# 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.

Что *логика* уже с древнейших времен пошла этим верным путем, видно из того, что со времени *Аристотеля* ей не прихо­дилось делать ни шага назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изло­жение, относящиеся скорее к изящности, нежели к достовер­ности, науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шага 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 объекта (идеализм, скептицизм и т. д.), то *антропологические* разделы о предрассудках (о причинах их возникновения и сред­ствах против них). Однако такие попытки объясняются незна­нием истинной природы этой науки. Смешение 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 нашей душе).

**14**

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 пропедевтика3 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, 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 *сделать его дейст­вительным.* 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, т, е. 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 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

**15**

знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливца, 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 я 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 тому 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 только 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 ним. Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, 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.

**16**

Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со сво­ими принципами, лишь сообразно 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 он хочет, 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 разум

ом, которая целиком возвышается над знанием из опыта, 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 a priori усмот­реть (как он считает себя вправе) законы, которые подтвержда­ются самым обыденным опытом, метафизике приходится бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как ока­зывается, что [избранный прежде] путь не ведет 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 показания 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 замеча­телен, 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 созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо a priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) со­гласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. Но я не могу остановиться на этих созерцаниях, и для того, чтобы они сделались знанием, 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 сообразуются с предме­том, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относитель­но того, каким образом я могу что-то узнать a priori о пред­мете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт,* единственно в котором их (как данные предметы) и мож­но познать, сообразуются с этими понятиями. В этом послед-

нем 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, a priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необ­ходимо сообразоваться и согласоваться. 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 a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими

/Примечание: 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 a priori допущенные *понятия* и *основоположения,* построив их так, чтобы одни и те же предметы могли 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 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.)

Эта попытка удается по нашему желанию и обещает мета­физике верный путь науки в ее первой части, т. е. 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, a 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, а вещь сама по себе остается не познанной нами, хотя она сама по себе и действи­тельна. Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта во всех явления, 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, припредположении, 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, [т. е.] как в вещах самих по себе, то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно.

/Примечание: 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 различение, которое, следовательно, есть истинное различение./

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 разума.

/Примечание: 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 показание чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое а 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 н 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./

**20**

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 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...

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. Прежде всего, в этом польза нашего сочинения. Но эта польза становится *положитель­ной,* как только убеждаются в том, что основоположения, посред­ством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы опыта, на деле имеют своим неизбежным результатом (если присмотреться пристальнее) не *расширение,* а *сужение* применения нашего разума, так как эти основоположения, принад­лежа, собственно говоря, к сфере чувственности, на самом деле угрожают безмерно расширить ее границы и таким образом вообще вытеснить чистое (практическое) применение разума. Поэтому критика, поскольку она ограничивает чувственность, правда, *негативна,* но так как она тем самым снимает препятствие, которое ограничивает или даже грозит вообще упразднить практи­ческое применение разума, то в действительности она приносит *положительную,* и весьма существенную, пользу, если только убеждаются в том, что существует безусловно необходимое практическое (нравственное) применение чистого разума, при котором разум неизбежно 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 пространство и время суть только формы чувственного созерцания, т. е. 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, существующую саму по себе, а лишь постольку, поскольку она - объект чувственного созерцания, т. е. 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 также как вещи сами по себе.

/Примечание: Для *познания* предмета необходимо, чтобы я мог доказать его возможность (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, т. е. если только мое понятие есть возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей 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 необязательно искать в теоретических источниках знания, оно может находиться также в практических источниках знания./

**22**

Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утвержде­нию, будто явление существует без того, что явля­ется. Теперь допустим, что сделанное нашей критикой необхо­димое различение 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, т. е. 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 брать ее иначе, не прибегнув предваритель­но к критике. Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двояком 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, т. е. 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 действия 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 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, a priori указывая как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нем принципы (Grundsatze), 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 на в коем случае не можем знать [каковы] веши сами по себе, и не показала, что все, что мы можем теоретически *познать,* ограни­чивается лишь явлениями. Точно такое же разъяснение положитель­ной пользы критических основоположений чистого разума должно 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 невозможным всякое *практическое расширение* чистогоразума. Поэтому мне пришлось ограничить (aufheben) *знание,* чтобы освободить место *вере,* а догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично.— Итак, если нетрудно оставить потомству в завещание систему метафизики, созданную сообразно критике чистого разума, то такой подарок не следует считать малозначительным, пусть только обращают внимание на культуру

разума, идя по верному пути науки вообще вместо бесцельного и легкомысленного блуждания разума ощупью, без критики, или стремятся к лучшему времяпрепровождению любознательной молодежи, которая во времена обычного догматизма так рано и в столь значительной степени поощряется к беспечному умствова­нию о вещах, в которых она ничего не смыслит и в которых она, как и все другие, никогда ничего не узреет, или к изобретению новых мыслей и мнений и таким образом отвращается от изучения основательных наук. Но особенно неоценима польза [критики], если принимают в расчет, что она раз и навсегда, и притом *сократическим* методом, т. е. совершенно ясно доказывая незнание своих противников, кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии. Ведь какая-нибудь метафизика всегда была и будет существовать в мире, а вместе с ней должна существовать и диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики. Поэтому первая и важнейшая задача философии— раз и навсегда устранить всякое вредное влияние ее, уничтожив источник заблуждений.

*Кенигсберг, апрель 1787 г.*

**Вопросы к тексту:**

1. В чем, по мнению Канта, состоит открытие Фалеса («или кого–нибудь еще»)?
2. Почему физики Нового времени стали открывать законы природы, а раньше этого не случалось?
3. Каким образом, по мнению Канта, в метафизике могла бы произойти научная революция, подобная той, которая, совершилась в математике и физике? В чем смысл «коперниканской революции», производимой Кантом в теории познания?
4. Прокомментируйте фразу Канта: «опыт сам есть вид познания, требующий /участия/ рассудка»
5. Какую из этих двух задач решает философия, предлагаемая Кантом, а в возможности решения какой она отказывает человеческому разуму? А) Объяснить возможность достоверного априорного познания. Б) Расширить достоверное познание за пределы опыта.
6. Что значит «чистый разум»? «Чистый» от чего?
7. Кант считает необходимым различать «вещи опыта» и «вещи, как они есть сами по себе». К какой из них применима, по Канту, категория «причинности»?
8. Что это дает, если говорить о человеческой душе? Иными словами, как, по Канту, можно совместить свободу и внешнюю причинность?