

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Способность познания из априорных принципов можно назвать *чистым разумом*, а исследование возможности и границ подобного познания вообще — критикой чистого разума, хотя под этой способностью понимают только разум в его теоретическом применении, как это и сделано в первом сочинении под указанным названием, где еще не имелось в виду подвергнуть исследованию способность его как практического разума в соответствии с особыми принципами последнего. Первая критика в таком случае направлена только на нашу способность познавать вещи а priori и поэтому занимается лишь *познавательной способностью*, исключая чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания; а из познавательных способностей она имеет дело лишь с *рассудком* в соответствии с его априорными принципами, исключая *способность суждения* и *разум* (как способности, которые также относятся к теоретическому познанию), так как в дальнейшем оказывается, что никакая другая познавательная способность, кроме рассудка, не может дать априорные конститутивные принципы познания. Следовательно, критике, разбирающей все эти способности сообразно той доле в несомненном итоге познания, которую каждая из них могла бы дать из собственного источника,

остается лишь одно — то, что *рассудок* а priori предписывает в качестве закона природе как совокупности явлений (форма которых также дана а priori); а все остальные чистые понятия критика относит к идеям, запредельным для нашей теоретической познавательной способности, хотя они не совсем бесполезны или излишни, а служат регулятивными принципами — отчасти для того, чтобы сдерживать опасные притязания рассудка, как если бы он (будучи в состоянии а priori указать условия возможности всех вещей, доступных его познанию) тем самым заключил в такие границы также и возможность всех вещей вообще; отчасти для того, чтобы при рассмотрении природы руководить самым рассудком согласно принципу полноты, хотя рассудок никогда не может достигнуть этой полноты, и этим способствовать конечной цели всякого познания.

Таким образом, с помощью критики чистого разума (названной так вообще) в надежное, исключительное владение в противовес всем другим соперникам должен был быть введен, собственно говоря, *рассудок*, имеющий свою собственную область, а именно в *познавательной способности*, поскольку он содержит априорные конститутивные принципы. Точно так же *разуму*, содержащему априорные конститутивные принципы только в отношении *способности желания*, его владение указано в критике практического разума.

Имеет ли также и *способность суждения*, составляющая в ряду наших познавательных способностей среднее звено между рассудком и разумом, свои априорные принципы, конститутивны ли эти принципы или только регулятивны (и, следовательно, обнаруживают, что у них нет собственной области) и дают ли они а priori правило чувству удовольствия

и неудовольствия как среднему звену между познавательной способностью и способностью желания (точно так же, как рассудок а priori предписывает законы первой, а разум — последней), — вот чем занимается предлежащая критика способности суждения.

Критика чистого разума, т. е. нашей способности судить по априорным принципам, была бы неполной, если бы критика способности суждения, которая как познавательная способность сама также претендует на это, не была изложена как особая часть критики чистого разума, хотя ее принципы в системе чистой философии не должны составлять особой части между теоретической и практической философией, а в случае необходимости могут примыкать то к той, то к другой из них. В самом деле, если такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики (создать ее во всей ее полноте возможно и во всех отношениях исключительно важно для применения разума), то критика заранее должна исследовать почву для этого здания до той глубины, на которой находится первое основание способности [давать] принципы, независимые от опыта, дабы не осела какая-нибудь часть здания, что неизбежно повлекло бы за собой обвал всего здания.

Но из природы способности суждения (правильное применение которой требуется столь необходимо и столь всеобщим образом, что под именем здравого смысла понимают как раз эту способность) легко заключить, что очень сложно найти ее отличительный принцип (ведь какой-нибудь принцип она должна содержать в себе а priori, иначе она не была бы предметом даже самой обыденной критики как особая познавательная способность), который, однако, не должен быть производным от априорных поня-

тий: ведь они принадлежат к рассудку, а способность суждения имеет дело только с их применением. Она, следовательно, сама должна дать понятие, посредством которого никакая вещь, собственно говоря, не познается, но которое для нее самой служит правилом, чтобы к нему можно было подогнать свое суждение, однако правилом не объективным, так как для этого опять-таки была бы нужна другая способность суждения, дабы иметь возможность решить вопрос: подходит ли данный случай под правило или нет?

Это затруднение по поводу принципа (все равно, будет ли он объективным или субъективным) встречается главным образом в тех суждениях, которые называются эстетическими и касаются прекрасного или возвышенного в природе или в искусстве. И тем не менее критическое исследование принципа способности суждения в них составляет самую важную часть критики этой способности. В самом деле, хотя сами по себе они ничем не содействуют познанию вещей, они все же принадлежат только к познавательной способности и указывают на непосредственное отношение этой способности к чувству удовольствия или неудовольствия по какому-то априорному принципу, который нельзя смешивать с тем, что может быть определяющим основанием способности желания, так как эта способность имеет свои априорные принципы в понятиях разума. Что же касается логического рассмотрения природы, где опыт выявляет такую закономерность в вещах, для понимания и объяснения которой уже недостаточно общего понятия рассудка о чувственно воспринимаемом, и где способность суждения может из себя самой почерпнуть принцип отношения природной вещи к непознаваемому сверхчувственному и должна применять

его только в собственных целях для познания природы, — то такой априорный принцип можно и должно, правда, применять к *познанию* предметов в мире — и он в то же время открывает виды, полезные для практического разума, — но этот принцип не имеет непосредственного отношения к чувству удовольствия и неудовольствия, а именно это отношение составляет загадочное в принципе способности суждения, что делает необходимым особый отдел в критике для этой способности, так как логическое рассмотрение согласно понятиям (от которых никогда нельзя заключать непосредственно к чувству удовольствия и неудовольствия) во всяком случае относится к теоретической части философии вместе с критическим исследованием ее границ.

Так как исследование способности вкуса как эстетической способности суждения проводится здесь не ради формирования и культуры вкуса (они, как и прежде, будут идти своим порядком и без всяких подобного рода изысканий), а только в трансцендентальном аспекте, то о нем, надеюсь, будут судить снисходительно ввиду ограниченности указанной цели. Что же касается последнего аспекта, то исследование должно быть готово к самому строгому испытанию. Однако большие затруднения при решении проблемы, которую так запутала сама природа, могут служить, надеюсь, оправданием некоторой неясности в ее решении (совсем избежать которой невозможно), если только будет достаточно убедительно доказано, что принцип указан верно, при предположении, что способ выведения феномена способности суждения из этого принципа не допускает такой ясности, какой можно по праву требовать в других местах, а именно в познании посредством понятий, чего, надеюсь, я достиг во второй части этого сочинения.

Итак, этим я заканчиваю всю свою критическую работу. Я незамедлительно приступлю к доктринальной части, дабы, насколько это возможно, отвоевать у своей усиливающейся старости хоть немного благоприятного для этого времени. Само собой разумеется, что в ней не будет особой части для способности суждения, так как в отношении ее критика заменяет теорию; в соответствии с делением философии на теоретическую и практическую, а чистой философии — на такие же части, эту задачу решат метафизика природы и метафизика нравов.

ВВЕДЕНИЕ

I. О делении философии

Поступают вполне правильно, когда философию, поскольку она содержит в себе принципы познания вещей разумом (не только — подобно логике — принципы формы мышления вообще, без различия объектов) посредством понятий, обычно делят на *теоретическую* и *практическую*. Но тогда и понятия, которые указывают принципам этого познания разумом их объект, должны быть специфически различными, иначе они не дают права на деление, которое всегда предполагает противопоставление принципов познания разумом, принадлежащего к различным частям науки.

Существуют, однако, лишь двоякого рода понятия, которые допускают столько же различных принципов возможности их предметов, а именно *понятия природы* и *понятие свободы*. Так как первые делают возможным *теоретическое* познание по априорным принципам, второе же в отношении их уже в свое понятие вводит только негативный принцип (одного лишь противопоставления), а для определения воли создает расширяющие основоположения, которые называются поэтому *практическими*, — то философию по праву делят на две совершенно различные по принципам части: на теоретическую как *натур-*

философию и на практическую как *моральную философию* (ибо так называется практическое законодательство разума согласно понятию свободы). До сих пор, однако, сильно злоупотребляли этими выражениями для деления различных принципов, а вместе с ними и самой философии, поскольку практическое согласно понятиям природы считали тождественным с практическим согласно понятию свободы и таким образом под одними и теми же названиями теоретической и практической философии производили деление, с помощью которого (так как обе части могли иметь одни и те же принципы) в действительности ничего не делилось.

Дело в том, что воля как способность желания есть одна из многих природных причин в мире, а именно та, которая действует согласно понятиям; и все, что можно представить себе как возможное (или необходимое) через волю, называется практически возможным (или необходимым) в отличие от физической возможности или необходимости действия, причина для которого определяется к каузальности не понятием (а, как у неодушевленной материи, механизмом, у животных же — инстинктом). Здесь в отношении практического остается неопределенным, есть ли понятие, которое дает каузальности воли правило, понятие природы или понятие свободы.

Последнее различие, однако, существенно. В самом деле, если понятие, определяющее каузальность, есть понятие природы, то принципы суть *технически практические*, а если оно понятие свободы, то принципы суть *морально практические*; и так как в делении той или иной науки разума все зависит от различия предметов, познание которых требует различных принципов, то первые будут принадлежать к теоретической философии (как учению о природе),

а вторые составят вторую часть [философии], а именно практическую философию (как учение о нравственности).

Все технически практические правила (т. е. правила искусства и умения вообще или же благоразумия как умения оказывать влияние на людей и на их волю), поскольку их принципы основываются на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как короллари. Они ведь касаются лишь возможности вещей согласно понятиям природы, к чему относятся не только средства, находящиеся для этого в природе, но и сама воля (как способность желания, а значит, как природная способность), поскольку она может быть определена побуждениями природы сообразно указанным правилам. Но такого рода практические правила называются не законами (подобно физическим), а только предписаниями, и именно потому, что воля подпадает не только под понятие природы, но и под понятие свободы, по отношению к которому ее принципы называются законами и со своими следствиями одни только и составляют вторую часть философии, а именно практическую.

Следовательно, так же как решение проблем чистой геометрии не составляет ее особой части или так же как землемерие не заслуживает названия практической геометрии в отличие от чистой как второй части геометрии вообще, — так же и еще с меньшим основанием можно считать механическое или химическое искусство экспериментов или наблюдений практической частью учения о природе, как в конце концов домашнее хозяйство, сельское хозяйство, политическую экономию, искусство обхождения, предписания диететики, даже общее учение о счастье, даже обуздание склонностей и укрощение аффектов

ради счастья нельзя отнести к практической философии, тем более они не могут составить вторую часть философии вообще; дело в том, что все они содержат в себе лишь правила умения, стало быть, только технически практические правила для того, чтобы произвести действие, возможное согласно касающимся природы понятиям (nach Naturbegriffen) причины и действия, которые, так как они принадлежат к теоретической философии, подчинены этим предписаниям просто как короллари из нее (из естествознания) и, следовательно, не могут требовать какого-либо места в особой философии, которую называют практической. Напротив, морально практические предписания, которые всецело основываются на понятии свободы и полностью исключают определяющие основания воли, [взятые] из природы, составляют совершенно особый род предписаний; эти предписания, подобно правилам, которым повинуетя природа, называются просто законами, но в отличие от них покоятся не на чувственных условиях, а на сверхчувственном принципе и рядом с теоретической частью философии требуют исключительно для самих себя другой части, называемой практической философией.

Отсюда видно, что совокупность практических предписаний, которые дает философия, вовсе не потому составляет особую — наряду с теоретической — часть ее, что это практические предписания — ведь такими они могли бы быть, даже если бы их принципы были целиком взяты из теоретического познания природы (как технически практические правила), — а только потому и в том случае, если их принцип не заимствуется из всегда чувственно обусловленного понятия природы, стало быть, основывается на сверхчувственном, которое обнаруживается только поня-

тием свободы через формальные законы, и, следовательно, эти предписания суть морально практические, т. е. не просто предписания и правила в том или другом отношении, а законы без предварительной ссылки на какие-либо цели и намерения.

II. Об области философии вообще

Насколько широко применяются априорные понятия, настолько простирается применение нашей познавательной способности в соответствии с принципами, а с ним и философия.

Но совокупность всех предметов, с которыми соотносятся эти понятия, чтобы по возможности познать эти предметы, можно делить по степени пригодности или непригодности наших способностей для этой цели.

Понятия, поскольку они соотносятся с предметами, независимо от того, возможно ли познание этих предметов или нет, имеют свою сферу, которая определяется лишь по тому отношению, какое их объект имеет к нашей познавательной способности вообще. Та часть этой сферы, в которой для нас возможно познание, есть почва (*territorium*) для этих понятий и для необходимой здесь познавательной способности. Та часть почвы, на которой эти понятия бывают законодательствующими, есть область (*ditio*) этих понятий и соответствующих им познавательных способностей. Следовательно, эмпирические понятия хотя и имеют свою почву в природе как совокупности всех предметов [внешних] чувств, но не имеют в ней своей области (а имеют только свое местопребывание, *domicilium*), так как их создают, правда, законным образом, но они не законодательствующие понятия, а основанные на них правила эмпирические, стало быть случайные.

Вся наша познавательная способность имеет в совокупности две области: область понятий природы и область понятия свободы, — ведь она а priori законодательствующая благодаря той и другой области. Сообразно этому философия также делится на теоретическую и практическую. Но почву, на которой устанавливается ее область и *исполняется* ее законодательство, все же составляет всегда только совокупность предметов всего возможного опыта, поскольку они принимаются просто за явления, и не более, ибо без этого нельзя было бы мыслить никакое законодательство рассудка в отношении их.

Законодательство через понятия природы осуществляется рассудком, и оно теоретическое. Законодательство через понятие свободы осуществляется разумом, и оно чисто практическое. Лишь в сфере практического разум может быть законодательствующим; в отношении теоретического познания (природы) он может только (в качестве законоведа посредством рассудка) путем умозаключений делать из данных законов выводы, которые никогда не выходят за пределы природы. Но там, где правила практические, разум только на одном этом основании еще не становится тотчас *законодательствующим*, ибо эти правила могут быть и технически практическими правилами.

Рассудок и разум имеют, следовательно, два различных законодательства на одной и той же почве опыта, не нанося ущерба друг другу: как понятие природы не имеет влияния на законодательство, [осуществляемое] понятием свободы, так и понятие свободы не нарушает законодательства природы. Критика чистого разума доказала возможность, по меньшей мере, мыслить себе без противоречия со-

существование двух законодательств и относящихся к ним способностей в одном и том же субъекте, при этом она доказала несостоятельность возражений против этого, раскрыв в этих возражениях диалектическую видимость.

Но то обстоятельство, что эти две различные области, беспрестанно ограничивающие себя — правда, не в своем законодательстве, а в своих действиях в чувственно воспринимаемом мире, — не составляют нечто *единое*, объясняется тем, что понятие природы может, правда, представить свои предметы в созерцании, но не как вещи в себе, а только как явления, понятие же свободы может в своем объекте представить некую вещь в себе, но не в созерцании; стало быть, ни одно из этих понятий не может дать теоретическое познание своего объекта (и даже мыслящего субъекта) как вещи в себе, которая была бы самым сверхчувственным; идею о нем хотя и следует положить в основу возможности всех этих предметов опыта, но сама она никогда не может быть возведена и расширена до степени познания.

Существует, следовательно, безграничная, но и недоступная всей нашей познавательной способности сфера, а именно сфера сверхчувственного, в которой мы не находим для себя никакой почвы и, значит, не можем иметь в ней области теоретического познания ни для понятий рассудка, ни для понятий разума; хотя ради теоретического и практического применения разума мы должны заселять эту сферу идеями, однако этим идеям по отношению к законам из понятия свободы мы можем дать только практическую реальность, и никакую иную, и этим наше теоретическое познание ни в малейшей степени не расширяется до сверхчувственного.

Хотя между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (dem Sinnlichen) и областью понятия свободы как сверхчувственным (dem Über-sinnlichen) лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый [мир] не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй *должен* иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала, по меньшей мере, возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы. Таким образом, все же должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, и хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практически, стало быть, не имеет своей собственной области, все же оно делает возможным переход от образа мыслей согласно принципам природы к образу мыслей согласно принципам свободы.

III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в одно целое

Критика познавательных способностей в отношении того, что они могут сделать a priori, не имеет, собственно, какой-либо области в отношении объектов, так как она не доктрина, а должна лишь исследовать [вопрос]: возможна ли и каким образом возможна благодаря ей доктрина на основании того,

что свойственно этим нашим способностям? Сфера этой критики простирается на все притязания этих способностей, чтобы поставить их в правомерные для них границы. Но то, что не может войти в деление философии, все же может войти в качестве одной из главных частей в критику чистой познавательной способности вообще, а именно в том случае, если оно содержит в себе принципы, которые сами по себе не пригодны ни для теоретического, ни для практического применения.

Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, а priori содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоилось на законодательстве разума. Следовательно, обе эти способности кроме того, что они по логической форме применимы к принципам, каково бы ни было происхождение этих принципов, по содержанию имеют еще каждая свое собственное законодательство, выше которого (а priori) нет никакого другого и которое оправдывает поэтому деление философии на теоретическую и практическую.

Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Это *способность суждения*, относительно которой есть основание по аналогии предполагать, что она также должна содержать в себе если и не собственное законодательство, то все же собственный принцип для отыскания законов, во всяком случае априорный, чисто субъективный принцип; и хотя этому принципу не полагается сфера предметов в качестве его области, тем не менее он может иметь какую-нибудь почву и определенные свойства ее, для которых именно только этот принцип и мог бы быть действительным.

К этому прибавляется (судя по аналогии) еще новое основание для приведения способности суждения в связь с другим порядком наших способностей представления, которая имеет, по-видимому, еще большее значение, чем родственная связь с семейством познавательных способностей. В самом деле, все силы или способности души могут быть сведены к трем, которых уже далее нельзя вывести из общего основания: *познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания*¹. Для познавательной способности законы устанавливает один только рассудок, когда она (как это должно быть, если она рассматривается сама по себе, без смешения ее со способностью желания) в ка-

¹ Для понятий, применяемых и качестве эмпирических принципов, полезно найти трансцендентальную дефиницию, если есть основание предполагать, что они находятся в родстве с чистой априорной познавательной способностью ввиду этого отношения, а именно дефиницию посредством чистых категорий, поскольку они одни уже в достаточной мере указывают на различие между данным понятием и другими. Здесь следуют примеру математика, который оставляет неопределенными эмпирические данные своей задачи и только подводит их отношение в чистом синтезе их под понятия чистой арифметики и этим обобщает для себя решение задачи. Мне за подобный метод («Критика практического разума», предисловие, стр. 16) сделали упрек и осуждали [мою] дефиницию способности желания как *способности быть посредством своих представлений причинной действительности предметов этих представлений*, так как тогда и простые желания также были бы вожделениями, а ведь каждый видит, что одними желаниями он отнюдь не может создать их объекта. Но это доказывает лишь то, что у человека имеются и такие желания, из-за которых он находится в противоречии с самим собой, когда он побуждается к созданию объекта *только* через свое представление, от которого он ведь не может ожидать какого-либо результата, так как он сознает, что его механические силы (если так надлежит называть непсихологические силы), которые должны были быть определены этим представлением, чтобы создать объект (стало быть, опосредствованно), либо недостаточны, либо вообще направлены на нечто невозможное, например [на то, чтобы] сделать случившееся неслучившимся (o mihi praeteritis, etc. [«о, если б Юпитер

честве способности *теоретического познания* соотносится с природой, в отношении одной лишь которой (как явления) для нас возможно устанавливать законы через априорные понятия природы, представляющие собой, собственно, чистые понятия рассудка. Для способности желания как одной из высших способностей согласно понятию свободы один только разум (единственно в котором это понятие и имеет место) а priori устанавливает законы. Но между познавательной способностью и способностью желания находится чувство удовольствия, так же как между рассудком и разумом — способность суждения. Таким образом, необходимо, по крайней мере предварительно, предполагать, что способность сужде-

возвратил мне ушедшие годы». Вергилий, Энеида, VIII, 560]) либо в нетерпеливом ожидании быть способным уничтожить промежуточное время до наступления желанного мгновения. Хотя мы в таких фантастических желаниях сознаем недостаточность наших представлений (или даже их непригодность) быть *причиной* своего предмета, все же отношение их как причины, стало быть представление об их *каузальности*, содержится во всяком *желании*, и это особенно заметно тогда, когда это желание есть аффект, а именно *неудержимое стремление*. В самом деле, эти желания, перегружая сердце и делая его вялым и таким образом истощая силы, доказывают, что силы неоднократно напрягаются от этих представлений, но при сознании невозможности [осуществить их] снова и снова изнуряют душу. Даже молитвы об отклонении большого и, как считают, неизбежного зла и разные суеверные средства для достижения целей, осуществление которых естественным путем невозможно, доказывают причинную связь представлений с их объектами; и даже сознание недостаточности этих представлений для [получения] аффекта не может удержать от стремления к этому. Но почему в нашей природе заложено тяготение к заведомо пустым желаниям, — это вопрос антропологически телеологический. По-видимому, если бы мы не побуждались к напряжению сил, до того как мы удостоверились бы, что наших способностей достаточно для создания объекта, то это напряжение сил оставалось бы во многих случаях неиспользованным. Ведь обычно мы учимся познавать наши силы только благодаря тому, что мы их испытываем. Эта обманчивость пустых желаний есть, таким образом, только следствие благотворного устройства нашей природы.

ния точно так же сама содержит априорный принцип и, так как со способностью желанья необходимо связано удовольствие и неудовольствие (будут ли они, как при низшей способности, предшествовать ее принципу или, как при высшей, только следовать из его определения моральным законом), точно так же способствует переходу от чистой познавательной способности, т. е. от области понятий природы, к области понятия свободы, как в логическом применении она делает возможным переход от рассудка к разуму.

Итак, хотя философию можно делить на две главные части — теоретическую и практическую; хотя все, что мы могли бы сказать о собственных принципах способности суждения, надо относить в ней к теоретической части, т. е. к познанию разумом согласно понятиям природы, — все же критика чистого разума, которая все это должна решить ради возможности такого рода системы до того, как примутся за ее осуществление, состоит из трех частей: из критики чистого рассудка, критики чистой способности суждения и критики чистого разума; а чистыми эти способности называются потому, что они а priori законодательствующие.

IV. О способности суждения как а priori законодательствующей способности

Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения а priori указывает условия, сообразно которым только и можно подводить под это общее), есть *определяющая* способность.

Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность.

Определяющая способность суждения под всеобщими трансцендентальными законами, которые дает рассудок, только подводит одно под другое; закон предначертан ей а priori, и, следовательно, для того чтобы иметь возможность особенное в природе подчинить общему, ей не нужно самой придумывать закон. Но существует столько многообразных форм природы, так сказать, столько модификаций всеобщих трансцендентальных понятий природы, которые остаются неопределенными со стороны тех законов, какие чистый рассудок дает а priori, ибо эти законы касаются лишь возможности природы (как предмета [внешних] чувств), что для этих форм должны быть и законы, которые, правда, как эмпирические, могут согласно усмотрению *нашего* рассудка быть случайными, но которые, раз они должны называться законами (как этого и требует понятие природы), все же следует рассматривать как необходимые, исходя из некоторого, хотя нам и неизвестного, принципа единства многообразного. Рефлектирующая способность суждения, обязанность которой — восходить от особенного в природе к общему, нуждается, следовательно, в принципе, который она не может заимствовать из опыта, так как именно этот принцип должен обосновать единство всех эмпирических принципов также под эмпирическими, но высшими принципами и, значит, возможность их систематического подчинения друг другу. Следовательно, такой трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама, а не заимствовать его со стороны (иначе она была бы определяющей способностью суж-

дения) и не может предписывать его природе, потому что рефлексия о законах природы соотнобразуется с природой, а не природа [соотнобразуется] с теми условиями, согласно которым мы стремимся получить о ней понятие, в отношении этих условий совершенно случайное.

А этим принципом может быть только следующий: так как всеобщие законы природы имеют свою основу в нашем рассудке, который предписывает их природе (хотя лишь согласно всеобщему понятию о ней как природе), то частные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных законов, должно рассматривать в таком единстве, как если бы их также дал рассудок (хотя и не наш) для наших познавательных способностей, чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы. Дело обстоит не так, будто таким образом действительно надо допустить такой рассудок (ведь эта идея служит принципом только для рефлектирующей способности суждения — для рефлексии, а не для определения), а так, что таким путем эта способность дает закон только самой себе, а не природе.

А так как понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта, называется *целью*, а соответствие вещи с тем характером вещей, который возможен только согласно целям, — *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще есть *целесообразность природы* в ее многообразии. Т. е. природа посредством этого понятия представляется так, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного [сохранения] ее эмпирических законов.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к первому изданию	5
Введение	11
Часть первая	
Критика эстетической способности суждения	51
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ	
Аналитика эстетической способности суждения	53
Книга первая. Аналитика прекрасного	53
Книга вторая. Аналитика возвышенного	109
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ	
Диалектика эстетической способности суждения	240
Часть вторая	
Критика телеологической способности суждения ...	267
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ	
Аналитика телеологической способности суждения ...	273
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ	
Диалектика телеологической способности суждения ...	304
Приложение. Учение о методе, касающееся телеологической способности суждения.....	347