

ИММАНУИЛ КАНТ

Важнейшее произведение знаменитого немецкого философа

КРИТИКА
ПРАКТИЧЕСКОГО
РАЗУМА



Москва
2024

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)
К19

Кант, Иммануил.

К19 Критика практического разума / Иммануил Кант. — Москва : Эксмо, 2024. — 320 с. — (Философия в кармане).

ISBN 978-5-04-197689-7

Иммануил Кант — родоначальник немецкой классической философии. Будучи одним из ведущих мыслителей эпохи Просвещения, Кант стал основателем критического идеализма, оказавшего огромное влияние на труды Фихте, Шеллинга, Гегеля и дальнейшую мировую философскую мысль.

Кант считал, что разум является источником морали и что эстетика возникает из способности незаинтересованного суждения. Взгляды Канта продолжают оказывать большое влияние на современную философию, особенно в области этики, политической теории и пост-модернистской эстетики.

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

© Оформление. ООО «Издательство
ISBN 978-5-04-197689-7 «Эксмо», 2024

СОДЕРЖАНИЕ



Предисловие5

Введение

ОБ ИДЕЕ КРИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА.27

Часть 1

**УЧЕНИЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО
РАЗУМА О НАЧАЛАХ.....33**

Книга 1

АНАЛИТИКА ЧИСТОГО
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА35

Книга 2

ДИАЛЕКТИКА ЧИСТОГО
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА216

Часть 2

**УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ ЧИСТОГО
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА291**

Заключение314

ПРЕДИСЛОВИЕ



В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не чистого практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось, больше подходило бы 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 самоё 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 доказыва-

ет 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 спастись от антиномии, в которую он неизбежно запутывается, 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 по существу и не быть ввергнутым в бездну скептицизма. Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору 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, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. воз-

возможность их доказывається тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем а priori, так как она есть условие 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 даже утверждать, что познаем и усматриваем возможность этих идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они условия применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей а 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

практического 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 хвастается столь возвышенным позна-

нием, 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? Nolint. Atquiliacet esse beatis.* 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 достаточно-го 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 от-

ношении им всегда присущ какой-то объект, так как они или а priori содержатся в необходимом определении воли, или неразрывно связаны с его предметом — то эта непосредственность 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 все 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 применения), 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 додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения.

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 субъект 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 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, кое-где 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 прийти именно до 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 необ-

ходимо 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 предполагает уже «Основы метафизики нравственности», но лишь постольку, поскольку эти «Основы» предварительно знакомят нас с принципом долга и дают и обосновывают определенную формулу долга; 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 «Основ метафизики нравственности» на его упрек относительно того, что понятие блага не установлено там до морального принципа (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 архитектурный 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 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 опасаясь 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. 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.

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 разумом, когда сознаем, что мы 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 ratiōe aequam*), 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 представлений, 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 доказатель-

ство 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 всякого 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