

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)
К19

*Все права защищены.
Любое использование материалов данной книги,
полностью или частично,
без разрешения правообладателя запрещается*

Перевод с немецкого
Н. Лосского, Н. Соколова, М. Левиной

Кант, Иммануил.

К19 Критика чистого разума. Критика практического разума. Критика способности суждения / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Лосского, Н. Соколова, М. Левиной. — Москва : Издательство АСТ: ОГИЗ, 2024. — 992 с. — *(Вся история в одном томе).*

ISBN 978-5-17-154532-1

Иммануил Кант — один из самых влиятельных философов в истории, автор множества трудов, но его три главные работы — «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения» — являются наиболее значимыми и обсуждаемыми.

Они интересны тем, что в них Иммануил Кант предлагает новые и оригинальные подходы к философии, которые оказали огромное влияние на развитие этой науки. В «Критике чистого разума» он вводит понятие априорного знания, которое стало основой для многих последующих философских дискуссий. В «Критике практического разума» он формулирует свой категорический императив, ставший одним из самых известных принципов этики. Наконец, в «Критике способности суждения» философ исследует вопросы эстетики и теории искусства, предлагая новые идеи о том, как мы воспринимаем красоту и гармонию.

**УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)**

ISBN 978-5-17-154532-1

© Перевод. М. Левина, наследники, 2024
© ООО «Издательство АСТ», 2024

**КРИТИКА
ЧИСТОГО РАЗУМА**

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Разрабатываются ли знания, которыми оперирует разум, на верном пути науки или нет, можно легко установить по результатам. Если эта разработка после тщательной подготовки и оснащения оказывается в тупике, как только дело доходит до цели, или для достижения этой цели вынуждена не раз возвращаться назад и пролагать новые пути и если невозможно добиться единодушия различных исследователей в вопросе о том, как осуществить общую цель, то после всего этого можно с уверенностью сказать, что подобное изучение ни в коей мере не вступило еще на верный путь науки, а действует лишь ощупью. Поэтому было бы заслугой перед разумом найти по возможности такой путь, если даже при этом пришлось бы отбросить как нечто бесполезное кое-что из того, что содержалось в необдуманно поставленной раньше цели.

Логика уже с древнейших времен пошла этим верным путем; это видно из того, что со времени Аристотеля ей не приходилось делать ни шагу назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное определение, относящееся скорее к изящности, нежели к достоверности науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шагу вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной. В самом деле, некоторые новейшие исследователи предполагали расширить логику тем, что включали в нее то *психологические* разделы о различных познавательных способностях (воображении, остроумии), то *метафизические* разделы о происхождении познания или о различных видах достоверности в зависимости от объектов (идеализм, скептицизм и т. д.), то *антропологические* разделы о предрассудках (об их причинах и средствах против них). Однако такие попытки объясняются незнанием истинной природы этой науки. Смещение границ различных наук ведет не к расширению этих наук, а к искажению их. Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления (безразлично, априорное оно или эмпирическое, безразлично, каковы его происхождение и предмет и встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашем духовном мире).

Своими успехами логика обязана определенности своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними; следовательно, в ней рассудок имеет дело только с самим собой и со своей формой. Конечно, значительно труднее было разуму прокладывать верный путь науки, коль скоро он имеет дело не только с самим собой, но и с объектами. Именно поэтому логика как пропедевтика составляет как бы только преддверие науки, и когда речь идет о знаниях, то логика, правда, предполагается для суждения о них, но для их приобретения следует обращаться собственно к наукам об объектах.

Поскольку в этих науках должен быть разум, то кое-что в них должно быть познано *a priori*¹, и поэтому познание разумом может относиться к своему предмету двояко, а именно: либо просто *определять* этот предмет и его понятие (которое должно быть дано другим путем), либо *осуществлять* его. Первое означает *теоретическое*, а второе — *практическое познание* разумом. И в той и в другой сфере следует предварительно изложить, как бы ни был велик или мал объем, раздел чистого знания, то есть тот раздел, в котором разум определяет свой предмет целиком *a priori*, и не смешивать с этим то, что получается из других источников. Плохо то хозяйство, в котором деньги расходуются безотчетно, так что впоследствии, когда хозяйство окажется в состоянии застоя, уже не будет возможности определить, какая часть доходов может покрыть расходы и какую часть расходов следует сократить.

Математика и *физика* — это две теоретические области познания разумом, которые должны определять свои *объекты a priori*, первая совершенно чисто, а вторая чисто по крайней мере отчасти, а далее — также по данным иных, чем разум, источников познания.

С самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, *математика* пошла верным путем науки у достойных удивления древних греков. Однако не следует думать, что математика так же легко нашла или, вернее, создала себе этот царский путь, как логика, в которой разум имеет дело только с самим собой; наоборот, я полагаю, что она долго действовала ощупью (особенно у древних египтян), и перемена, равносильная *революции*, произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть

¹ До опыта, на основании ранее известного, без проверки (*лат.*).

необходимого направления, а верный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. Для нас не сохранилась история этой революции в способе мышления, гораздо более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливица, произведшего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению даже не требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам *a priori*, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию.

Естествознание гораздо позднее попало на столбовую дорогу науки. Только полтора столетия назад предложение проницательного Бэкона Веруламского было отчасти причиной открытия [этого пути], а отчасти толчком, подвинувшим естествознание вперед, так как следы его уже были найдены; это также можно объяснить только быстро совершившейся революцией в способе мышления. Я буду иметь здесь в виду естествознание лишь постольку, поскольку оно основывается на *эмпирических* принципах.

Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь в еще более позднее время превращал металлы в известь и известь обратно в металлы, что-то выделяя из них и вновь присоединяя к ним².

² Я здесь неточно следую истории экспериментального метода, зарождение которого к тому же не очень-то известно.

Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти вперед согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем. Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что ему угодно, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы. Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революцией в способе своего мышления исключительно лишь [счастливой] догадке — сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не придумывать) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на верный путь науки после того, как оно в течение многих веков двигалось ощупью.

Метафизика, совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая целиком возвышается над опытным знанием, а именно познание посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике), и в которой разум, следовательно, должен быть только своим собственным учеником, — до сих пор не пользовалась еще благосклонностью судьбы и не сумела еще вступить на верный путь науки, несмотря на то что она древнее всех других наук и сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены всеистребляющим варварством. В метафизике разум постоянно оказывается в состоянии застоя, даже когда он пытается а priori усмотреть (как он считает себя вправе) законы, которые подтверждаются самым обыденным опытом. В метафизике приходится бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь ведет не туда, куда мы хотели. Что касается единодушия во взглядах сторонников метафизики, то она еще настолько далека от него, что скорее напоминает арену, как будто приспособленную только для упражнений в борьбе, арену,

на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог обеспечить себе своей победой прочное пристанище. Нет поэтому сомнения в том, что метафизика до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только понятиями.

В чем причина того, что здесь до сих пор не могли найти верный путь науки? Может быть, его невозможно найти? Но тогда почему же природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь как одно из важнейших дел разума? Более того, как мало у нас причин доверять разуму, если он не только покидает нас в важнейшей сфере нашей любознательности, но и заманивает нас ложными обещаниями, чтобы в конце концов обмануть нас! Или если до сих пор разум только ошибался, то какие наказания дают нам при возобновлении исследования основание надеяться, что мы окажемся счастливее своих предшественников?

Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые благодаря быстро совершившейся в них революции стали тем, что они есть в настоящее время, достаточно замечательны, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний. До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов.

Если бы созерцание должно было согласоваться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предмет (как объект чувств) согласуется с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. Но для того, чтобы эти созерцания сделались знанием, я не могу остановиться на них; я должен их как представления отнести к чему-нибудь как к предмету, который я должен определить посредством этих созерцаний. Отсюда следует, что я могу допустить одно из двух: либо *понятия*, посредством которых я осуществляю это определение, также соотносятся с предметом, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать а priori о предмете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт*, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, соотносятся с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо соотноситься и согласовываться. Что же касается предметов, которые мыслятся только разумом, и притом необходимо, но которые (по крайней мере так, как их мыслит разум) вовсе не могут быть даны в опыте, то попытки мыслить их (ведь должны же они быть мыслимы) дадут нам затем превосходный критерий того, что мы считаем измененным методом мышления, а именно что мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими³.

³ Следовательно, этот метод, подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, *что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом*. Но для испытания положений чистого разума, особенно когда они смело выходят за пределы всякого возможного опыта, нельзя сделать ни одного эксперимента с его объектами (в отличие от естествознания). Следовательно, мы можем подвергать испытанию только а priori допущенные *понятия и основоположения*, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с *одной стороны*, как предметы чувств и рассудка для опыта, с *другой же стороны*, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума. Если окажется, что при рассмотрении

Эта попытка удастся по нашему желанию и обещает метафизике верный путь науки в ее первой части, то есть там, где метафизика занимается априорными понятиями, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте. Действительно, после указанного изменения в способе мышления нетрудно объяснить возможность априорного познания и, что важнее, дать удовлетворительное доказательство законов, а priori лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта, между тем как решение как той, так и другой задачи при прежнем методе было невозможно. Однако из этой дедукции нашей способности априорного познания в первой части метафизики получается странный и с виду весьма неблагоприятный для всей цели второй ее части результат, а именно с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это и составляет самую существенную задачу метафизики. Но как раз здесь подвергается испытанию истинность первой нашей оценки априорного познания разумом, согласно которой это знание относится только к явлениям, вещь же сама по себе остается, хотя для себя действительной, но нами не познанной. Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание сообразуется с предметами как вещами самими по себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия*, и, наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, сообразуются с этими вещами как вещами самими по себе, а скорее эти предметы как явления сообразуются с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [то есть] как вещах самих по себе, — то отсюда становится ясным, что

вещей с этой двоякой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то эксперимент решает вопрос о правильности [установленного нами] различения.

сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно⁴. И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного, порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания. При таком подходе спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас есть еще возможность, более того, нам вменено в обязанность заполнить, если можем, это место практическими данными разума⁵.

Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится

⁴ Этот эксперимент чистого разума во многих отношениях походит на тот эксперимент химиков, который они иногда называют *редукцией*, а вообще же *синтетическим методом*. Произведенный *метафизиком анализ* разделил чистое априорное познание на два весьма разнородных элемента — познание вещей как явлений и познание вещей самих по себе. *Диалектика* в свою очередь приводит оба эти элемента к общему согласию с необходимой идеей разума — с идеей *безусловного* и считает, что это согласие получается не иначе как через упомянутое различие, которое, следовательно, есть истинное различие.

⁵ Именно таким образом законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и вместе с тем доказали существование невидимой, связующей все мироздание силы (*ньютоновского тяготения*), которая осталась бы навеки неоткрытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически. Я делаю это в предисловии, дабы обратить внимание уже на первые попытки такого изменения, которые всегда имеют гипотетический характер.

полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении. В самом деле, чистый спекулятивный разум имеет ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления, перечислять все способы, какими ставятся задачи, и таким образом давать полный набросок системы метафизики. Действительно, что касается первой задачи, то в априорном познании может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя; что же касается второй задачи, то разум, когда он касается принципов познания, представляет собой совершенно обособленное и самостоятельное единство, в котором, как в организме, каждый член существует для всех остальных и все остальные — для каждого, так что ни один принцип не может быть взят с достоверностью в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям применения чистого разума. Благодаря этому метафизика имеет редкое счастье, которое не выпадает на долю других основанных на разуме наук, имеющих дело с объектами (так как *логика* имеет дело только с формой мышления вообще). Это счастье состоит в том, что если метафизика вступит благодаря этой критике на верный путь науки, то она сможет овладеть всеми отраслями относящихся к ней знаний, стало быть, завершить свое дело и передать его потомству как капитал, не подлежащий дальнейшему увеличению, так как метафизика имеет дело только с принципами и с ограничиванием их применения, определяемым самой этой критикой. Поэтому она, как основная наука, должна обладать такой завершенностью, и о ней можно сказать: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*⁶.

Но нас, вероятно, спросят: что за сокровище мы намерены завещать потомству в виде метафизики, очищенной при помощи критики и приведенной таким образом в устойчивое состояние? При беглом обзоре этого сочинения может показаться, что оно имеет только *негативную* пользу, заключающуюся в том, что предостерегает нас против попыток выходить за пределы опыта при помощи спекулятивного разума. В этом прежде всего польза нашего сочинения. Но эта польза становится *положительной*, как только убеждаются в том, что основоположения, посредством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы

⁶ Не отвергая ничего, если что-то еще нужно сделать (*лат.*).

опыта, на деле имеют своим неизбежным результатом (если при-
смотреться пристальнее) не *расширение*, а *сужение* применения
нашего разума, так как эти основоположения, принадлежа, соб-
ственно говоря, к сфере чувственности, на самом деле угрожают
безмерно расширить ее границы и таким образом вообще вытес-
нить чистое (практическое) применение разума. Поэтому кри-
тика, поскольку она ограничивает чувственность, правда, *нега-
тивна*, но так как она тем самым снимает препятствие, которое
ограничивает или даже грозит вообще упразднить практическое
применение разума, то в действительности она приносит *положи-
тельную*, и весьма существенную, пользу, если только убежда-
ются в том, что существует безусловно необходимое практическое
(моральное) применение чистого разума, при котором разум не-
избежно выходит за пределы чувственности, и, хотя для этого он
не нуждается в помощи спекуляции, все же должен оградить себя
от ее противодействия для того, чтобы не впасть в противоречие
с самим собой. Отрицать эту *положительную пользу* критики —
все равно что утверждать, будто полиция не приносит никакой
положительной пользы, так как главная ее задача заключается
в предупреждении насилия одних граждан над другими для того,
чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими
делами. В аналитической части критики доказывается, что про-
странство и время суть только формы чувственного созерцания,
то есть только условия существования вещей как явлений; далее,
что у нас есть рассудочные понятия и, следовательно, элементы
для познания вещей лишь постольку, поскольку могут быть даны
соответствующие этим понятиям созерцания, и, стало быть, мы
можем познавать предмет не как вещь саму по себе, а лишь по-
стольку, поскольку он объект чувственного созерцания, то есть
как явление. Отсюда необходимо следует ограничение всякого
лишь возможного спекулятивного познания посредством разума
одними только предметами *опыта*. Однако при этом — и это
нужно отметить — у нас всегда остается возможность если и не
познавать, то по крайней мере *мыслить* эти предметы так же
как вещи сами по себе⁷. Ведь в противном случае мы пришли бы

⁷ Для *познания* предмета необходимо, чтобы я мог доказать его воз-
можность (или по свидетельству опыта на основании действительности
предмета, или a priori с помощью разума). Но *мыслить* я могу что угодно,
если только я не противоречу самому себе, то есть если только мое понятие
есть возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей

к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является. Теперь допустим, что сделанное нашей критикой необходимое различие вещей как предметов опыта и как вещей самих по себе вовсе не было сделано. В таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например о человеческой душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, то есть не свободна. [Противоречие здесь возникло бы] потому, что в обоих утверждениях я беру человеческую душу в *одном и том же значении*, а именно как вещь (Ding) вообще (как вещь (Sache) саму по себе), и не мог бы брать ее иначе, не прибегнув предварительно к критике. Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двойном значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон причинности относится только к вещам в первом значении, то есть поскольку они предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности, — то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю в [ее] проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи самой по себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*. Если свою душу, рассматриваемую как вещь саму по себе, я не могу *познать* посредством спекулятивного разума (и еще менее — посредством эмпирического наблюдения), следовательно, не могу также познать свободу как свойство сущности, которой я приписываю действие в чувственно воспринимаемом мире по той причине, что я должен был познавать такую сущность как определенную по ее существованию, но не во времени (что невозможно, так как я не могу заменить мое понятие созерцанием), — то я все же в состоянии *мыслить* свободу, а это

объект в совокупности всех возможностей. Но для того чтобы приписать такому понятию объективную значимость (реальную возможность, так как первая возможность была только логической), требуется нечто большее. Однако это большее не обязательно искать в теоретических источниках знания, оно может находиться также в практических источниках знания.

означает, что представление о ней по крайней мере не содержит никакого противоречия, когда мы критически различаем два способа представления (чувственный и интеллектуальный), и имеет место проистекающее отсюда ограничение чистых рассудочных понятий, стало быть, и вытекающих из них основоположений. Допустим теперь, что мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, а priori указывая как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нем принципы, которые были бы совсем невозможны без предположения свободы; допустим также, что спекулятивный разум доказал, будто свободу вообще нельзя себе мыслить. В таком случае первая предпосылка, а именно моральная, необходимо должна уступить место тому, противоположность чего содержит явное противоречие. Следовательно, *свобода*, а вместе с ней и нравственность (так как противоположность ее не содержит никакого противоречия, если только не предполагается свобода) должны были бы уступить место *механизму природы*. Но я не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе и, следовательно, чтобы можно было по крайней мере мыслить ее без необходимости дальнейшего ее усмотрения, иными словами, чтобы свобода никоим образом не препятствовала природному механизму одного и того же действия (взятого в ином отношении).

Так, учение о нравственности и учение о природе остаются в своих рамках, чего не было бы, если бы критика нам заранее не разъяснила, что мы ни в коем случае не можем знать вещи самой по себе, и не показала, что все, что мы можем теоретически *познавать*, ограничивается лишь явлениями. Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и в отношении понятия *Бога* и *простой природы* нашей души, но ради краткости я опускаю его. Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *Бога*, *свободы* и *бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если *не отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя