не се мисли, че тук може да послужи за ръководна нишка или принцип изтърканото quod tibi non vis fieri и т. н. (каквото не искаш да те сполети, това и т. н.). Защото, макар и с различни ограничения, то е само изведено от онзи принцип; то не може да бъде всеобщ закон, защото не съдържа основанието на длъжностите към самия себе си. нито основанието на длъжностите от любов към други (защото някой охотно ще се съгласи други да не са длъжни да му правят добро, стига само той да бъде освободен да не трябва да им прави благодеяния), нито накрай основанието на дължимите длъжности един спрямо друг; защото престъпникът би аргументирал на това основание срещу съдиите си, които го наказват, и т. н. (б. а.) [↑](#footnote-ref-57)
58. Първо издание: „все пак“. [↑](#footnote-ref-58)
59. Vorländer предлага евентуално: „който“. [↑](#footnote-ref-59)
60. Второ издание: „не може“. [↑](#footnote-ref-60)
61. Тук мога да бъда освободен да привеждам примери за изясняването на този принцип, защото тези, които по-рано изясниха категоричния императив и неговата формула, могат всичките да послужат тук за тази цел. (б. а.) [↑](#footnote-ref-61)
62. „всички“ е прибавка на второто издание. [↑](#footnote-ref-62)
63. Първо издание: „бива“. [↑](#footnote-ref-63)
64. Kant: „за нея“; поправил Vorländer (също Adickes). [↑](#footnote-ref-64)
65. Adickes: „тъй като“. Редица преводачи избягват да преведат думата. [↑](#footnote-ref-65)
66. Kant: „той“; поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-66)
67. Kant: „субективна“; поправил Vorländer [↑](#footnote-ref-67)
68. Kant: „максима“; поправил Arnoldt. [↑](#footnote-ref-68)
69. Теологията разглежда природата като царство на целите, моралът разглежда едно възможно царство на целите като царство на природата. Там царството на целите е теоретическа идея за обяснение на това, което е дадено. Тук то е практическа идея, за да се осъществи, и то тъкмо съобразно с тази идея, това, което не е дадено, но може да стане действително чрез нашето действие и въздържане от действие. (б. а.) [↑](#footnote-ref-69)
70. Vorländer предлага евентуално: „както там“. [↑](#footnote-ref-70)
71. Първо издание: „Принципът обаче“. [↑](#footnote-ref-71)
72. Първо издание: „Все пак“. [↑](#footnote-ref-72)
73. Vorländer подразбира „природата“; или иначе „това“. [↑](#footnote-ref-73)
74. Така у Kant, Menzer поправя: „чрез самото него“. [↑](#footnote-ref-74)
75. Vorländer предлага евентуално: „трябва“. [↑](#footnote-ref-75)
76. Adickes предлага: „отношението на съгласуването“. [↑](#footnote-ref-76)
77. Първо издание: „следователно, когато тя излиза извън себе си и…“ [↑](#footnote-ref-77)
78. Аз причислявам принципа на моралното чувство към този на щастието, тъй като всеки емпиричен интерес обещава да допринесе за благополучието чрез удоволствието, което нещо доставя, било че става непосредствено и без оглед на изгоди или с оглед на такива. Също така принципът на участието в щастието на други трябва да се причисли заедно с Hutcheson към същия приет от него морален усет. (б. а.) [↑](#footnote-ref-78)
79. Vorländer предлага тук заедно с Adickes: „и тя“ (свободата). [↑](#footnote-ref-79)
80. „принадлежаща“ е прибавка на Hartenstein: „необходима за“; според Arnoldt. [↑](#footnote-ref-80)
81. Аз тръгвам по този път да приема, че за нашето намерение е достатъчна само свободата, която разумни същества поставят в основата при постъпките си само в идеята, затова, за да не би трябвало да се обвързвам да доказвам свободата и в теоретическото ѝ значение. Защото дори тази работа и да остане неизвършена, все пак за едно същество, което не може да постъпва другояче освен според идеята за собствената си свобода, важат същите закони, които биха задължили едно същество, което би било действително свободно. Следователно можем да се освободим тук от товара, който тегне над теорията. (б. а.) [↑](#footnote-ref-81)
82. Vorländer подразбира: на нравствеността (вж. заглавието), или „на тази идея“ на свободата според Hartenstein. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vorländer отнася „му“ до разсъдъка (м. р.); изданието на академията го отнася до разума (ж. р.), като поправя местоимението според предложението на Adickes. [↑](#footnote-ref-83)
84. Lorenz: „както природни закони лежат“ (у Kant липсва определителният член пред думата Naturgesetz). [↑](#footnote-ref-84)
85. „бихме го приели“ е прибавено в съгласие с Hartenstein. [↑](#footnote-ref-85)
86. „т. е. за независимостта“ липсва в първото издание. [↑](#footnote-ref-86)
87. Kant: „този“ (разум и свобода са на немски от един род); Adickes предлага: „онзи“, т. е. разумът, както у нас. [↑](#footnote-ref-87)
88. Kant: „трябваше“, поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-88)
89. „безстопанствен имот“. [↑](#footnote-ref-89)
90. Kant: „определени“; поправил Hartenstein. [↑](#footnote-ref-90)
91. Kant: „което“, поправили Lorenz, Cassirer. [↑](#footnote-ref-91)
92. Vorl6nder: „което“, печатна грешка!? [↑](#footnote-ref-92)
93. Kant: „не могат“, поправил Adickes. [↑](#footnote-ref-93)
94. Интерес е това, чрез което разумът става практически, т. е. една определяща волята причина. Поради това се казва само за едно разумно същество, че проявява интерес към нещо, лишени от разум създания чувстват само сетивни подтици. Разумът проявява непосредствен интерес към постъпката само тогава, когато всеобщовалидността на максимата ѝ е достатъчно определящо основание за волята. Единствено такъв интерес е чист. Когато обаче тя може да определя волята само посредством друг обект на желанието или при предпоставката на особено чувство на субекта, тогава разумът проявява само посредствен интерес към постъпката и тъй като разумът сам за себе си без опит не може да открие нито обекти на волята, нито някое особено чувство, което да лежи в основата ѝ, то последният интерес би бил само емпиричен, а не чист интерес на разума. Логическият интерес на разума (да напредва в своите познания) никога не е непосредствен, а предпоставя цели за употребата си. (б. а.) [↑](#footnote-ref-94)
95. Kant: „които“, поправил Menzer. [↑](#footnote-ref-95)