ИММАНУИЛ КАНТ

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО • РАЗУМА

ЗВЕЗДНОЕ · НЕБО НАДО · МНОЙ И · МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН · ВО · МНЕ

ВЕЛИКИЕ ИДЕИ

Великие идеи

Иммануил Кант

Критика практического разума

«Эксмо»
1788

Кант И.

Критика практического разума / И. Кант — «Эксмо», 1788 — (Великие идеи)

«Критика практического разума» – главный этический трактат Иммануила Канта, развивающий идеи его «Критики чистого разума» и подробно исследующий понятие категорического императива – высшего принципа нравственности. По утверждению философа, человек может быть по-настоящему счастлив, только если осознает, что достоин счастья. А этого можно достичь, лишь выполняя долг, то есть следуя нравственному закону. По Канту, поступающий так человек, независимо от внешних обстоятельств, чувственных потребностей и других побуждений, становится по-настоящему свободным. Одним из ведущих переводчиков Канта на русский язык был поэт, литературовед и критик Николай Матвеевич Соколов (1860–1908). Переведя основные трактаты Канта, позже он представил российским читателям и другие его произведения. Переводы Соколова считаются точными и полными, они неоднократно переиздавались в советское время. Как и другие книги серии «Великие идеи», книга будет просто незаменима в библиотеке студентов гуманитарных специальностей, а также для желающих познакомиться с ключевыми произведениями и идеями мировой философии и культуры. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

© Кант И., 1788
© Эксмо, 1788

Содержание

Учитель нравственности 7
Об этой книге 8
Критика практического разума (1788) 9
Предисловие 9
Введение. Об идее критики практического разума 16
Часть первая. Учение чистого практического разума о началах 18
Книга первая. Аналитика чистого практического разума 18
Глава первая. Об основоположениях чистого практического разума 18
§ 1. Заявление 18
§ 2. Теорема I 19
§ 3. Теорема II 20
Конец ознакомительного фрагмента. 22

Иммануил Кант
Критика практического разума

Оригинал-макет подготовлен издательским центром «НОУФАН» nofunpublishing.com; valery@nofunpublishing.com +7 (903) 215-68-69

© ИП Сирота, текст, 2015

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2015

* * *

Иммануил Кант (1724-1804)

Учитель нравственности

Иммануил Кант – виднейший мыслитель, основатель классической немецкой философии. Уделял много внимания вопросам морали и свободы. Его воззрения повлияли на развитие философской мысли не только XVIII в., но и последующих столетий.

1724 – Иммануил Кант родился в прусском Кенигсберге, где и прожил всю свою жизнь. Сын простого ремесленника, благодаря выдающимся способностям он учился в престижной гимназии.

1740 – Поступил в Кенигсбергский университет, но не смог его закончить, т. к. после смерти отца работал домашним учителем, чтобы содержать семью.

1747–1755 – Разрабатывал космогоническую теорию о происхождении Солнечной системы из туманности.

1755 – Получил докторскую степень и начал преподавать в университете.

1770 – Получил должность профессора логики и метафизики Кенигсбергского университета. Этот год для Канта стал переломным: начался «критический» период в его творчестве.

1781 – Вышла в свет первая фундаментальная работа философа «Критика чистого разума», посвященная способности человеческого ума к познанию.

1788 – Опубликована «Критика практического разума», затрагивающая морально-этические проблемы.

1790 – Завершен труд «Критика способности суждения», в котором Кант рассуждает об эстетике.

1801 – Кант ушел из университета. Его здоровье было слабым, но благодаря собственной системе, включавшей строгий режим, он смог прожить долгую жизнь.

1804 – Иммануил Кант скончался и был похоронен в городском кафедральном соборе.

Об этой книге

Критика практического разума» – главный этический трактат Иммануила Канта, развивающий идеи его «Критики чистого разума» и подробно исследующий понятие категорического императива – высшего принципа нравственности. По утверждению философа, человек может быть по-настоящему счастлив, только если осознает, что достоин счастья. А этого можно достичь, лишь выполняя долг, то есть следуя нравственному закону. По Канту, поступающий так человек, независимо от внешних обстоятельств, чувственных потребностей и других побуждений, становится по-настоящему свободным.

Три исходных положения теории Канта: «должен – значит можешь», «должно существовать бессмертие души человека» и «Бог должен существовать». Человек имеет свободную независимую волю, при этом он сознательно следует добродетели. Награда ожидает его за пределами этого мира, а ее гарантом выступает Бог. Таким образом, Кант уравнял религию и мораль, так как их содержание и цели совпадают.

Одним из ведущих переводчиков Канта на русский язык был поэт, литературовед и критик Николай Матвеевич Соколов (1860–1908). Учением Иммануила Канта он заинтересовался, будучи еще студентом духовной академии, и тогда же начал переводить первый крупный труд философа – «Критику чистого разума». Переведя основные трактаты Канта, позже он представил российским читателям и другие его произведения. Переводы Соколова считаются точными и полными, они неоднократно переиздавались в советское время.

Критика практического разума (1788)

Предисловие

В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не *чистого* практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось бы, больше подходило первое заглавие ввиду параллелизма между практическим и спекулятивным разумом. Это исследование должно доказать только то, *что чистый практический разум существует,* и с этой целью оно критикует всю его *практическую способность.* Если это ему удастся, то нет надобности критиковать *саму чистую способность,* чтобы узнать, не *выходит* ли здесь разум с этой способностью как одной лишь претензией *за* свои границы (как это случается со спекулятивным разумом). В самом деле, если он как чистый разум действительно есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование против возможности для него быть таковым.

С допущением этой способности твердое основание приобретает и трансцендентальная *свобода,* и именно в том ее абсолютном значении, в каком нуждался спекулятивный разум при применении понятия причинности, чтобы спасаться от антиномии, в которую он неизбежно попадает, когда в ряду причинной связи хочет мыслить себе *безусловное;* но там он мог установить это понятие только как проблематическое, как не невозможное, не будучи в состоянии подтвердить объективную реальность его, и лишь с той целью, чтобы из-за мнимой невозможности того, что он должен признать по крайней мере мыслимым, не быть оспариваемым и не быть ввергнутым в бездну скептицизма.

Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим (т. е. неопровержимым. – Ред.) законом практического разума, составляет *ключевой, замковый камень* свода всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присоединяются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. *возможность* их *доказывается* тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой мы не постигаем, но *знаем* a priori, так как она есть условие[1] морального закона, который мы знаем. Идеи же о *Боге* и *бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем этих утверждать, что *познаем* и *усматриваем* возможность двух идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они есть условия применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей a priori (высшему благу). Следовательно, можно и должно *допустить* их возможность в этом практическом отношении, хотя мы и не можем теоретически познать и усмотреть ее. Для последнего требования в практическом отношении достаточно того, что они не заключают в себе внутренней невозможности (противоречия). Здесь есть одно (в сравнении со спекулятивным разумом только *субъективное)* основание убеждения, которое, впрочем, для столь же чистого, но прак-

[1] Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободу условием морального закона, а потом – в самом исследовании – утверждаю, что моральный закон есть условие, единственно при котором мы можем *осознать* свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, ratio essendi морального закона, а моральный закон есть ratio cognoscendi свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме *раньше,* то мы не считали бы себя вправе *допустить* нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если не было бы свободы, то *не было* бы в нас и морального закона.

тического разума *объективно* значимо и которое посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их, хотя этим разум в своем теоретическом познании еще не расширяется, а только дается возможность, которая прежде была *проблемой,* а здесь становится *утверждением,* и таким образом практическое применение разума связывается с элементами его теоретического применения. И эта потребность не есть какая-то гипотетическая потребность, проистекающая из *произвольного* намерения спекуляции, согласно которому необходимо нечто допустить, если *хотят* дойти до завершения применения разума в спекуляции; это *законная* потребность допустить что-то, без чего не может иметь место и то, что мы неукоснительно *должны* полагать для целей нашего поведения.

Конечно, нашему спекулятивному разуму было бы более угодно решать эти задачи самому не таким окольным путем и сохранить их как воззрения, необходимые для практического применения. Но с нашей способностью спекуляции дело обстоит не так уж хорошо. Те, кто хвастаются столь возвышенным познанием, должны не скрывать его, а представить для публичной проверки и высокой оценки. Они хотят *доказать* – прекрасно! Так пусть они докажут это, и тогда критика положит к ногам победителей все свое оружие. Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis[2]. – А так как они на самом деле не хотят [доказать это], по всей вероятности, потому, что не могут, то мы снова должны взяться за оружие, чтобы понятия о *Боге, свободе* и *бессмертии,* для которых спекуляция не находит достаточного доказательства их *возможности,* поискать в моральном применении разума и основать их на этом применении.

Только здесь и разгадывается загадка критики, как можно *отрицать* объективную *реальность* сверхчувственного *применения категорий* в спекуляции и тем не менее *признавать* за ними эту *реальность* по отношению к объектам чистого практического разума. Это неизбежно должно казаться *непоследовательным,* до тех пор пока такое практическое применение знают только по названию. Но как только на основании полного анализа последнего убеждаются, что мыслимая здесь реальность вовсе не сводится к теоретическому *определению категорий* и расширению познания до сверхчувственного, а этим только имеют в виду, что в практическом отношении им всегда присущ *какой-то объект,* так как они или a priori содержатся в необходимом определении воли, или неразрывно связаны с его предметом, – то эта непоследовательность исчезает, так как применение этих понятий не такое, в каком нуждается спекулятивный разум. Но здесь обнаруживается почти неожиданное и удовлетворяющее [нас] подтверждение *последовательного образа мыслей* спекулятивной критики; а именно, ввиду того, что она предметы опыта как таковые, в том числе и наш собственный субъект, признает только *явлениями* и тем не менее в основу их полагает вещи сами по себе, следовательно, внушает, чтобы не считали всё сверхчувственное вымыслом и понятие его – лишенным содержания, практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно *свободе,* реальность (хотя только как практическому понятию и только для практического понимания), следовательно, на деле подтверждает то, что там можно было только *мыслить.* И в то же время странное, хотя и бесспорное, положение спекулятивной критики, что даже *мыслящий субъект для себя самого во внутреннем созерцании есть только явление,* в критике практического разума находит свое столь полное подтверждение, что необходимо было бы додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения[3].

---

[2] «Что же вы стали? Нет, не хотят! А ведь счастье желанное он им дозволил» (лат.) – строка из Сатиры первой Квинта Горация Флакка (пер. М. Дмитриева). – *Прим. ред.*

[3] Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая – в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представить себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй – явлением, в первом случае в *чистом,* а во втором в *эмпирическом* сознании. Без этого противоречие разума с самим собой

«Если не было бы свободы, то не было бы в нас и морального закона»

Благодаря этому я понимаю, почему самые серьезные возражения против критики, которые мне до сих пор встречались, вертятся главным образом вокруг этих двух пунктов, а именно: *с одной стороны,* в теоретическом познании отрицаемая, а в практическом утверждаемая объективная реальность применяемых к ноуменам категорий, а с другой – парадоксальное требование считать себя как субъекта свободы ноуменом и вместе с тем – в своем собственном эмпирическом сознании – феноменом по отношению к природе. В самом деле, до тех пор, пока нет еще определенного понятия о нравственности и свободе, нельзя и угадать, что, с одной стороны, хотят полагать как ноумен в основу мнимого явления, а с другой – возможно ли вообще составить себе о нем понятие, если прежде все понятия чистого рассудка в теоретическом применении посвящались исключительно лишь явлениям. Только обстоятельная критика практического разума может устранить все эти превратные толкования и осветить ярким светом тот последовательный образ мышления, который и составляет ее величайшее преимущество.

Этого достаточно для оправдания того, почему в нашем сочинении понятия и основоположения чистого спекулятивного разума, которые уже были предметом особой критики, коегде еще раз подвергаются исследованию, что вообще не очень-то подобает систематическому развитию воздвигаемой науки (так как на уже рассмотренные вещи следует ссылаться, однако не надо их снова исследовать), но что *здесь* было дозволительно и даже необходимо; дело в том, что разум вместе с этими понятиями рассматривается здесь в момент, когда он переходит к совершенно другому применению, чем то, которое они имели у него *там.* Но такой переход делает необходимым сравнение прежнего применения с новым, чтобы точно отличить новый путь от старого и в то же время указать их связь между собой. Поэтому на такого рода рассуждения, в том числе и на те, которые еще раз имеют своим предметом понятие свободы, но в практическом применении чистого разума, нельзя смотреть как на вставки, которые служат только для того, чтобы восполнять пробелы критической системы спекулятивного разума (ведь по своему замыслу эта система в своей сфере полная) и, как это часто бывает при спешной стройке, сзади подставлять еще стойки и подпорки. Нет, они, как настоящие звенья, которые делают заметной связность системы, служат для того, чтобы реально показать те понятия, которые там могли быть представлены только как проблематические. Это напоминание касается главным образом понятия свободы, о котором необходимо с удивлением заметить, что еще очень многие хвастаются тем, что они его очень хорошо понимают и могут объяснить его возможность, между тем как они рассматривают его только в психологическом отношении; но если бы они до этого точно исследовали его в трансцендентальном отношении, они признали бы и его *необходимость* как проблематического понятия в законченном применении спекулятивного разума, и полную *непостижимость* его; если бы они затем перешли с ним к практическому применению, они сами собой должны были бы дойти именно до указанного определения этого применения к его основоположениям, до которого они вообще-то никак не хотят снизойти. Понятие свободы – это камень преткновения для всех *эмпириков* и в то же время ключ к самым возвышенным практическим основоположениям для *критических* моралистов, которые видят благодаря ему, что они необходимо должны поступать *рационально.* Ввиду этого я прошу читателя внимательно просмотреть то, что говорится об этом понятии в заключительной части аналитики.

Пусть знатоки подобного рода работ сами судят о том, сколько усилий стоило такой системе чистого практического разума, какая развивается здесь из его критики, прийти прежде всего к истинной точке зрения, с которой можно верно указать ее целое. Правда, она предпо-

---

неизбежно. – *Прим. авт.*

лагает уже «Основоположения метафизики нравов», но лишь постольку, поскольку эти «Основоположения» предварительно знакомят нас с принципом долга и дают и обосновывают определенную формулу долга[4]; в остальном же она обходится без посторонней помощи (besteht es durch sich selbst). То, что здесь *деление* всех практических наук не доведено до *завершения* так, как это сделала критика спекулятивного разума, кроется в природе этой способности практического разума. В самом деле, если мы хотим классифицировать обязанности как обязанности человека, то частное их определение возможно только тогда, когда мы до этого познаем субъект этого определения (человека), исходя из его действительной природы, хотя бы лишь постольку, поскольку это необходимо по отношению к обязанности вообще; но это уже не относится к критике практического разума вообще, которая должна только показать принципы его возможности, объема и границ полностью без особого отношения к человеческой природе. Это деление относится, следовательно, к системе науки, а не к системе критики.

Во второй главе аналитики я, надеюсь, дал удовлетворительный ответ одному правдивому и резкому, но достойному уважения рецензенту указанных «Основоположений метафизики нравов» на его упрек относительно того, *что понятие блага не установлено там до морального принципа*[5] (как это было бы, по его мнению, необходимо); в ней приняты во внимание и некоторые другие возражения, которые дошли до меня от людей, доказывающих, что им дороги поиски истины (ведь те, кто видит только свою старую систему и уже заранее решил, что должно быть одобрено или не одобрено, не желают никакого обсуждения, которое могло бы быть препятствием для их частных целей); так я буду поступать и впредь.

Когда дело идет об определении особой способности человеческой души по ее источникам, содержанию и границам, то исходя из природы человеческого познания это, конечно, возможно только в том случае, если точное и (поскольку это возможно при нынешнем положении уже приобретенных нами элементов его) полное изложение его начинать с его *частей*. Но здесь надо обратить внимание еще на нечто другое, имеющее более философский и *архитектонический* характер, а именно на необходимость правильно постичь *идею целого* и из нее в чистой способности разума обратить пристальное внимание на все части в их отношении

---

[4] Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается *новая формула*. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что значит для математика *формула,* которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем-то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще. – *Прим. авт.*

[5] Мне можно сделать еще один упрек, а именно: почему я заранее не дал дефиниции понятия *способности желания* или *чувства удовольствия* хотя этот упрек был бы несправедлив, так как такую дефиницию по всей справедливости можно уже предполагать как данную в психологии. Но, конечно, дефиниция могла бы быть построена и так, что чувство удовольствия полагалось бы в основу определения способности желания (как это действительно обычно и делается); но тогда высший принцип практической философии по необходимости должен стать *эмпирическим,* что еще надо было бы доказать и что совершенно опровергается в настоящей критике. Поэтому свою дефиницию я хочу здесь дать такой, какой она и должна быть, чтобы этот спорный пункт, как и полагается, вначале оставить нерешенным. – *Жизнь* есть способность существа поступать по законам способности желания. *Способность желания* — это *способность* существа через *свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений. Удовольствие* есть *представление о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни,* т. е. со способностью *причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта* (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его). Большего мне и не надо для критики понятий, которые заимствованы из психологии; остальное сделает сама критика. Легко заметить, что при такой дефиниции остается нерешенным вопрос, всегда ли удовольствие должно быть положено в основу способности желания или же при известных условиях оно следует только за ее определением; ведь эта дефиниция составлена из одних только признаков чистого рассудка, т. е. из категорий, не содержащих ничего эмпирического. Такая осмотрительность очень желательна во всей философии, и тем не менее о ней часто забывают, а именно: на основе рискованной дефиниции высказывают свои суждения еще до полного анализа понятия, который часто достигается только весьма поздно. Во всей критике (как теоретического, так и практического разума) дан не один повод восполнить некоторые пробелы в старом догматическом развитии философии и исправить ошибки, которые можно заметить лишь тогда, когда мы делаем из понятий такое применение разума, *которое направлено на разум как на целое.* – *Прим. авт.*

друг к другу, выводя их из понятия этого целого. Подобное исследование и подтверждение возможны только после самого близкого знакомства с системой, и те, кто был недоволен первым изысканием, следовательно, считал бесполезным приобрести это знакомство, не дойдут и до второй ступени, а именно до [общего] обзора, который представляет собой синтетическое возвращение к тому, что прежде было дано аналитически; и неудивительно, что они везде находят непоследовательность, хотя пробелы, которые они предполагают, имеются не в самой системе, а только в их собственном нелогичном мышлении.

В этом исследовании я не опасаюсь упрека в том, что хочу вводить *новый язык,* так как способ познания здесь сам собой становится близким к популярности. С этим упреком не согласится никто и в отношении первой критики, если он не только перелистывал книгу, но и продумал ее. Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий, – это ребяческое стремление выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатами на старом платье. Если поэтому читатели указанной книги знают более популярные термины, которые столь же соответствуют мысли, как соответствовали, по моему мнению, употребляемые мною термины, или надеются доказать ничтожность самих этих мыслей, а значит, и каждого обозначающего их термина, то в первом случае я буду им очень обязан: ведь я хочу только одного – быть понятым, а во втором они окажут услугу философии. Но пока те мысли еще существуют, я очень сомневаюсь, чтобы было возможно найти для них соответствующие и, однако, более употребительные термины[6].

Так были бы теперь найдены априорные принципы двух способностей души – познавательной способности и способности желания – и определены по условиям, сфере и границам своего применения, а этим было бы положено прочное основание для систематической – и теоретической, и практической – философии как науки.

«Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания»

Самое худшее, с чем могли бы столкнуться все эти усилия, – это если бы кто-нибудь сделал неожиданное открытие, будто вообще нет и не может быть априорного познания. Но этого нечего опасаться. Это было бы равносильно тому, как если бы кто-нибудь при помощи разума захотел доказать, что разума нет. В самом деле, мы говорим лишь, что мы нечто познаем

---

[6] Больше (чем непонятности) я здесь иногда опасаюсь превратного толкования некоторых терминов, которые я выбирал с величайшей тщательностью, чтобы правильно усвоили понятие, на которое они указывают. Так, в таблице категорий *практического* разума под рубрикой модальности *дозволенное* и *недозволенное* (практически объективно возможное и невозможное) в обычном словоупотреблении имеют почти тот же самый смысл, что и следующая категория *долга* и *противного долгу;* но здесь *первое* должно обозначать то, что находится в соответствии или противоречии с только *возможным* практическим предписанием (как и при решении всех проблем геометрии и механики), а *второе* — то, что находится в таком же отношении к закону, *действительно* заключающемуся в разуме вообще; и это различие в значении не совсем чуждо и обычному словоупотреблению, хотя и несколько непривычно. Так, например, оратору как таковому недозволительно создавать новые слова и словосочетания; поэту же это до известной степени *позволительно.* Но ни в одном из этих случаев нет мысли о долге. В самом деле, тому, кто хочет обесславить оратора, никто в этом помешать не может. Здесь дело идет только о различии *императивов* при *проблематических, ассерторических и аподиктических* основаниях определения. Точно так же в примечании, где я сопоставляю моральные идеи практического совершенства в различных философских школах, я отличаю идею *мудрости* от идеи *святости,* хотя я объявил их в самой основе и объективно одним и тем же.Но в данном месте я подразумеваю под этим только ту мудрость, которую приписывает себе человек (стоик), следовательно, *субъективно* как свойство, измышленное для человека (может быть, термин *добродетель,* которым стоики так щеголяли, лучше обозначает характерные черты их школы). Но термин *постулат* чистого практического разума может вызвать больше всего превратных толкований, если его путают с тем значением, которое имеют постулаты чистой математики и которое заключает в себе аподиктическую достоверность. Однако в математике постулируют *возможность действия,* предмет которого a priori теоретически стал заранее известен как *возможный* с полной достоверностью. А здесь постулируется возможность *предмета* (Бога или бессмертия души) из самих аподиктических *практических* законов, следовательно, только для практического разума; ведь эта достоверность постулируемой возможности не есть теоретическая, стало быть, и не аподиктическая необходимость, т. е. познанная в отношении объекта, а необходимое положение, стало быть, только необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов. Для этой субъективной, но все же истинной и безусловной необходимости разума я не сумел найти лучшего термина. – *Прим. авт.*

разумом, когда сознаем, что могли бы знать это и в том случае, если бы это даже не встречалось в опыте; стало быть, познание разумом и априорное познание суть одно и то же. Было бы явным противоречием пытаться выжать из основанного на опыте суждения необходимость (ex pumice aquam[7]), а вместе с ней придать этому суждению истинную всеобщность (без которой нет умозаключения, стало быть, и вывода по аналогии, которая представляет собой по крайней мере предполагаемую всеобщность и объективную необходимость и, следовательно, всегда имеет их предпосылкой). А подменять субъективную необходимость, т. е. привычку, объективной, которая имеет место только в априорных суждениях, – значит отрицать способность разума судить о предмете, т. е. познавать этот предмет и то, что ему присуще; тогда о том, что бывает часто и всегда следует за определенным предшествующим состоянием, мы не могли бы сказать, что от этого состояния можно *заключать* к другому (ведь это означало бы уже объективную необходимость и понятие об априорной связи); мы могли бы только ожидать таких случаев (наподобие животных), т. е. должны были бы отвергать понятие о причине по существу как ложное и как чистый обман мысли. Если бы мы попытались восполнить такое отсутствие объективной и вытекающей из нее всеобщей значимости тем, что мы не нашли бы никаких оснований приписывать другим разумным существам другой способ представления, и это было бы законным выводом, – то наше неведение принесло бы больше пользы расширению нашего познания, чем всякое размышление. В самом деле, только потому, что мы не знаем других разумных существ, кроме человека, мы имели бы право предполагать, что эти существа созданы такими, какими мы познаем себя, т. е. тогда мы их действительно знали бы. Я здесь уже не говорю о том, что не всеобщность признания (des Furwahrhaltens) доказывает объективную значимость суждения (т. е. значимость его как познания); если бы эта всеобщность даже случайно имела место, то это суждение еще не могло бы дать доказательство соответствия с объектом; скорее, одна только объективная значимость и составляет основу необходимого всеобщего согласия.

Юм чувствовал бы себя очень хорошо при такой *системе всеобщего эмпиризма* в основоположениях; ведь он, как известно, требовал лишь, чтобы в понятии причины вместо всего объективного значения необходимости признавали только субъективное, а именно привычку, дабы отрицать право разума на какое бы то ни было суждение о Боге, свободе и бессмертии; и он прекрасно умел, если только признают его принципы, делать из них выводы со всей логической убедительностью. Но и сам Юм понимал эмпиризм не настолько общо, чтобы включать в него и математику. Он считал положения математики аналитическими; если бы он в этом случае был прав, они действительно были бы аподиктическими, хотя отсюда нельзя было бы сделать никакого вывода о способности разума также и в философии строить аподиктические суждения, а именно такие, которые были бы синтетическими (как закон причинности). Но если бы допускали *всеобщий* эмпиризм принципов, то сюда бы была включена и математика.

Но если математика впадает в противоречие с разумом, который допускает только эмпирические основоположения, как это неизбежно в антиномии, так как математика неопровержимо доказывает бесконечную делимость пространства, чего эмпиризм допустить не может, – то величайшая возможная очевидность демонстрации оказывается в прямом противоречии с мнимыми выводами из эмпирических принципов; и тогда можно спросить, как спрашивает слепой Чеслдена[8]: что меня обманывает, зрение или чувство? (Ведь эмпиризм основывается на *чувствуемой,* а рационализм – на *усматриваемой* необходимости.) Таким образом, общий эмпиризм оказывается истинным *скептицизмом,* который в таком неограниченном значении ошибочно приписывали Юму[9], так как он по крайней мере оставлял за математикой более

[7] «Из камня воду» (лат.)

[8] Уильям Чеслден (1688–1752) – известный анатом, современник Канта. – *Прим. ред.*

[9] Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно

надежный критерий опыта; скептицизм же безусловно не допускает никакого критерия опыта (такой критерий всегда может быть только в априорных принципах), хотя опыт состоит не только из чувств, но и из суждений.

Но так как в наш философский и критический век вряд ли можно относиться к этому эмпиризму серьезно и он, надо полагать, выдвигается только ради упражнения в способности суждения и для того, чтобы через контраст показать более отчетливо необходимость рациональных априорных принципов, – то можно поблагодарить и тех, кто желает заниматься этой вообще-то малопоучительной работой.

«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»

так, как если бы сказали: N *идеалист.* В самом деле, хотя он не только обязательно допускает, но даже настаивает на том, что нашим представлениям о внешних вещах соответствуют действительные предметы внешних вещей, он все же утверждает, что форма созерцания их присуща не им, а только человеческой душе. – *Прим. авт.*

Введение. Об идее критики практического разума

Теоретическое применение разума занималось предметами одной только познавательной способности, и критика разума в отношении этого применения касалась, собственно, только *чистой* познавательной способности, так как эта способность возбуждала подозрение, которое потом и подтверждалось, что она слишком легко теряется за своими пределами среди недостижимых предметов или же противоречащих друг другу понятий. Иначе обстоит дело с практическим применением разума. Здесь разум занимается определяющими основаниями воли, а воля – это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет), т. е. свою причинность. В самом деле, здесь разум может по крайней мере дойти до определения воли и всегда имеет объективную реальность постольку, поскольку это зависит от воления. Здесь, следовательно, первый вопрос таков: достаточно ли одного лишь чистого разума самого по себе для определения воли, или же он может быть определяющим основанием ее, только будучи эмпирически обусловленным? И вот появляется здесь понятие причинности, обосновываемое критикой чистого разума, хотя и не могущее быть показанным эмпирически, а именно понятие *свободы;* и если мы можем теперь найти основание для доказательства того, что это свойство действительно присуще человеческой воле (и таким образом также и воле всех разумных существ), то этим было бы доказано не только то, что чистый разум может быть практическим, но и то, что только он, а не эмпирически ограниченный разум есть безусловно практический разум. Следовательно, здесь мы будем иметь дело с критикой не *чистого практического,* а только *практического* разума вообще. В самом деле, чистый разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Он сам содержит в себе путеводную нить для критики всего своего применения. Следовательно, критика практического разума вообще имеет своей обязанностью удерживать эмпирически обусловленный разум от притязания, будто исключительно он один служит определяющим основанием воли.

Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единовластие, трансцендентно и проявляется в требованиях и заповедях, которые совершенно выходят за пределы разума, а это прямо противоположно тому, что можно было сказать о чистом разуме в его спекулятивном применении.

> *«Чистый разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Он сам содержит в себе путеводную нить для критики всего своего применения»*

Но так как все еще имеется чистый разум, познание которого лежит здесь в основе практического применения, то и деление критики практического разума, согласно общему плану, должно соответствовать делению критики спекулятивного разума. Следовательно, мы будем иметь в ней *учение о началах и учение о методе,* а в учении о началах будем иметь в качестве первой части *аналитику* как правило истины и *диалектику* как изложение и устранение видимости в суждениях практического разума. Но порядок в подразделении аналитики будет уже обратным тому, который был принят в критике чистого спекулятивного разума. Дело в том, что в данной критике мы, начиная с *основоположений,* будем идти к *понятиям* и уже от них, где возможно, к чувствам; в критике же спекулятивного разума мы должны были начинать с чувств и заканчивать основоположениями. Основание этого в свою очередь лежит в том, что теперь мы имеем дело с волей и должны рассматривать разум не в отношении к предметам, а в отношении к воле и ее причинности, так как основоположения об эмпирически не обуслов-

ленной причинности должны составлять начало, сообразно с которым единственно и можно попытаться установить наши понятия об определяющем основании такой воли, о ее применении к предметам и, наконец, в отношении к субъекту и его чувственности. Закон причинности из свободы, т. е. какое-то чистое практическое основоположение, здесь неизбежно составляет начало и определяет предметы, к которым оно только и может иметь отношение.

Часть первая. Учение чистого практического разума о началах

Книга первая. Аналитика чистого практического разума

Глава первая. Об основоположениях чистого практического разума

§ 1. Заявление

Практические *основоположения* суть положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил. Они бывают субъективными, или *максимами,* если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли; но они будут объективными, или практическими, *законами,* если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа.

Примечание

Если допускают, что *чистый* разум может заключать в себе практическую основу, т. е. достаточную для определения воли, то имеются практические законы; а там, где этого нет, все практические основоположения будут только максимами. В воле разумного существа, на которую оказывается патологическое воздействие, может иметь место столкновение максим с им же самим признанными практическими законами. Так, кто-нибудь может сделать своей максимой не оставлять неотомщенным ни одного оскорбления, и тем не менее он может понять, что это не практический закон, а только его максима; как правило же, для воли каждого разумного существа в одной и той же максиме это может не соответствовать самому себе. В познании природы принципы того, что происходит (например, принцип равенства действия и противодействия в передаче движения), суть вместе с тем и законы природы, так как там применение разума теоретическое и определяется характером объекта. В практическом познании, т. е. таком, которое имеет дело только с определяющими основаниями воли, основоположения, которые мы составляем себе, потому еще не законы, которым неизбежно подчиняются, что в сфере практического разум имеет дело с субъектом, а именно со способностью желания, с особым характером которой правило может многоразлично сообразоваться. – Практическое правило есть всегда продукт разума, потому что оно предписывает поступок в качестве средства для [достижения] результата как цели. Но для существа, у которого разум не единственное определяющее основание воли, это правило есть *императив,* т. е. правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что, если бы разум полностью определил волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу. Императивы, следовательно, имеют объективную значимость и совершенно отличаются от максим как субъективных основоположений. Императивы определяют или условия причинности разумного существа как действующей причины только в отношении результата и достаточности для него, или же определяют только волю, [безразлично], будет ли она достаточной для результата или нет. Первые – это гипотетические императивы и содержат в себе только предписания умения; вторые, напротив, будут категорическими и исключительно практическими законами. Максимы, следовательно, хотя и *осново-*

положения, но не *императивы.* А сами императивы, если они обусловлены, т. е. определяют волю не просто как волю, а только в отношении желаемого результата, т. е. если они гипотетические императивы, – они, правда, практические *предписания,* но не *законы.* Законы должны в достаточной мере определять волю как волю еще до того, как я спрошу себя, обладаю ли я способностью, необходимой для желаемого результата, или что мне надо делать, чтобы достичь его; стало быть, законы должны быть категорическими, иначе они не законы, так как у них не будет необходимости, которая, если она должна быть практической, не должна зависеть от патологических, стало быть случайно приданных воле, условий. Если, например, кому-нибудь говорят, что в молодости надо работать и быть бережливым, дабы в старости не терпеть нужду, то это верное и вместе с тем важное практическое предписание воли.

«Принцип „сделать счастье высшим, определяющим основанием произвольного выбора“ есть принцип себялюбия»

Но нетрудно видеть, что воля здесь будет обращена на нечто *другое, о* чем предполагается, что она этого желает; а это желание надо предоставить ему, самому субъекту действия, все равно, предвидит ли он также и другие вспомогательные источники, кроме им самим приобретенного состояния, или вообще не надеется дожить до старости, или думает, что в случае нужды ему едва ли удастся извернуться. Разум, из которого только и могут возникать все правила, кои должны содержать в себе необходимость, хотя и вкладывает в это свое предписание также и необходимость (ведь без этого оно не было бы императивом), но эта необходимость обусловлена лишь субъективно и ее нельзя предполагать во всех субъектах в равной степени. Но для законодательства разума требуется, чтобы оно нуждалось лишь в одном: чтобы оно имело своей предпосылкой только *себя самого,* так как правило лишь тогда обладает объективной и всеобщей значимостью, когда оно имеет силу без случайных, субъективных условий, отличающих одно разумное существо от другого. Если кому-нибудь говорят, что он никогда не должен давать ложных обещаний, то это есть правило, касающееся только его воли, все равно, будут ли им достигнуты те цели, которые он может иметь, или нет; чистое воление есть то, что должно быть определено посредством указанного правила совершенно a priori. Если же окажется, что это правило практически верно, то оно закон, так как оно – категорический императив. Таким образом, практические законы относятся только к воле независимо от того, что создается ее причинностью, и от этой причинности (как относящейся к чувственно воспринимаемому миру) можно отвлечься, чтобы иметь эти законы как чистые законы.

§ 2. Теорема I

Все практические принципы, которые предполагают *объект* (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами.

Под материей способности желания я разумею предмет, действительности которого желают. Если желание обладать этим предметом предшествует практическому правилу и если оно служит условием для того, чтобы сделать это правило принципом, то я говорю *(во-первых),* что этот принцип в таком случае всегда эмпирический. В самом деле, тогда определяющее основание произвольного выбора (Willkur) есть представление об объекте и то отношение этого представления к субъекту, которым способность желания определяется к осуществлению этого объекта. А такое отношение к субъекту называется *удовольствием,* доставляемым действительностью предмета.

Следовательно, это удовольствие надо было бы предполагать как условие возможности определения произвольного выбора. Но ни об одном представлении о каком-нибудь предмете, каким бы оно ни было, нельзя a priori знать, связывается ли оно с *удовольствием* или *неудовольствием* или будет [к ним] безразличным. Следовательно, в таком случае определяющее

основание произвольного выбора всегда должно быть эмпирическим, стало быть, и практический материальный принцип, который предполагает его как условие, должен быть таким же.

А так как (*во-вторых*) принцип, который основывается только на субъективном условии восприимчивости к удовольствию или неудовольствию (которое всегда познается только эмпирически и не может иметь одинаковой значимости для всех разумных существ), хотя и может служить для субъекта, который обладает ею, его *максимой,* но даже и для него (так как в этом принципе нет объективной необходимости, которую надо познавать a priori) не может служить *законом,* – то такой принцип никогда не может быть практическим законом.

§ 3. Теорема II

Все материальные практические принципы как таковые суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия или личного счастья.

Удовольствие, доставляемое представлением о существовании вещи, поскольку оно должно быть определяющим основанием желания обладать этой вещью, зиждется на *восприимчивости* субъекта, так как это удовольствие *зависит* от существования предмета; стало быть, оно относится к чувственности, а не к рассудку, который выражает отношение представления к *объекту* согласно понятиям, а не к субъекту согласно чувствам. Оно, следовательно, лишь постольку бывает практическим, поскольку ощущение приятного, которого субъект ожидает от действительности предмета, определяет способность желания. А сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть *счастье,* а принцип *сделать счастье высшим, определяющим основанием произвольного выбора* есть принцип себялюбия. Таким образом, все материальные принципы, которые определяющее основание произвольного выбора полагают в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета, совершенно *одинаковы* в том смысле, что все они относятся к принципу себялюбия или личного счастья.

Вывод

Все *материальные* практические правила полагают определяющее основание воли в *низшей способности желания,* и если бы не было *чисто формальных* законов ее, которые в достаточной мере определяли бы волю, то нельзя было бы допустить и *какую-либо высшую способность желания.*

Примечание I

Поразительно, как люди, вообще-то проницательные, полагают, будто различие между высшей и низшей способностью желания можно найти, если определить, имеют ли *представления,* связанные с чувством удовольствия, свое происхождение в *чувствах* или в *рассудке.* Когда речь идет об определяющих основаниях желания и усматривают их в приятном, откуда-то ожидаемом, вопрос вовсе не в том, откуда происходит *представление* об этом доставляющем удовольствие предмете, а только в том, насколько это представление *доставляет удовольствие.* Предположим, что представление имеет свое место и происхождение в рассудке; если оно может определять произвольный выбор только благодаря тому, что оно предполагает чувство удовольствия в субъекте, тогда то обстоятельство, что оно служит определяющим основанием произвольного выбора, полностью зависит от того свойства внутреннего чувства, благодаря которому на это чувство может быть оказано приятное воздействие. Как бы ни были неоднородны представления о предметах – представления ли они рассудка или даже разума в противоположность представлениям чувств, все же чувство удовольствия, благодаря которому представления о предметах и составляют, собственно, определяющее основание воли (приятность, удовольствие, которого от этого ожидают и которое побуждает деятельность к осуществ-

лению объекта), – одно и то же не только в том смысле, что оно всегда может быть познано лишь эмпирически, но и в том, что оно всегда воздействует на одну и ту же жизненную силу, которая проявляется в способности желания; и в этом отношении оно может отличаться от всякого другого определяющего основания только по степени. Иначе каким образом можно было бы сравнивать *величину*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.