# Природа ценностей и их роль в социально-гуманитарном познании

## 4.1. И. Кант: диалектика теоретического и практического (нравственного) разума

**Кант И. Критика практического разума**[[1]](#footnote-1)

… 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 самое 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 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. 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 хотя мы и не постигаем, но знаем a 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 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 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.

… 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 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.…

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. …

 To, что здесь деление все 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. …

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. …

О диалектике чистого практического разума вообще

Чистый разум, будем ли мы его рассматривать в спекулятивном или практическом применении, всегда имеет свою диалектику, так как он требует абсолютной целокупности условий для данного обусловленного, а ее можно найти только в вещах в себе. А так как все понятия о вещах должны быть соотнесены с созерцаниями, а созерцания у нас, людей, могут быть лишь чувственными, стало быть, предметы можно познавать не как вещи в себе, а только как явления, в ряду обусловленного и условий которых никогда нет безусловного, - то из приложения этой идеи разума о целокупности условий (стало быть, о безусловном) к явлениям неизбежно возникает видимость, будто эти явления суть вещи сами по себе (ведь без предостерегающей критики их всегда считают таковыми); эта видимость никогда и не казалась бы ложной, если бы она не выдавала себя из-за противоречия разума с самим собой в применении его основоположения к явлениям - предполагать безусловное для всего обусловленного. Это заставляет разум исследовать эту видимость: откуда она возникла и как можно ее устранить. Этого можно достигнуть только посредством исчерпывающей критики всей чистой способности разума; так что антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта; а когда этот ключ найден, он открывает нам и то, чего мы не искали, но что нам нужно, а именно дает нам возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей; при этом порядке вещей мы находимся уже теперь, а определенные предписания могут нам указать, как продолжать при нем наше существование сообразно с высшим назначением разума.

Как разрешить эту естественную диалектику в спекулятивном применении чистого разума и предотвратить ошибку, возникающую из естественной, впрочем, видимости, было подробно указано в критике этой способности. Не лучше, однако, обстоит дело с разумом в его практическом применении. Как чистый практический разум он также ищет безусловное для практически обусловленного (зависящего от склонностей и естественных потребностей), и притом не как определяющее основание воли; когда это основание уже дано (в моральном законе), он ищет безусловную целокупность предмета чистого практического разума под именем высшего блага.…

Относительно диалектики чистого практического разума нам следует еще предпослать одно напоминание по поводу определения понятия о высшем благе (от диалектики, если только удастся решить ее, можно ожидать самого благотворного результата, как и от диалектики теоретического разума, благодаря тому что откровенно указанные и нескрываемые противоречия чистого практического разума с самим собой заставляют прибегнуть к исчерпывающей критике его собственной способности).

Моральный закон есть единственно определяющее основание чистой воли. А так как это закон только формальный (а именно требует лишь формы максимы как устанавливающей общие законы), то как определяющее основание он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта воления. Следовательно, если бы высшее благо и было всем предметом чистого практического разума, т. е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать определяющим основанием воли, и только моральный закон необходимо рассматривать как основание к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему. …

О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным

Под первенством одной из двух или более вещей, связанных разумом, я понимаю преимущество одной из них быть первым определяющим основанием связи со всеми остальными. В более узком, практическом смысле это означает преимущество интереса одной, поскольку ей (которую нельзя ставить ниже какой-либо другой) подчиняется интерес других. Каждой способности души можно приписать интерес, т. е. принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности. Разум как способность [давать] принципы определяет интерес всех душевных сил, а также и свой собственный интерес. Интерес его спекулятивного применения состоит в познании объекта вплоть до высших априорных принципов; интерес практического применения - в определении воли в отношении конечной и полной цели. То, что требуется для возможности применения разума вообще, а именно чтобы принципы и утверждения его не противоречили друг другу, не составляет части его интереса; оно есть вообще условие обладания разумом; только расширение [разума], а не просто соответствие [его] с самим собой мы относим к его интересу.

Если практический разум может допускать и мыслить как данное только то, что ему мог предложить спекулятивный разум сам по себе из своего усмотрения, то первенство остается за спекулятивным разумом.

…в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает первенством, если предположить, что это соединение не случайное и произвольное, а основанное a priori на самом разуме, стало быть, необходимое. В самом деле, без такой субординации возникло бы некоторое противоречие разума с самим собой, так как если бы они были только координированы, то чистый спекулятивный разум стремился бы плотно закрыть свои собственные границы и не допускать в свою область ничего принадлежащего практическому разуму, а чистый практический разум старался бы для всего раздвинуть свои границы и там, где это диктовала бы его потребность, включить теоретический разум в свои границы. Но нельзя требовать от чистого практического разума, чтобы он подчинился спекулятивному и, таким образом, переменил порядок, так как всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении.

1. И. Кант. Критика практического разума // И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 4(1). М., 1965. [↑](#footnote-ref-1)