

Імануель Кант

**Пролегомени  
до кожної майбутньої  
метафізики, яка може  
постати як наука**



**Імануель Кант**

## **Пролегомени**

**до кожної майбутньої  
метафізики, яка може  
постати як наука**

Переклад з німецької, вступна стаття,  
коментарі і примітки Віталія Терлецького

**ППС-2002  
Київ  
2005**

УДК 141.1

ББК 87.2

К 19

Серія наукових перекладів «**ZETEΣΣE**»

Редколегія серії: доктори філософських наук Єрмоленко А. М., Лой А. М.,  
Причепий Є. М., кандидати філософських наук Богачов А. Л., Кебуладзе В. І.

Відповідальні редактори серії «**ZETEΣΣE**»: Богачов А. Л., Кебуладзе В. І.

Ідея назви серії: Терлецький В. М.



**ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ  
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION  
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ  
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING  
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ  
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE - BUDAPEST  
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА - БУДАПЕШТ**

Переклад Терлецького В. М.

Науковий редактор Кебуладзе В. І.

ISBN 966-96471-1-8

У невеликому за обсягом творі «Пролегомени» видатний німецький філософ І. Кант (1724-1804) пропонує дороговказ для побудови нової, наукової метафізики, що базується на принципах критицизму. Книга стане в нагоді не лише професійним філософам і фахівцям-науковцям, а й усім, хто виявляє інтерес до ґрунтовного вивчення і засвоєння непромінальної думки одного з чільних мислителів західноєвропейського філософування.

© «**ZETEΣΣE**»

© Терлецький В. М., переклад,  
вступна стаття, коментарі  
і примітки

## «ПРОЛЕГОМЕНИ» І.КАНТА: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ IN STATU NASCENDI

У році 1783 пішли з цього світу двоє видатних діячів, багатогранна творчість котрих стосувалася різноманітних наук (математики, природознавства, філософії), громадського і наукового життя загалом, діячів, котрі ніби уособлювали дух доби Просвітництва: Леонгард Ейлер і Жан Лерон Батіс Д'Аламбер. У цьому ж році світ побачила невелика за обсягом, але вагома за зміром автора праця, що мала заголовок «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука». Автором її був ординарний професор логіки і метафізики Кьонігсберзького університету Імануель Кант. У його житті той рік навряд чи особливо вирізнявся, хіба що публікацією рецензії на книгу Й. Шульца «Спроба напровадження на вчення про звичаєвість для всіх людей без відмінності релігії» та придбанням власного будинку. Утім, саме 1783 р. знаменний тим, що, починаючи з цього часу, «критична філософія» Канта стає потроху відомою і згодом заживає далекою славою. «Пролегомени» в цьому процесі «популяризації» відіграють ледь не вирішальну роль.

«Пролегомени» по-різному оцінювалися філософами, істориками філософії та кантознавцями. На думку *А.Шопенгауера*, ця праця є одним із «найкращих і найзрозуміліших із-поміж усіх Кантових головних творів». *Е.Мах* так описує своє відчуття від першого знайомства з «Пролегоменами» в п'ятнадцятирічному віці: «Ця праця справила на мене тоді сильне незабутнє враження, яке я вже ніколи в такій мірі не відчував при подальшому читанні філософської літератури». *М.Гайдегер* характеризує «Пролегомени» в такий спосіб: «Ця праця, написана прозоро і повчально із ретроспективного погляду



на великий твір [«Критику чистого розуму» — В. Т.], не дає, однак, Кантової геніальної постановки питання в її початковості». *К.Фішер* вважає, що «Пролегомени» цілком правильно можна назвати пояснювальним або популярним витягом із «Критики <чистого> розуму». *Е.Касіпер* твердить: «... у «Пролегоменах» обґрунтована нова форма справді філософської популярності, створений впровід до системи критики розуму, з яким за ясністю і виразністю не може зрівнятися жоден інший». *К.Форлендер* пише: «... «Пролегомени» певною мірою є додатковою, вдосконалюючою працею, ретроспективним поясненням і водночас упроводом до ліпшого розуміння «Критики чистого розуму». Ряд оцінок можна продовжити, проте, мабуть, і наведених уже досить, аби скласти собі уявлення про місце і значення цієї праці в творчості І.Канта. Так чи так, «Пролегомени» відтворюють основний зміст і «головні пункти» «Критики чистого розуму», що була оприлюднена двома роками раніше (1781), себто, по суті, стоять у тіні великого твору.

Разом із тим ця невелика праця має свої особливості та своєрідності. Саме в «Пролегоменах» Кант уперше висуває і обстоює проблему наукового статусу метафізики, тільки в цій праці ми натрапляємо на вагомість розрізнення суджень сприйняття і суджень досвіду, якраз «Пролегомени» вперше презентують аналітичний спосіб викладу «критичної філософії», саме в «Пролегоменах» питання: «Як можливі синтетичні судження а priori?» стає «властивим, зі шкільною точністю вираженим завданням» трансцендентальної філософії, саме в цьому творі Кант докладніше і виразніше полемізує зі скептицизмом Д.Г'юма, саме в «Пролегоменах» німецький філософ рішуче опонує представникам шотландської школи «здорового глузду» (Common Sense) — всі ці риси прямо засвідчують оригінальний характер цієї невеликої праці, яка в жодному разі не може розцінюватися як принагідно написана книжка, мета якої буцімто зводиться суто до пояснення «Критики».

### Композиція і головний зміст «Пролегоменів»

Текст «Пролегоменів» можна формально поділити на сім частин: непомічену автором «Передмову» (с. 1–8)<sup>1</sup>; «Попередні зауваги», §§ 1–5 (с. 9–21); «Трансцендентального головного питання перша частина: Як можливе чисте природознавство?», §§ 6–13, Зауваги I–III (с. 22–33); «Трансцендентального головного питання друга частина:

<sup>1</sup> Тут і далі всередині тексту статті вказані сторінки цього видання «Пролегоменів».

Як можливе чисте природознавство?», §§ 14–39 (с. 33–59); «Трансцендентального головного питання третя частина: Як взагалі можлива метафізика?» §§ 40–60 (с. 60–91); «Розв'язання загального питання «Пролегоменів»: Як можлива метафізика як наука? (с. 92–97); «Додаток» (с. 97–106).

У «*Передмові*» Кант рішуче виступає проти ототожнення свого «критичного вчення» як чогось цілком нового із спробами попередніх мислителів у царині метафізики. Автор переконаний у тому, що досі ще не існує метафізики як науки, і такий стан справ не має дивувати всіх прихильників і поборників цієї сумнівної поки що справи. Скептичні закиди Д. Гюма щодо загальнозначущості поняття причиновості, які, як визнає сам Кант, «перервали [його] догматичну дрімоту» (с. 5), а також намагання спростувати такі закиди завдяки засадам «здорового глузду», були плідною вказівкою для міркувань німецького філософа про науковий статус метафізичного знання. Кант поширює Гюмові сумніви на всю сферу чистих понять розсуду і знаходить один-єдиний принцип їх дедукції, яка тільки повинна визначити можливість наукової метафізики. Опрацювання Гюмової проблеми, тобто проблеми (сумнівного) зв'язку причини і дії, подає «Критика чистого розуму» (1781). Якось пояснити той твір, посприяти його розумінню і засвоєнню, зарадити деякій розлогості, темності та складності, призначена ця праця під назвою «пролегомени». До того ж цій меті також слугує зрозуміліший і доступніший спосіб викладу вчення, а саме аналітичний метод «Пролегоменів».

«*Попередні зауваги*», §§ 1–5 трактують спершу про джерела метафізичного пізнання, які мусять бути не емпіричними, а, згідно з визначенням, «пізнаннями а рїогі». Крім того, Кант наголошує на різниці між філософським і математичним способами пізнання. Потім автор викладає свій «класичний» поділ суджень на аналітичні та синтетичні, підкреслює синтетичний (розширювальний) та апіорний (неемпіричний) характер математичних положень і доходить висновку, що «метафізика має справу власне з синтетичними положеннями а рїогі» (с. 14). Невелика заувага стосується нехтування цим поділом суджень з боку Вольфа і Баумгартена та натяку на нього в головному творі Лока. У §§ 4–5 йдеться про «Загальне питання «Пролегоменів», яке Кант формулює в потрійний спосіб: «Чи можлива взагалі метафізика?», «Як можливе пізнання із чистого розуму?», «Як можливі синтетичні положення а рїогі?». Дійсність синтетичних положень а рїогі в чистій математиці та в чистому природознавстві дає нам право підставно запитати про те, в який спосіб можливе синтетичне пізнання а рїогі в метафізиці. Від розв'язання саме цього завдання залежить існування або руйнування метафізики — чи буде вона наукою, чи «мистецтвом умовлянь». Задля вирішення можливості метафізики як

науки запроваджується цілком нова наука — трансцендентальна філософія, яка і повинна в достатній мірі дати відповідь на поставлене «трансцендентальне головне питання: Як можливі синтетичні судження а ргіогі?». Це останнє питання поділяється на чотири підпитання: 1) як можлива чиста математика? 2) як можливе чисте природознавство? 3) як взагалі можлива метафізика (як природний нахил)? 4) як можлива метафізика як наука?

*Перша частина* трансцендентального головного питання (Як можлива чиста математика?) виходить, відповідно до аналітичного методу праці, із аподиктично достовірного пізнання математики (§ 6), яке ґрунтується не на філософських поняттях, а на чистому спогляданні (§ 7). Як можливе таке споглядання а ргіогі, що передує спогляданню предметів (§ 8)? Воно можливе завдяки тому, що містить форми нашої чуттєвості (§ 9), а ці останні дають нам змогу пізнавати об'єкти такими, якими вони являються нашим чуттям, тобто містить простір і час. Лише завдяки їм можливі такі науки, як геометрія, арифметика, чиста механіка (§ 10). Простір і час як чисті споглядання, що становлять підґрунтя емпіричного споглядання, суть формальні умови нашої чуттєвості, за посередництва яких ми можемо пізнавати явища як предмети чуттів (§ 11). Наведені в наступних параграфах (§§ 12–13) приклади із площинної і сферичної геометрії слугують єдино лише для того, щоб потвердити засадниче положення Канта: простір і час є суто чисті споглядання а ргіогі, які лежать в основі математичного знання. Три наступні зауваги мають на меті докладніше з'ясувати прийняту позицію та забезпечити її від висунутих закидів і заперечень. I. Об'єктивна реальність чистої геометрії в незаперечний спосіб доведена завдяки тому, що чисте споглядання представляє нам не речі самі по собі, а лише форму простору, в якій ті речі нам (нашим чуттям) являються. Тому математичний простір, «простір у думках», аж ніяк не є вимислом, а шойно уможливлене фізичний простір. II. Кант відмежує своє вчення від ідеалізму в звичайному сенсі, який заперечує все те, що існує поза мислячими істотами. Натомість «критичне вчення» стверджує, що поза нами існують тіла як явища нам невідомих, але попри те не менш дійсних речей. У зв'язку із розрізненням первинних і вторинних якостей тіл Кант зважається твердити про те, що всі властивості споглядальних нами тіл суть самі тільки явища. III. Кант відхиляє закид, ніби ідеальність (суб'єктивність) простору і часу перетворює весь чуттєвий світ в чисту позірність, спираючись на тій підставі, що чуттєвість у жодному разі не є темним і заплутаним способом уявлення порівняно з розсудом. Навпаки, якраз вчення про ідеальність простору і часу гарантує застосування математики до дійсних предметів, запобігає трансцендентальній позірності, яка бере

явища за речі самі по собі і заплутує тим самим розум у справжні суперечності (антиномія розуму). Насамкінець, аби його вчення не змішували з ідеалізмом Берклі або Декарта, Кант пропонує назвати свій ідеалізм критичним.

*Друга частина* трансцендентального головного питання (Як можливе чисте природознавство?) почасти так само в аналітичний спосіб виходить із факту чистого природознавства як дійсної науки. Природа не означає існування речей самих по собі, які не були б пізнавані ані а priori, ані а posteriori, а означає існування речей, «оскільки воно визначене за загальними законами» (§ 14). Однак ми фактично володіємо чистим, апріорним і аподиктично значущим природознавством, яке знаходить вираз у положеннях загальної природничої науки, напр., у положенні постійності субстанції. Як можливе таке природознавство (§ 15)? Природа означає також сукупність усіх предметів досвіду (§ 16). Отже, тепер питання стосується або необхідної закономірності речей як предметів можливого досвіду, або необхідної закономірності самого досвіду. Хоч назагал обидва формулювання суть одне й те ж саме, проте коректнішою є остання форма, тобто йдеться про пошук умов можливості досвіду, які водночас становлять джерела загальних законів природи (§ 17). Наступні параграфи (§§ 18–22) трактують про різницю суджень сприйняття і суджень досвіду. Всі судження є передусім суто суб'єктивними, себто їхня значущість обмежена сферою суб'єкта, напр., «кімната тепла». Що ж надає таким судженням об'єктивної значущості, себто необхідної загальнозначущості, та перетворює їх на судження досвіду, напр., «повітря пружне» (§§ 18–19)? Аби розв'язати це питання, слід проаналізувати досвід як «продукт чуттєвості і розсуду». У результаті маємо таке: до емпіричної свідомості (мого стану), що походить зі сприйняття, повинна долучатися свідомість взагалі у вигляді якогось чистого поняття розсуду, напр., поняття причини. Лише так із суто суб'єктивного судження сприйняття («коли сонце освітлює камінь, він стає теплим») виникає об'єктивне судження досвіду («сонце нагріває камінь»). Саме так стоять справи із усіма нашими синтетичними судженнями, навіть із математичними аксіомами (§ 20). Чисті поняття розсуду цілком точно відповідають способам судження взагалі. Загальні засади можливого досвіду (засади природознавства), в свою чергу, так само можна підвести під ті чисті поняття розсуду. Отже, зрештою, ми маємо три таблиці: логічна таблиця суджень, трансцендентальна таблиця понять розсуду та фізіологічна таблиця загальних засад. При цьому Кант наголошує на антипсихологічному характері свого дослідження, де вага лежить не на «постанні досвіду», а на тому, «що в ньому міститься». Підсумовуючи результати, Кант подає важливі для своєї системи визначення

мислення, судження, суб'єктивного і об'єктивного судження, чистих понять розсуду, досвіду (§ 22). Засади можливого досвіду, що виведені із логічних суджень і чистих понять розсуду, суть водночас загальні закони природи. Власне в такий спосіб розв'язане друге питання про можливість чистого природознавства (§ 23).

По суті, тут закінчується аналітичний метод «Пролегоменів» і всі наступні параграфи презентують або стислі витяги з відповідних місць «Критики», або своєрідні відступи та рефлексії автора. У §§ 24–26 Кант відтворює основні моменти головного твору щодо засад чистого розсуду. Спершу йдеться про математичні засади (§ 24), потім про динамічні засади (§ 25). Наступний параграф знову викладає принципове положення «критичної філософії», що всі ці засади чистого розсуду не стосуються речей самих по собі, навіть безпосередньо не стосуються явищ, а спрямовані тільки на умови можливості досвіду, зокрема, аналогії досвіду спрямовані лише на синтетичну єдність сприйнятів (§ 26). Параграфи 27–30 подають доволі розлогу полеміку Канта із Г'юмом, результат якої зводиться до того, що Кант «врятовує <...> для чистих понять розсуду їхнє походження а ргіогі», однак в такий спосіб, що «іхній вжиток обмежений лише досвідом» (§ 30). Таким чином раз і назавжди покладений край всім зусиллям догматичних мислителів (§ 31). Параграфи 32–33, в яких відтворюється головний зміст певних розділів «Критики», прояснюють відмінність феноменів і ноуменів та роблять вказівку на схематизм чистого розсуду. Міркуваннями про функцію і призначення сили уяви, розсуду і розуму, що пізнає себе, тематично завершується цей пасаж «Пролегоменів» (§ 35). У контексті перших параграфів цієї другої частини праці (*див.* §§ 14–15) Кант веде нас до «найвищого пункту» трансцендентальної філософії, а саме до питання: Як можлива сама природа? Відповідь на нього вже відома: в матеріальному значенні (*materialiter*) природа можлива завдяки властивості нашої чуттєвості (трансцендентальна естетика «Критики» і перша частина «Пролегоменів»), а в формальному значенні (*formaliter*) — завдяки властивості нашого розсуду (трансцендентальна логіка «Критики» і друга частина «Пролегоменів»). Глибше ми не можемо сягнути, бо можливість самої закономірності в трансцендентальній аперцепції далі не пояснювана. Кант ще раз наголошує на тому, що «можливість досвіду» і «загальний закон природи» означають одне й те ж саме. Розсуд приписує природі свої закони (§ 36). Поясненню цього «сміливого положення» слугують приклади із математики (вчення про коло і кіничні перетини) і фізичної астрономії, які переконливо доводять, що розсуд є витоком і початком загального порядку природи (§ 38). Завершальний параграф цієї другої частини (Додаток до чистого природознавства), мабуть, був долучений сюди автором пізніше,

оскільки за своїм змістом належить радше до тих місць тексту, де йдеться про таблицю категорій (*див.* § 21). Тут Кант веде мову про виправдання системи категорій, про те, як він дійшов до принципу її побудови, про відмінність його системи категорій від «давньої рапсодії» Арістотеля. Тільки завдяки застосуванню категорій до споглядання і можливого досвіду ті самі по собі порожні логічні функції здобувають своє значення і сенс. Нарешті, Кант відзначає те, що за дороговказом системи категорій були складені також таблиця поняття ніщо і таблиця рефлексійних понять (§ 39).

*Третя частина* трансцендентального головного питання (Як взагалі можлива метафізика?) досліджує об'єктивну можливість метафізики, позаяк в суб'єктивному сенсі ця остання є дійсна. Необхідну проблему для розуму становить абсолютне ціле всього можливого досвіду, що виходить поза межі досвідного вжитку (математики і природознавства), і така проблема не розв'язувана завдяки категоріям (§ 40). Тому розрізнення чистих понять розуму (ідей) та чистих понять розсуду (категорій) має вагоме значення (§ 41). Ідеї ніколи не можуть бути дані в досвіді; тільки завдяки самому розуму є змога викрити діалектичну позірність розуму (§ 42). Єдиним джерелом і витоком категорій були функції судження розсуду, а таким витоком для ідей є три функції висновків розуму: категоричному висновку відповідає психологічна ідея, гіпотетичному — космологічна, диз'юнктивному — теологічна. Їхніми діалектичними відзеркаленнями постають: паралогізм, антиномія та ідеал чистого розуму (§ 43). Ідеї (на відміну від категорій) не пояснюють жодного психологічного або космологічного явища, а покликання в природознавстві на волю найвищої істоти означає, що із нашою філософією справи кепські. Проте, маючи інше призначення порівняно із пізнаннями розсуду, ідеї виповнюють вимогу чистого розуму повноти принципів у взаємозв'язку досвіду (§ 44). Небезпека трансцендентного вжитку категорій виникає в силу неминучого поривання розуму здобути задоволення і заспокоєння (§ 45). Наступні чотири параграфи (§§ 46—49) з'ясовують психологічну ідею. Субстанціальне, або остаточний суб'єкт сушого, залишається нам цілковито невідомим, навіть наше Я зостається таким, якщо розглядати його як щось більше, ніж регулятивний принцип (§ 46). Якщо приписувати душі постійність (§ 47), то це може мати значущість лише відносно можливого досвіду, отже, впродовж нашого життя, а не стосовно часу по смерті душі, «що для нас власне й важливо» (§ 48). Наше знання про дійсність тіл поза нами (в просторі) ґрунтується лише на зовнішньому досвіді, так само як завдяки внутрішньому досвіду ми усвідомлюємо існування нашої душі в часі. Згідно з формальним іdealізмом Канта і зовнішній досвід, і внутрішній так само дійсні, як і



я сам (§ 49). Найбільш впливовою на пробудження філософії з догматизму є антиномія космологічних ідей, яка складається з чотирьох класів (§§ 50, 51, 54). Ця антиномія нерозв'язна для звичайних догматичних уявлень, які явища чуттєвого світу визнають за речі самі по собі (§§ 52, 52b). Положення і протиположення (теза і антитеза) перших двох класів (математичних) антиномій базується на хибності припущень, адже граничне обмеження і подільність в просторі і часі можуть стосуватися тільки явищ (§ 52c). Натомість в останніх двох класах (динамічних) антиномій положення і протиположення цілком добре можуть співіснувати одне поряд з одним. На особливу увагу тут заслуговує третя антиномія, в якій йдеться про сумісність свободи і природної необхідності, і розв'язання цієї суперечки розуму із самим собою полягає в тому, що причиновість природи застосовується до світу явищ, а причиновість розуму (свобода) — до речей самих по собі як інтелегібельних предметів, що не підпорядковані часовим умовам. «Адже відношення чинення до об'єктних підстав розуму не є часовим відношенням» (§ 53). Третя, теологічна ідея якнайбільше віддалена від досвіду, хоча вона мислиться «заради збагненності його зв'язку, порядку й єдності», на думку Канта, достатньо викладена в головному творі (§ 55). «Загальна заувага до трансцендентальних ідей» коротко підсумовує попередній виклад і наголошує на їхньому суто регулятивному призначенні, а саме «допроваджувати наш вжиток розсуду до цілковитої узгодженості, повноти й синтетичної єдності» (§ 56). У завершальному розділі «Про визначення границь чистого розуму» (§§ 57–60) Кант твердить про те, що безвідносно до досвіду ідеї позбавлені будь-якого значення. Але водночас розум відчуває себе не повністю задоволеним, коли залишається в рамках самого тільки досвіду. Ми хочемо пізнавати природу нашої душі, ми прагнемо мати знання про космологічні питання, нарешті, ми воліємо досягнути остаточну підставу всього суцього, при якій ми можемо бути задоволеними. А проте метафізика так само потребує якогось критичного визначення границь, як його потребує скептицизм, який бере під сумнів досвідні засади. Трансцендентальні ідеї суть проблеми, завдання, що намагаються визначити поняття зв'язку відомого із невідомим. Як приклад Кант наводить поняття найвищої істоти. Закиди Гюма стосуються не деїзму, а лише антропологічного теїзму (§ 57). Пізнання про Бога можливе лише за аналогією, при чому аналогію слід розуміти як подібність відношень між цілком неподібними речами. Ми приписуємо найвищій істоті якнайбільший ступінь розуму, позаяк тільки в такий спосіб ми можемо зробити зрозумілим світ (§ 58). Границі не є межами, оскільки ці останні суть прості заперечення (негації), а ті перші припускають уявлення якогось простору. Об'єктивна границя досвіду

полягає у відношенні до якоїсь далі не визначуваної найвищої підстави досвіду (§§ 57, 59). Метафізика як природний нахил є дійсною, але без неї все-таки можна обійтися при пізнанні природи. Якою є в такому разі її природна мета? Психологічна ідея відводить нас від матеріалізму, космологічні ідеї — від натуралізму, теологічна ідея — від фаталізму, а всі ці «зухвалі твердження» звужують сферу теоретичного і практичного розуму. Така практична користь хоч і лежить поза границями теоретичної науки, однак вона все ж таки має місце всередині границь філософії, а мета останньої полягає в єдності спекулятивного і практичного вжитку розуму, тобто метафізики і моралі. Насамкінець Кант іще раз вказує на регулятивний характер ідей, посилаючись при цьому на головний твір (§ 60).

*Четверта частина* «Пролегоменів» присвячена відповіді на питання: Як можлива метафізика як наука? Кант робить короткий підсумок усього досі викладеного: метафізика хоч і дійсна як природний нахил, проте вона також облудна. Тільки завдяки критиці розуму вона може перетворитися в науку. А критика так співвідноситься з дотеперішньою шкільною метафізикою, як хімія з алхімією, астрономія з астрологією. «Хто раз засмакував критики, той назавжди матиме відряду до будь-яких догматичних базікань» (с. 92). Але хоча стара догматична метафізика вже подолана, все-таки відродження метафізики ще не завершено. Ми перебуваємо в стані переходу. Метафізика до такої міри взагалі властива і необхідна духові людському, що і дихання, тому незабаром мусить настати час її відродження. Всі дотеперішні метафізичні трактати не просунули її ані на крок уперед, бо ми не знайдемо в них доведення жодного синтетичного положення а рїогї як загальнозначущого. За такі докази не можуть слугувати правдоподібність і покликання на здоровий людський глузд. «Метафізика мусить бути наукою не тільки в цілому, а й в усіх своїх частинах, бо інакше вона є нічим» (с. 96).

*Додаток* прилучається до контексту цих думок Канта. Автор виокремлює дві можливі оцінки своєї спроби, що була викладена в «Критиці»: судження, яке передує дослідженню, і судження, яке йде за дослідженням. Оцінці «критичного вчення» першого різновиду, яка з'явилася в «Гьотингеській рецензії», присвячена більша частина «Додатка» (с. 98–104). Спочатку Кант мовить про своє бачення обов'язку рецензента, який повинен полягати в з'ясуванні суті справи і зображенні читацькій публіці переваг і недоліків твору. Потім Кант описує те цілком справедливе відчуття обурення, яке викликала в нього перш за все манера «Гьотингеської рецензії». В предметному аспекті на особливий інтерес заслуговують такі моменти: суперечка із рецензентом з приводу імпутованого Канту ідеалізму; розрізнення декількох видів ідеалізму; заувага про «плідність глибини досвіду» для



системи Канта; пояснення значення терміну «трансцендентальне»; брак мірила для оцінки метафізики. На завершення цієї полеміки Кант вимагає від рецензента «порушити своє інкогніто» і спробувати довести будь-яке вільно вибране положення чи протиположення із чотирьох антиномій (с. 103). Останній пасаж «Додатка» складає пропозиція почастинної оцінки «критичного ідеалізму», яка використовувала б ці «попередні вправи». Кант відзначає важливість і користь своєї критики для тодішнього стану метафізики.

Оскільки «Пролегомени» за змістом найтісніше прилягають до викладу «Критики чистого розуму», то для загальної орієнтації не буде зайвою запропонована нижче таблиця відповідностей (конкорданс) цих двох творів.

«Критика чистого розуму»	«Пролегомени»
Передмова до першого видання (1781)	Передмова
Передмова до другого видання (1787)	Передмова
Вступ	§§ 1-5 і частина «Розв'язання загального питання пролегоменів»
Трансцендентальна естетика	§§ 6-13 і Зауваг 1-III
Аналітика понять	§§ 14-22, 39
Аналітика засад	§§ 23-28
Схематизм чистих понять розсуду	§§ 32-35
Phaenomena і Noumena	§§ 36-39
Трансцендентальна діалектика	§§ 40-60
Паралогізми чистого розуму	§§ 46-49
Антиномія чистого розуму	§§ 50-54
Ідеал чистого розуму	§§ 55-56, 60
Трансцендентальне вчення про метод, зокрема, Дисципліна чистого розуму	§§ 6-13
Канон чистого розуму	§ 60
Архітектоніка чистого розуму	Розділ «Розв'язання загального питання пролегоменів»

### Поняття і проблема метафізики

Відтворений нами головний зміст «Пролегоменів» переконливо свідчить про те, що Кантова думка в цій праці *par excellence*

зосереджена на метафізиці. І тут важливим є не тільки те, що в повному заголовку твору міститься вказівка на «майбутню метафізику»<sup>2</sup>, але перш за все, те, що метафізика з давна була в центрі уваги кьонігсберзького філософа, виразно вже з середини 50-х рр. XVIII ст., «хоча вона лише зрідка, — як писав сам Кант в одному з докритичних творів, — виявляла мені свою прихильність» (AA II, 367)<sup>3</sup>. У критичний період творчості, тобто починаючи з часу публікації «Критики чистого розуму» (1781), метафізика в жодному разі не втрачає свого виняткового статусу в мисленні Канта, однак оцінка цієї колишньої «королеви всіх наук» є, звісно, вже іншою. Отже, яким поняттям метафізики орудує Кант?

Слово «метафізика» Кант розуміє і тлумачить в буквальному сенсі, ґрунтуючись, мабуть, на етимології цього слова (tà metà tà physiká). Метафізика є «наукою, яка виходить поза границі природи»<sup>4</sup> або «наукою для поступування від пізнання чуттєвого до пізнання надчуттєвого»<sup>5</sup>. Іншими словами, метафізика за своєю назвою спрямована на здобуття знання про те, що лежить поза межами досвіду, і в цьому значенні її пізнання ніколи не можуть бути емпіричними. Власне, ця думка і викладена в першому параграфі «Прологоменів», вона є фундаментальним переконанням Канта, незважаючи на те, що експліцитно вона не фігурує в головних творах і є ніби принагідною.

<sup>2</sup> Такий аргумент наводить Ніколаї Гартман, коли намагається розхитати образ Канта як «руйнівника метафізики». Балтійський філософ вважає той образ цілковито викривленим, позаяк «Критика чистого розуму» була для Канта «прологоменоми майбутньої метафізики» (Hartmann N. Diesseits von Idealismus und Realismus. // Kant-Studien. Bd. XXIX. H. 1/2. 1924. S. 165–166). Через п'ятдесят років схожий аргумент запропонував Г. Мартін: «Тривалий час після «Критики чистого розуму» він [Кант — В.Т.] написав «Метафізичні засади природознавства», а той, хто дає такий заголовок творів, не може відхилити метафізику в будь-якому сенсі» (Martin G. Einleitung in die allgemeine Metaphysik. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1974. S. 140). Мабуть, низку творів Канта, де в назвах маємо поняття «метафізика», можна без великих зусиль продовжити, задавши, наприклад, «Узасадичення метафізики звичаїв» (1785), «Метафізику звичаїв» (1797) і т.д. Однак питання в тому, якою є сила подібних аргументів?

<sup>3</sup> Тексти Канта ми цитуємо, як правило, за академічним виданням Пруської академії наук (AA): Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1900sq., вказуючи номер тому, сторінку і (в разі потреби) рядок. Виняток становить лише «Критика чистого розуму», цитати з якої наведені за оригінальними виданнями: KrVA — перше видання «Критики чистого розуму» і KrVB — друге видання «Критики чистого розуму». Паралельно, під сигнатурою «КЧР», наведені також сторінки українського перекладу «Критики» (Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. І. Бурковського. — К.: Юніверс, 2000), хоча він виконаний за другим виданням твору (1787), а також часто-густо відривніється від нашого перекладу.

<sup>4</sup> Kant I. Vorlesungen über die Metaphysik. Hrsg. von K. H. E. Pöhlitz. Zweite Aufl. neu herausgegeben von Dr. R. H. Schmidt. Roßwein: Buchverlag J. H. Pflugbeil, 1924. S. 11.

<sup>5</sup> Kant I. Über die Fortschritte der Metaphysik (1791/1804). Beilage I // Kant I. Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. VI. S. 590.

Якщо метафізика має справу з надчуттєвим, точніше із «пізнанням надчуттєвого», то що треба розуміти під предметом цієї науки? На таке питання ми без великих зусиль знайдемо доволі чітку відповідь у філософа. Вже в передмові до другого видання «Критики чистого розуму» (1787) виокремлюється і на тлі інших метафізичних питань вирізняється комплекс трьох проблем: Бог, свобода і безсмертя (КЧР, с. 31–32. KGVV XXIX–XXX). Третій розділ «Вступу» до того-таки видання головного твору прямо твердить про те, що «неминучими завданнями самого чистого розуму є Бог, свобода і безсмертя», а наука, яка спрямована на розв'язання цих завдань, називається метафізикою (КЧР, с. 42. KGVV 7). Цілком схожі міркування ми знаходимо в одній заувазі, що була долучена знов-таки до другого видання «Критики». Кант пише в ній: «Метафізика за властиву мету свого дослідження має тільки три ідеї: Бог, свобода і безсмертя <...> Усе те, чим іше займається ця наука, слугує суто засобом для досягнення цих ідей та їхньої реальності. Вона потребує їх не задля природознавства, а заради того, щоб вийти поза межі природи» (КЧР, с. 234. KGVV 395). Нарешті, третя головна частина «Вчення про метод», присвячена архітектончій систематизації здобутків «Критики», так само однозначно, хоч із дещо іншими акцентами, трактує про три згадані предметні сфери метафізики (КЧР, с. 477–478. KGVV 845–847, B 873–875).

В якій мірі «Пролегомени» не відступають від позиції «Критики», можна побачити із розв'язання третього головного питання цієї праці (§§ 40–60). Інші твори філософа, що так чи так тематично ведуть мову про метафізику, в цьому аспекті не становлять винятку, напр., у вже цитованому творі «Про поступ метафізики» ми знаходимо такі міркування про предметну сферу метафізичного пізнання, яка стосується головно «Бога, свободи і безсмертя»<sup>6</sup>. Цей ряд текстів Канта можна продовжити аж до неоприлюднених за життя рефлексій і незавершеного твору «Opus posthumum», проте, здається, наведених свідчень досить, аби зробити такий попередній підсумок: метафізика за Кантом має справу передусім із «трьома великими темами»: Бог, свобода і безсмертя, і ці три теми становлять її предмет.

Наскільки саме це розуміння метафізики було вагомим для кьонігсберзького філософа, легко збагнути кожному, хто хоч би побіжно знайомий із структурою «Критики». Справді-бо, другий відділ трансцендентальної логіки, а саме трансцендентальна діалектика, в трьох своїх головних частинах послідовно трактує про душу, світ і найвищу істоту, тобто, в інверсивному порядку, про згадані «три великі теми» метафізики. Саме собою зрозуміло, що в «Пролегоменах» ми

<sup>6</sup> Kant I. Über die Fortschritte der Metaphysik (1791/1804). Beilage I.// Kant I. Werkausgabe in 12 Bänden. Hsrg. von W.Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. VI. S. 656.

маємо точно таку саму картину. Вже ця, на перший погляд суто формальна, обставина дає право висунути таке твердження: внутрішня структура зазначеної частини «Критики» обумовлена предметною сферою метафізики, як її розумів Кант. Чи є це здобутком власних розмислів Канта, чи, можливо, було зумовлене попередньою традицією метафізики?

В основі систематики німецької шкільної філософії XVIII ст. лежить певне поняття метафізики, згідно з яким вона складається і посутньо конститується такими частинами: онтологія, космологія, психологія і теологія<sup>7</sup>. Якщо відволіктися від онтології з її функцією обґрунтування єдності системи, то важко не впізнати в цьому поділі *mutatis mutandis* тричленну структуру властивої метафізики, а саме світ як ціле, душа людини і Бог. А підставою для такого виокремлення саме цих «трьох великих тем» виступає наявність і передданість для людського пізнання трьох родів сущого. Такий аргумент ми натрапляємо в Крістіана Вольфа, цього *praeseptor Germaniae*, який ґрунтується на усвідомленні нами речей поза нами (тіл) та нас самих (душі), і, зрештою, долучає причину цих обох, оскільки вони самі по собі не можуть виникати і продовжувати існувати, тобто Бога. У результаті ми маємо тричленну будову метафізики<sup>8</sup>. Отже, поняття метафізики в шкільній філософії XVIII ст., яка сформувалася під впливом системи К.Вольфа, є спільною назвою для двох частин: «загальної метафізики», або онтології (*metaphysica generalis*) і «особливої метафізики» (*metaphysica specialis*). Утім і будова «шкільної метафізики» мала свою досі остаточно нез'ясовану передісторію, яка сягає часів Античності.

У творі, який видавцями був поименований «Метафізика», Арістотель висуває програму своєрідної «першої філософії» (*prôte philosophía*), яка «розглядає суще як суще (*tó ón heí ón*) і те, що йому притаманне самому по собі»<sup>9</sup>, тобто «перша філософія» досліджує суще (те, що є) безвідносно до його особливих проявів і приладкових (акциденційних) властивостей, а зважає головню на сутність (*ousía*) сущого. Водночас у тому таки творі є місця, де Стагірит веде мову про «науку про божественне» (*epistémē theologicè*), яка має справу із

<sup>7</sup> Таке визначення читаємо в найвідомішому підручнику з метафізики того часу: «До метафізики відносяться онтологія, космологія, психологія і природна теологія» (Baumgarten A.G. *Metaphysica*. Ed. VII, Hallae et Magdeburgicae 1779 [1739<sup>1</sup>], § 2.

<sup>8</sup> *Див.* Wolff Ch. *Discursus praeliminaris de philosophia in genera*. §§ 55–56.// Wolff Ch. *Philosophia rationalis, sive Logica, Methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Praemittitur *Discursus praeliminaris De philosophia in genera*. Francofurti et Lipsiae 1740<sup>3</sup>, [1728<sup>1</sup>].

<sup>9</sup> Aristoteles. *Metaphysica*. E1, 1003a 21sq. Твори Арістотеля цитуються за академічним виданням Берлінської академії наук: *Aristotelis opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica. Berlin: Reimer 1831sq. Vol. II.

«вічним, непорушним і відокремленим [від матерії] сушим, тобто божественним»<sup>10</sup>. Оскільки у самого Арістотеля ми не знайдемо більш-менш чіткого пояснення того, як співвідносяться «перша філософія» і «наука про божественне» — чи є вони різними науками, чи це одна наука, чи якоесь ще, — то вся наступна «метафізична» традиція, так або так коментуючи та інтерпретуючи тексти майстра, була змушена зоставатися «онто-теологією». Проте для нашого розгляду неабияке значення має один фрагмент тієї все ж континуальної традиції, що пов'язаний із системою *metaphysica specialis* К. Вольфа, а саме йдеться про запровадження до її складу «загальної або трансцендентальної космології».

У цитованому вище місці із «*Discursus praeliminaris*» йшлося про те, що тіла, як перший рід сушого, досліджує і вивчає не космологія, як могло б здатися, а фізика. Однак далі сама фізика поділяється Вольфом на «загальну фізику» і «космологію». Останній дана така дефініція: «Частина фізики, яка трактує і викладає про тіла світу в цілості (*corporeibus mundi totalibus*), в який спосіб із них складається світ, називається космологією. Отже, космологія є наука про світ як такий»<sup>11</sup>. Утім такої дефініції не достатньо для того, щоб виявити її приналежність до метафізики, тому далі йдеться про «загальну або трансцендентальну космологію». «Однак існує також загальний розгляд світу, який пояснює, що спільного має дійсний світ із іншими можливими. Та частина філософії, яка розвиває ці загальні поняття, <...> названа мною загальною або трансцендентальною космологією»<sup>12</sup>. Через три роки після публікації «*Discursus praeliminaris*», себто в 1731 р., Вольф оприлюднює твір, який повністю присвячений космології як самостійній метафізичній дисципліні<sup>13</sup>. І тут, в § I (*Definitio Cosmologiae*), «славетний Вольф» ще чіткіше зображує метафізичний характер трансцендентальної космології, який полягає в тому, що в ній *щодо світу доводиться лише те, що йому притаманне* як складеному і змінному сушому (*enti compositio et modificabili*). Одразу філософ за аналогією додає, що трансцендентальна космологія так співвідноситься з фізикою, як онтологія з усією філософією. Таким чином, приналежність трансцендентальної космології до системи метафізики і виправдання метафізичної суті першої здійснюється так, що, з одного боку, трансцендентальна космологія викладає фундамент фізичного знання, а, з іншого боку, запозичує принципи для «розгляду світу в загальному» із онтології (*philosophia prima*), яка трактує про

<sup>10</sup> *Dis.* Aristoteles. *Metaphysica*. E1, 1026a 10sqq.

<sup>11</sup> Wolff Ch. *Discursus praeliminaris de philosophia in genera*. §§ 55–56.

<sup>12</sup> Wolff Ch. *Discursus praeliminaris de philosophia in genera*. § 78.

<sup>13</sup> Wolff Ch. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur*. 1737 [1731<sup>2</sup>].

«сущє в загальному» (*ens in genere*) і презентує загальну теорію складеного сущого. Це потверджує місце космології в систематичному порядку метафізики після онтології та перед природною теологією.

Попри те, що запровадження космології (як частини водночас фізики і метафізики!) в систему метафізики було справді оригінальним доробком К. Вольфа, але водночас незважаючи на те, що і Арістотель, і св. Тома, а також численні їх коментатори, докладали зусиль філософськи осмислити світ як *ens metaphysicum*, послуговуючись при цьому різними метафізичними поняттями (форма — матерія, акт — потенція тощо), вельми велике значення для Вольфового набутку мала філософія Р. Декарта. Вплив французького філософа на Вольфа відчувається не тільки у вищезазначеному виокремленні трьох родів сущого, але і в тому, що тіла, або матеріальне сущє (*res materiales*), трактується в рамках метафізики. На це натякає вже заголовок головного твору Декарта «Міркування про першу філософію, в яких доводиться існування Бога та відмінність людської душі від тіла» (1642)<sup>14</sup>, що містить всі складові *metaphysica specialis*. П'яте і шосте міркування, де йдеться про сутність та існування матеріальних речей в тісному зв'язку з душею людини та з Богом, прямо засвідчують парадигматичність Декарта для усталення і усталення космології в рамках системи метафізики. Тому важко не погодитися в цьому контексті із твердженням Е. Фольрата: «Вже не може бути сумніву в тому, що поява трьох родів сущого у Крістіана Вольфа, на якій заснований поділ *metaphysica specialis*, наперед сформована у Декарта»<sup>15</sup>. Щоправда, таке переймання Вольфом картезіанської думки про три регіони сущого важко зарахувати до плідного здобутку самого метафізичного мислення, оскільки саме мислення тут не піддане перевірці та випробуванню з огляду на те, що воно може осіднати і збагнути, а що ні, тобто — мовою Канта — таке переймання є догматичною метафізикою (КЧР, с. 34–35. KrVB XXXVsqg), бо спершу не досліджена сама спроможність мислення. Дослідження цієї спроможності мислення пропонує «Критика чистого розуму».

В якій мірі проблеми космології вплинули на формування «критичного ідеалізму», можна пересвідчитися зі слів самого Канта в

<sup>14</sup> *Лор.* укр. переклад цього твору: Декарт Р. Метафізичні розмисли. Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського. — К.: Юніверс, 2000.

<sup>15</sup> Vollrath E. Die Gliederung der Metaphysik in eine metaphysica generalis und eine metaphysica specialis. // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. XVI. H.4. 1962. S. 158–284. Варто також зазначити, що в своїй новаторській розвідці Фольрат доходить висновку, що поділ Вольфом метафізики на «загальну» і «особливу» в першу чергу був зумовлений відокремленням онтології (*metaphysica generalis*) від метафізики, витлумаченої як теологія, а таке відмежування, що було здійснене в «шкільній філософії» XVII ст., є вмотивоване знов-таки складнощами, пов'язаними із визначенням єдності суті метафізики.



«Пролегоменах»<sup>16</sup>. Звісно, більше 150 сторінок «Критики», присвячені розв'язанню антиномії чистого розуму, тобто тих таки космологічних питань, щільовито переконують читачів у значущості космологічних проблем для Кантової філософії (КЧР, с. 252–335. KrVA 405–567, В 432–595). Але, мабуть, найпереконливішими в цьому плані є такі рядки філософа із листа до Крістіана Гарве (21. IX. 1798): «Не дослідження існування Бога, безсмертя душі і т.і. було тим пунктом, з якого я виходив, а антиномія чистого розуму: «світ має початок — він немає початку і т.і. аж до четвертої: людина є свобідною — вона немає жодної свободи, а все в ній є природна необхідність»; ця [антиномія] була тим, що вперше пробудило мене з догматичної дрімоти й підштовхнуло до критики самого розуму, аби припинити скандал позірної суперечності розуму із самим собою» (AA XII, 255).

Ми впритул наблизилися до критичного ставлення кьонігсберзького філософа щодо метафізики, але, аби точніше зафіксувати саме поняття цієї проблематичної науки, треба ще раз повернутися до тієї, вже згадуваної нами, частини «Вчення про метод», де йдеться про архітектонічну будову філософії. Після того, як філософія визначена як «пізнання з чистого розуму», Кант веде мову про відмінність критики і метафізики: «Філософія з чистого розуму є або пропедевтикою (попереднім вправлянням), яка досліджує спроможність розуму з огляду на все чисте пізнання а ргіогі, і називається критикою, або, по-друге, вона є системою чистого розуму (наукою), цілим (як справжнім, так і позірним) філософським пізнанням із чистого розуму в систематичному зв'язку, і зветься метафізикою <...>. Згодом філософ здійснює свій поділ метафізики на «метафізику природи» і «метафізику звичаїв»<sup>17</sup>; перша займається «теоретичним пізнанням всіх речей завдяки чистим принципам розуму», а друга є «власне, чиста мораль» (КЧР, с. 474–475. KrVA 841, В 869). Зосереджуючи свою увагу головню на «метафізиці природи», яка, на думку філософа, «обмірковує [erwägt] на підставі понять а ргіогі все, оскільки воно є», Кант врешті решт розподіляє «цілу систему метафізики на чотири головні частини: 1) онтологію; 2) раціональну фізіологію; 3) раціональну космологію; 4) раціональну теологію (КЧР, с. 478. KrVA 846, В 874)<sup>18</sup>. Вочевидь, така схема дуже схожа на членування метафізики на *metaphysica generalis* (онтологія) та *metaphysica specialis* (космологія, психологія і природна теологія), хіба що

<sup>16</sup> Див. § 50 і д.

<sup>17</sup> Про поділ метафізики на «метафізику природи» і «метафізику звичаїв» Кант вів мову вже в 60-х рр. XVIII ст., вперше, мабуть, у листі до Й.Г.Герлера (9.V.1768) (AA X, S. 71).

<sup>18</sup> «Рациональне» тут означає спершу протилежність емпіричному, але для Канта воно має і точніше значення: «пізнання на підставі принципів» (*ex principiis*).

різниця полягає в іншому порядку дисциплін та заміні психології фізіологією. Так би воно і було, якби двома абзацами вище Кант не вів мову про *зачин* цього свого поділу.

«Метафізика природи» поділяється на «трансцендентальну філософію і фізіологію чистого розуму», при чому перша «розглядає лише самі розсуд і розум у системі всіх понять і засад, які відносяться до предметів узагалі, не приймаючи об'єктів, що були б дані (Ontologia); друга розглядає *природу*, себто сукупність *даних* предметів (хай би вони були дані чуттям або, якщо завгодно, іншому способі споглядання), і є, отже, *фізіологією* (хоча лише *rationalis*) (КЧР, с. 477. KГVA 845, В 873). Ключовою для тричленної структури предмета властиві метафізики, тобто *metaphysica specialis*, постає раціональна фізіологія<sup>19</sup>, яка, в свою чергу, поділяється спершу на трансцендентну та іманентну фізіологію (відповідно до вжитку розуму або поза межами досвіду, або в рамках останнього). Перша трактує далі про внутрішній зв'язок предметів в межах світу і зветься *трансцендентальним світопізнанням*; вона також розглядає зовнішній щодо світу зв'язок предметів з якоюсь істотою поза природою і називається *трансцендентальним богопізнанням*. Друга досліджує природу як «сукупність всіх предметів чуттів» та, позаяк існує два класи предметів — зовнішній (тіла) та внутрішній (душа), — розподіляється на фізику і психологію як раціональні пізнання (КЧР, с. 477. KГVA 845—846, В 873—874).

Ця архітектонічна структура Кантового розуміння метафізики в її предметному вимірі дає змогу відзначити принаймні два істотних моменти. По-перше, така чотиричленна структура змогла сформуватися вочевидь тільки на ґрунті поділу «шкільної метафізики» на «загальну» і «особливу» частини, адже цей поділ був добре відомий Канту ще з перших кроків його діяльності на ниві філософії. По-друге, оскільки критика розуму стверджує, що пізнанню всіх предметів, разом із предметами «особливої метафізики», повинно передувати дослідження самої пізнавальної спроможності, то першорядна позиція трансцендентальної філософії, яка лише на позір прирівнюється до попередньої онтології, набуває вкрай важливого значення для самої метафізики. Проте такий стан справ вже припускає сумнівність метафізичного знання, допускає проблематичність метафізики.

В історію метафізичного мислення Кантова позиція щодо цієї «справи розуму» увійшла під назвою «критика метафізики» і стала в ній

<sup>19</sup> Слово «фізіологія» Кант бере у буквальному сенсі, розуміючи під ним «вчення про природу» (*physis*).



хрестоматійною аж до сьогодні<sup>20</sup>. Попри різноманітні оцінки цієї позиції в сучасному світі, сталим залишається переконання в тому, що вимога Кьонігсберзького філософа наукового характеру метафізичного знання становить вирішально новий крок у справі властивої метафізики, є «першим типом критики метафізики, яка здійснюється «як революція і як дороговказ до науковості» (Ф.Каульбах). Кант рішуче пориває з догматизмом попередньої метафізики, який «переповнив світ метафізичними твердженнями» (с. 101) і намагається вирішити можливість цієї «претензійної науки», досліджуючи її джерела і витoki в розумі людини. Лейтмотивом такого дослідження виступає проблема *методу*.

Мабуть, не потребує особливого обґрунтування теза про те, що революційність Кантової філософії загалом і метафізики зокрема, була обумовлена «зміною способу мислення», тобто саме критичний або трансцендентальний метод становить те своєрідне, що вирізняє «критичний ідеалізм» на тлі як німецької філософії XVIII ст., так і філософування до Канта. Філософ про це прямо говорить у «Предмові» до другого видання своєї «Критики», а саме, що його критика є «трактатом про метод», який має на меті «змінити дотеперішнє поступування метафізики» (КЧР, с. 28. KrVB XXII), що практикований в «Критиці» «змінений метод способу мислення» обіцяє метафізиці «наліїну ходу науки» (КЧР, с. 27. KrVB XVIII–XIX). Остання частина «Критики», присвячена «історії чистого розуму», теж завершується розглядом методу як одного з трьох чинників, що спонукав революції в метафізиці! Тут, поряд із догматичним методом Вольфа і скептичним методом Д.Г'юма, Кант веде мову про критичний шлях свого дослідження, який «один тільки ще відкритий» (КЧР, с. 482. KrVA 856, B 884). Такі ніби методологічні рамки «Критики» в жодному разі не є чимось другорядним і випадковим. Навпаки, вони яскраво засвідчують роль методу, як другої конституенти метафізичного знання, в критиці традиційної метафізики і, крім того, мають свою передісторію.

Наскільки питання методу метафізичного пізнання становило справжню проблему для Канта, нескладно переконатися завдяки працям докритичного періоду. У творі «Дослідження про виразність засад природної теології та моралі» (1763), в якому філософ уперше проводить чітку лінію розмежування між математикою і філософією, йдеться про те, що метод математики є синтетичним,

<sup>20</sup> Див.: Kaulbach F. Einführung in die Metaphysik. 5., unveränd. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. S. 223–226. Weissmahr B. Ontologie. 2., durchges. Aufl. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1991. S. 16–25. Coreth E. Grundriss der Metaphysik. Innsbruck–Wien: Tyrolia, 1994. S. 22–23.

тоді як філософія повинна поступувати аналітично, розчленовуючи свої поняття на початковій складові, аби їх тим самим зробити ясними та окресленими (AA II, 276–278, 285, 288 sqq). «Достеменний метод метафізики по суті однаковий із тим, який Ньютон<sup>21</sup> запровадив у природознавство і який там мав такі корисні наслідки» (AA II, 286). Отже, Кант вимагає від метафізики користуватися аналітичним методом, завдяки якому вона може досягти певних остаточних, далі нерозкладних і недоказових понять і положень, що становлять мету метафізичного пізнання. Щоправда, можливість синтетичного методу в філософії цілком не заперечується, проте він допустимий після того, як буде завершений аналіз, однак, як каже Кант, це «ще не на часі» (AA II, 290). Схожі думки щодо методу метафізики містяться в «Повідомленні про розклад на зимове півріччя 1765–1766 рр», де Кант знову наполягає на тому, що метод метафізики є «не синтетичний, а аналітичний», і саме із кривотлумаченням методу пов'язана недосконалість і недостовірність метафізики (AA II, 308). Іще більше потверджують вагомість для метафізики «методологічної» проблеми, яка непокоїла Канта в 60–ті роки XVIII ст., листи до двох вельми шанованих Кантом вчених мужів — Й.Г.Ламберта і М.Мендельсона. Після того, як Кант сповіщає Ламберту (31.XII.1765) про численні зміни своїх філософських розмислів (*mancherley Umkipungen*) з приводу «джерел помилок або осягнень способу поступування» в метафізиці, філософ пише: «Усі ці устремління зводяться головню до своєрідного методу метафізики і, за його посередництвом, також всієї філософії» (AA X, 53). Навесні 1766 р., у письмовому зверненні до Мендельсона (8.IV.1766), Кант повідомляє про важливість метафізики для блага роду людського, хоча, звісно, не метафізики в догматичному вбранні, та висловлює сподівання через певний час досягти важливих осягнень в метафізиці, «які надійно зафіксують її поступування і полягатимуть не в суто загальних перспективах, а будуть корисні в застосуванні як властивому мірилі» (AA X, 68). Нарешті, намагання встановити властивий метод метафізики є справжньою метою дисертації Канта «Про форму і принципи

<sup>21</sup> Кант має на увазі методологічну настанову автора «Математичних принципів натуральної філософії», яка вельми чітко і стисло була висловлена видавцем цього твору Р.Коутсом (R.Cotes) у передмові до другого видання: «Отже, вони [послідовники Ньютона — В.Т.] послуговуються двома методами, аналітичним і синтетичним. Із деяких вибраних явищ завдяки аналізу вони виводять сили природи та її найпростіші закони, а потім із цих останніх завдяки синтезу вони викладають устрій решти речей» (Newton I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Ed. II. Cantabrigiae, MDCCXIII. P. 5).

чуттєвого та інтелегібельного світу» (1770), хоча тут подана лише частина для розв'язання цієї проблеми. Своєрідність методу автор вбачає вже не в аналізі<sup>22</sup>, а у відмежуванні чуттєвого пізнання від інтелегібельного: «Увесь метод метафізики як щодо чуттєвого, так і інтелегібельного, передусім зводиться до такого припису: ретельно запобігати тому, щоб властиві чуттєвому пізнанню принципи не виходили поза свої межі та не впливали на інтелегібельні» (AA II, 411). Як добре відомо, це засадниче положення про різномірність пізнання завдяки чуттям і пізнання завдяки розсуду (інтелекту) було перейнято Кантом в першій критичній твір і відтоді почало відігравати ледь не головну роль при побудові системи «критичного ідеалізму». Утім водночас варто наголосити на іншому, а саме на незмінному інтересі великого німецького філософа до проблеми методу метафізики, починаючи вже з праць докритичного періоду.

Таким чином, з огляду на вищезазначене ми можемо зробити висновок щодо поняття і проблеми метафізики: метафізика у властивому сенсі слова є для Канта пізнання того, що лежить поза границями досвіду, тобто пізнання надчуттєвого, яке немов персоніфіковане в «трьох великих темах»: Бог, свобода і безсмертя, і якраз вони становлять предмет метафізичного знання; з іншого боку, спосіб дослідження такого своєрідного предмета, тобто метод метафізики, виявляється проблемою, оскільки саме він надає цьому «претензійному пізнанню» статус науки. Розв'язанню даної проблеми Кант присвячує свою «ідею трансцендентальної філософії».

### Трансцендентальна філософія

Поняття «трансцендентальна філософія» має свою варту уваги і поваги традицію, коріння якої сягає вчення про трансценденталі середньовічної метафізики (суще, єдине, істинне і добре), а в термінологічному аспекті «трансцендентальне» (в формі *transcendere*) є перекладом платонівсько-новоплатонічного поняття *ερέκεῖνα*. Визано сформоване лише в XIII ст., вчення про трансценденталі було однією з фундаментальних складових західноєвропейського філософування і для схоластики Середніх віків, і для доби Відродження, і для католицької та протестантської «шкільної

<sup>22</sup> Принагідно треба зазначити, що попри постійне наполягання на методі аналізу як єдино виправданому в метафізиці («чистій філософії»), Кант у деяких докритичних працях визнавав також певну його обмеженість при поясненні метафізичних понять. Так, напр., у творі «Спроба запровадження в філософію поняття негативних величин» (1763) філософ вважає, що аналіз дозволяє з'ясувати поняття підстави і наслідку, але пояснення понять причини і дії можна пояснити лише через досвід.

філософії» XVI–XVII ст., і для німецької філософії XVIII ст. При всіх модифікаціях і модуляціях цього вчення, «трансценденталії» означали назагал такі визначення сушого, які «виходять поза межі» окремого висловлювання про суше («категорія» в значенні Арістотеля), і в цьому сенсі вони є «транскатегоріальними», тобто вивисуються над конкретними родами сушого. Трансценденталії, витлумачені як трансцендентальні предикати сушого, в XVIII ст. в рамках «німецької філософії» (передусім К.Вольфа і його послідовників) відіграють далеко не визначальну роль в системі філософії, але слово «трансцендентальне», постаючи часто-густо синонімом для «загального» (*generalis*) і «метафізичного» (*metaphysicus*), поступово набирає ваги і стає поширеним в тогочасній філософській літературі. Ним послуговуються такі відносно самостійні філософи, як Й.Г.Ламберт і Й.Н.Тетенс. Звісно, ним не міг не скористатися також І.Кант, котрий починаючи з твору «Фізична монадовлогія» (1756) веде мову про «трансцендентальну філософію» (*philosophia transscendentalis*) (AA I, 386). Утім — і на цьому треба зробити особливий наголос — відмінність між «трансцендентальним» і «трансцендентним» до Канта була «чисто граматичною»<sup>23</sup>.

Яким чином Кант визначає *свою* «трансцендентальну філософію» і в чому полягає її своєрідність? Від відповіді на таке питання цілковито залежить розуміння Кантового твору взагалі. Про це говорили і досі говорять усі ті, хто студіював «Критику» й інші твори автора «трансцендентального ідеалізму» — «Пролегомени» тут не є винятком, — але здебільшого інтерпретатори та коментатори його творчості. Так, Г.Коген твердив, що термін «трансцендентальне» «характеризує всю філософію Канта»<sup>24</sup>. Г.Файгінгер проводить далі:

<sup>23</sup> Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental. // Festschrift für Paul Natorp. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1924. S. 204. Що стосується терміну, поняття і проблеми «трансцендентального» в філософії до Канта, а також Кантової версії «трансцендентальної філософії», то з-поміж великого масиву літератури слід навести такі ґрунтовні дослідження і розвідки: Knittermeyer H. Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Marburg, 1920. Hinske N. Kants Weg zur Transszendentalphilosophie. Stuttgart Berlin Köln Mainz: Kohlhammer, 1970. Pinder T. Kants Begriff der transszendentalen Erkenntnis. // Kant-Studien. Bd. 77. H. 1. 1987. S.1–40. На особливу згадку заслуговує фундаментальна як в історичному, так і в систематичному аспектах стаття «Трансцендентальне» в «Історичному словнику з філософії»: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J.Ritter† und K.Grunder. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Bd. 10. Sp. 1358–1436. Увесь подальший виклад умотивований передусім з'ясуванням «ідеї трансцендентальної філософії» Канта, і в цьому ракурсі систематично побудовані дослідження Н.Гінске і Т.Піндера були найбільш плідними для наших міркувань.

<sup>24</sup> Cohen H. Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907. S. 18.

«Це основне поняття Кантової філософії та, зокрема, «Критики» являє собою вкрай *найскладнішу термінологічну проблему* в Канта, навіть в усій новітній філософії»<sup>25</sup>. І ніхто інший, як Ф.Шілер висловився про «трансцендентальне» в одній розмові з мадам де Сталь таким чином: хто розуміє це слово, той також розуміє Кантові твори<sup>26</sup>.

Після того, як у «Передмові» до першого видання «Критики чистого розуму» (1781) Кант доволі ясно виписав, що під його критикою треба розуміти «не критику книг і систем, а критику спроможності розуму взагалі», а це водночас дає змогу вирішити «можливість або неможливість метафізики взагалі» (КЧР, с. 17. KrVA XII), у «Вступі» до того ж видання таким чином визначає трансцендентальну філософію: «Я називаю всяке пізнання трансцендентальним, яке займається не так предметами, як нашими поняттями а рґіорі про предмети взагалі. Система таких понять мала б називатися трансцендентальною філософією» (KrVA 11–12)<sup>27</sup>. Ця дефініція більш-менш чітко фіксує Кантове розуміння трансцендентальної філософії, а саме остання є «системою понять а рґіорі про предмети взагалі». Однак ця дефініція містить чимало труднощів, які стосуються як текстуального аналізу творів філософа (славнозвісна Kant-Philologie), так і дослідження власне думки мислителя (Kant-Forschung). Певна річ, перший тісно пов'язаний із другим, як і взаємообумовлений ним. Передусім важливо те, що для визначення трансцендентальної філософії Кант спочатку подає дефініцію «трансцендентального», точніше «трансцендентального пізнання», тобто специфіка і особливість останнього обумовлює своєрідність Кантової трансцендентальної філософії. Далі, тут ми маємо вочевидь *властиво Кантове* розуміння трансцендентального пізнання, що прямо засвідчується висловом від першої особи однини («Я називаю ...»)<sup>28</sup>. Нарешті (і тут починаються проблеми інтерпретації), в який спосіб можна змістово проінтерпретувати специфічність трансцендентального пізнання, «яке займається не так предметами, як нашими поняттями а рґіорі про предмети взагалі»?

<sup>25</sup> Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart: W.Spemann, 1881. Bd. I. S. 467.

<sup>26</sup> Цитата за виданням: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J.Ritterf und K.Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Bd. 10. Sp. 1358.

<sup>27</sup> З огляду на подальший аналіз наведемо це визначення мовою оригіналу: «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen».

<sup>28</sup> Такі звороти не поодинокі в Кантовому творі. В численних місцях «Критики» ми можемо знайти схожі вислови, напр., «В явищі я називаю те, що відповідає відчуттю...»; «Я називаю всі уявлення *чистими* (в трансцендентальному розумінні ...)» (КЧР, с. 56–57. KrVA 20, В 34); «Я називаю <...> пояснення способу ...» (КЧР, с. 98. KrVA 84, В 117) тощо.

Мабуть, занадто поверховим є те витлумачення, згідно з яким «трансцендентальна критика пізнання має справу не з *об'єктами*, а з *суб'єктом*»<sup>29</sup>. Так само не може не викликати сумніву інтерпретація, запропонована провідником Марбургської школи новокантіанства, відповідно до якої трансцендентальне пізнання спрямоване не на об'єкти, а на можливість осягнення наукового пізнання, тобто пояснення факту науки (математики і класичного природознавства)<sup>30</sup>. Не меншу проблематичність в змістовному з'ясуванні трансцендентального пізнання виявляють і такі міркування одного з чільних мислителів ХХ ст.: «Трансцендентальне пізнання досліджує <...> не саме суще, а можливість попереднього розуміння буття, тобто водночас: буттєву конституцію сущого. Воно стосується переступання (трансценденції) чистого розуму до сущого...»<sup>31</sup>.

Можливо, ми ліпше збагнемо Кантову дефініцію трансцендентального пізнання, якщо зважимо на два істотні моменти, перший з яких стосується того контексту, в якому вона стоїть, а другий має відношення до контексту історичного. Крім того, тут не варто нехтувати і тією мовною (граматичною) формою, в якій філософ висловлює свої думки.

Коли уважніше поставитися до формулювання тієї дефініції трансцендентального пізнання, то помітною є вага в ній на своєрідному відношенні до предметів, яке висловлено завдяки звороту часткового заперечення «не так <...> як»<sup>32</sup>. І справді, філософ не твердить, що трансцендентальне пізнання зовсім не має справи з предметами, не йдеться про просте заперечення, адже поняття пізнання з необхідністю припускає відношення до предмета (принаймні Кант не допускає можливості *безпредметного* пізнання), а веде мову про те — так ми можемо тлумачити, — що трансцендентальне пізнання не в першу чергу, не початково спрямоване на предмети. Для нього важливим є інше, а саме те, що стоїть після сполучника, тобто ствердною частиною дефініції. Трансцендентальне пізнання займається «нашими поняттями а *priori* про предмети взагалі», а це знов-таки означає, що воно все ж має справу з «предметами», однак останні відрізняються від «самих лише

<sup>29</sup> Vaihinger H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: W.Spemann, 1881. Bd. I. S. 471.

<sup>30</sup> Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearbeitete Aufl. Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 1885. S. 77, 137.

<sup>31</sup> Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik*.// Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1991. Bd. III. S. 16.

<sup>32</sup> Слід, правда, зазначити, що оригінальне «nicht so wohl <...> als» не зовсім точно відтворене завдяки «не так <...> як». Сподіваємося, що наше тлумачення не стане потвердженням загальновідомого «traduttore, traditore».



предметів». У цій позитивній частині речення ключовими є два словосполучення: «поняття а ріогі» та «предмети взагалі».

На перший погляд здається, що під «поняттями а ріогі» слід розуміти «чисті поняття розсуду», категорії, які Кант виводить із логічних форм мислення (об'єднання різноманітного в одному уявленні) і подає у вигляді таблиці (КЧР, с. 92. KrVA 80, B106). Проте при такому підході зі сфери трансцендентального пізнання, відповідно трансцендентальної філософії, випадає як тематика трансцендентальної естетики (інтуїтивна природа простору і часу), так і проблематика трансцендентальної діалектики (нечуттєвий характер корелятивів трансцендентальних ідей). Навряд чи це мав на думці Кант, формулюючи дефініцію трансцендентального пізнання. Утім, якщо трансцендентальні ідеї кьонігсбергський філософ описує завдяки поняттям чистого розуму (КЧР, с. 229. KrVA 327, B 383), отже, при всіх складнощах все ж таки можна твердити принаймні про «причетність» ідей, як *понять*, до горизонту трансцендентального пізнання, то такого не можна сказати про простір і час, оскільки щодо них Кант багаторазово і принципово стверджував, що вони не дискурсивні поняття, а форми чуттєвого (інтуїтивного) споглядання. Щоправда, в тексті «Критики» можна знайти місце, де автор твердить про простір і час як поняття<sup>33</sup>, але назагал філософ твердо переконаний у тому, що поняття — це не споглядання. За такого стану справ залучення тематики трансцендентальної естетики в обшир трансцендентального пізнання виявляється доволі проблематичним. Так, принаймні, видається на перший погляд.

Інше ключове словосполучення, а саме поняття «предмети взагалі», ще більше ускладнює розуміння думки Канта, позаяк так чи так воно натякає на поширене в німецькій шкільній метафізиці визначення предмета онтології<sup>34</sup>. Поза сумнівом, ця обставина вплинула на виокремлення специфічності трансцендентального пізнання Кантом, однак не таким безсумнівним виявляється (можливе) прирівнювання «предметів взагалі» до «речей взагалі», тим більше, що сюди долучається також поняття «об'єкта взагалі», яким неодноразово користувався сам Кант. Якщо ретельний аналіз цих трьох понять в творах Канта залишити для спеціальної розвідки і

<sup>33</sup> «Ми маємо тепер поняття вже двох зовсім різних видів, які, одначе, узгоджуються між собою в тому, що і ті, й ті відносяться до предметів цілком а ріогі, а саме поняття простору і часу як форми чуттєвості та категорії як поняття розсуду» (КЧР, с. 99. KrVA 85, B118).

<sup>34</sup> Пор. заголовок «Німецької метафізики» Крістіана Вольфа: «Розумні думки про Бога, світ і душу людини, також про всі речі взагалі» (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt und Leipzig. 1719). Вольф відтворює латинське *ens* (сущє) завдяки *das Ding* (рiч), відповідно предметом онтології виступає «рiч взагалі» (*ens in genere, das Ding überhaupt*).

зосередити увагу на історичному контексті, в якому визрівали і формувалися принципи критицизму, то твердження Г.Піхлера досі залишається в силі: «Переважання вислову «предмет» замість «речі» починається тільки з «Критикою чистого розуму»<sup>35</sup>.

А втім, у тому контексті привертає до себе увагу міркування одного з сучасників Канта, а саме Йогана Ніколауса Тетенса (1736–1807), що безпосередньо стосуються теми «предметів взагалі»<sup>36</sup>. Презентуючи свою «загальну спекулятивну» або «загальну трансцендентну філософію, яку називають засадничою наукою або онтологією», Тетенс твердить, що вона «не має справи з дійсно наявними об'єктами, а займається лише тим, що є можливим або необхідним в усіх видах речей взагалі»<sup>37</sup>. Тобто, «речі взагалі» тут, як і в системі Вольфа, становлять тему дослідження особливої філософії, яка була названа Тетенсом трансцендентною<sup>38</sup>. Один раз Тетенс вживає навіть зворот «речі або самі об'єкти взагалі»<sup>39</sup>, натякаючи тим самим на можливу тотожність цих двох понять. Отже, навіть такі два штрихи дають змогу відзначити принаймні певну континуальність тематики «речей (об'єктів) взагалі» в межах німецької філософської думки XVIII ст., що, знов-таки, не могло залишитися непомітним для Канта. Зрештою, вельми прикметним є розгляд цієї тематики Тетенсом в рамках саме «трансцендентної філософії». Попри те, що в цьому творі ми не знайдемо вислову «предмети взагалі», а термін «трансцендентний» автор вживає в традиційному значенні, не роблячи різниці між «трансцендентним» і «трансцендентальним», «загальна спекулятивна філософія» Тетенса безперечно була одним із чинників формування трансцендентальної філософії Канта.

Таким чином, історичне тло допомагає зорієнтуватися стосовно значення поняття «предмети взагалі» у Канта, проте, навряд чи дозволяє точно окреслити його сенс. Коли йдеться про «речі взагалі» докантивської філософії, то це поняття означає передусім абстрагування від одиничних, конкретних речей і зважання на загальні визначення всіх речей, всього сушого, тобто загальне виявляється якимось «аспектом» речей. Якнайвищий ступінь абстракції пропонує онтологія, тому саме вона трактує про «речі взагалі» або «речі в загальності». Таке витлумачення мимоволі

<sup>35</sup> Pichler H. Über Christian Wolffs Ontologie. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1910. S. 3.

<sup>36</sup> В якій мірі постає Тетенс непересічна для філософії того часу, а тому і шанована Кантом, засвідчують листи Канта до М.Герца (AA X, 253) і до К.Гарве (AA X, 319).

<sup>37</sup> Tetens J.N. Über die allgemeine spekulativische Philosophie. Bützow und Wismar. 1775. S. 23–24 [Nachdruck 1913].

<sup>38</sup> Tetens J.N. Op. cit. S. 24, 43, 51.

<sup>39</sup> Tetens J.N. Op. cit. S. 36.



напрошується і щодо «предметів узагалі» Канта, однак воно не прийнятне в силу двох підстав.

По-перше, трансцендентальне пізнання займається все ж таки «предметами узагалі», а не «речами узагалі», а те, що для філософа ці два поняття не тотожні, переконливо засвідчують вже цитоване місце з третьої головної частини «Вчення про метод»<sup>40</sup>, але особливо один пасаж із завершальної частини трансцендентальної аналітики: «... горде ймення онтології, яка претендує на те, щоб синтетичні пізнання а рїогї про речі узагалі давати в систематичній доктрині (наприклад, засаду причиновості), має поступитися місцем скромному [йменню] самої лише аналітики чистого розсуду» [підкреслено нами — *В.Т.*] (КЧР, с. 189. KrVA 247, В 303). «Речі узагалі» остільки недопустимі в горизонт трансцендентального пізнання, оскільки можливість цього поняття визначається тільки завдяки логічній формі мислення (принцип несуперечності), однак при цьому не зважається на його реальну можливість, себто віднесеність того поняття до якогось предмета в чуттєвому спогляданні<sup>41</sup>.

По-друге, здійснивши розрізнення всіх «предметів узагалі» на феномени і ноумени, Кант однозначно встановив демаркаційну межу між «полем можливого досвіду» і сферою суто мислимого, цариною інтелігбельного. Відповідно до цього ми спроможні пізнавати «самі лише явища» як предмети чуттів, однак об'єкти самі по собі, безвідносно до нашого способу споглядання (ноумени), залишаються для нас непізнаваними, хоча й цілком мисленими. Таким є загальновідомий результат критики розуму. Проте одразу не можна не відзначити і того, що Кантова думка в цьому контексті багатогранніша і дещо складніша, адже наприкінці позитивної частини «Критики», а саме на останніх сторінках трансцендентальної аналітики, можна знайти рядки, які яскраво засвідчують надзвичайний і навіть непередбачуваний статус «предмета узагалі». Це поняття постає «найвищим поняттям трансцендентальної філософії», яке хоч і залишається тут «проблематичним», але водночас виявляється необхідним для застосування категорій до всього сушого. Отже, категорії суть єдині властиві поняття для «предметів узагалі» (КЧР, с. 210. KrVA 290, В 346).

Яким чином, зрештою, можна тлумачити Кантове розуміння «трансцендентального пізнання», яке «займається не так предметами, як поняттями а рїогї про предмети узагалі»? Перш ніж ми спробуємо викласти свою інтерпретацію, треба розглянути ще так звану

<sup>40</sup> «Перша [тобто трансцендентальна філософія — *В.Т.*] розглядає лише самі *розсуд* і розум у системі всіх понять і засад, які відносяться до предметів узагалі, не приймаючи об'єктів, що були б дані (*Ontologia*) [підкреслено нами — *В.Т.*].

<sup>41</sup> *Пор.* КЧР, с. 186–187. KrVA 239sqc, В 299sqc.

«систематичну дефініцію» трансцендентального пізнання, яка стоїть у другому розділі «Вступу» до трансцендентальної логіки. Вона подана в такому вигляді: «... не всяке пізнання а ргіогі, а лише те, завдяки якому ми пізнаємо, що і в який спосіб певні уявлення (споглядання чи поняття) застосовані або можливі виключно а ргіогі, мусить називатися трансцендентальним (тобто можливість пізнання а ргіогі чи його вжиток)» (КЧР, с. 79. KGVVA 56, В 80). Попри доволі непросту граматичну конструкцію і логічну некоректність цієї дефініції<sup>42</sup> («пізнання, ... завдяки якому ми пізнаємо»), є змога виокремити тут декілька істотних моментів. Передусім це чітко проведене розрізнення «трансцендентального» і «а ргіогі», яке, власне, і становить зміст дефініції. Далі, самий зміст визначення в меншій мірі, однак здебільшого його контекст розмежовує уявлення а ргіогі як продукт трансцендентальної естетики і властиве трансцендентальне пізнання. Нарешті, подане визначення є важливим уточненням вже даної Кантом у «Вступі» до «Критики» дефініції трансцендентального пізнання, але водночас це уточнення припускає формулювання останньої дефініції, бо без неї воно зовсім незрозуміле. Таким чином, дефініція «трансцендентального пізнання» із «Вступу» залишається визначальною і засадничою.

Зважаючи на все вищезазначене, цілковито усвідомлюючи ризикованість такої спроби, ми все ж зважуємося таким чином проінтерпретувати Кантове розуміння трансцендентальної філософії, що презентоване в *першому* виданні «Критики». Трансцендентальне пізнання справді не займається предметами, зрозумілими як одиничні об'єкти нашого чуттєвого досвіду, тобто об'єктами *hic et nunc*. Воно радше спрямоване на «предмети взагалі», що становлять ніби фокус для всього нашого пізнання, яке уможливорюється не лише завдяки сенсуальному та інтелектуальному складникам, а з необхідністю вимагає якоїсь точки віднесеності для цих складників. Тому «предмети взагалі» виявляються не тими чи тими предметами або класами предметів, а так би мовити предметами «другого порядку». Тільки ці останні суть конституційні чинники трансцендентального пізнання, *conditio sine qua non* цього способу пізнання. Іншими словами, «трансцендентальне» немов розширює наше пізнання на один вимір, розкриває перед ним новий горизонт, запроваджуючи для характеристики свого корелята неприкметний на перший погляд прислівник «взагалі». Однак це «взагалі» означає не загальність роду, а

<sup>42</sup> Питання про те, чи є це дефініція у властивому сенсі слова, ми залишаємо відкритим. Напр., Г.Коген вважав її за таку (Cohen H. Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907. S. 43), однак Т.Піндер стверджує протилежне (Pinder T. Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. // Kant-Studien. Bd. 77. H. 1. 1987. S. 38).

радіше повноту умов, яка імплікує, зокрема, і ту загальність. Те, що Кант міркує саме в такій настанові, є змога відчутти з його аргументації, яка по суті відзначається фігурою мислення «reduction ad absurdum». Простір і час «суб'єктизовані» в силу того, що лише вони виявляються тими необхідними умовами, тим «середовищем», в якому «з'являються», стають зримими для нас всі предмети та їхні властивості; припущення протилежного спричинювало б різні недоречності, скажімо, безвідносність простору і часу для нашої пізнавальної ситуації. Чисті поняття розсуду (категорії) у своєму коректному вжитку обмежені даностями споглядання, оскільки в протилежному випадку треба було б або тільки гадати про інший можливий (нечуттєвий) спосіб споглядання, або послуговуватися логічно несуперечливими, але змістовно порожніми правилами об'єднання різноманітного в одному уявленні.

Водночас варто пригадати повне формулювання Кантового визначення трансцендентального пізнання, а саме воно має справу з «поняттями а ргіогі про предмети взагалі» [підкреслено нами — *В.Т.*]. Викладене вище щодо «понять а ргіогі» або є вочевидь недостатнім, або ж вимагає перегляду. І справді, поняттєвий характер того, з чим має справу трансцендентальне пізнання, стає загрозливим для вагової частини «Критики» — трансцендентальної естетики. Втім ця частина трансцендентального вчення визначається як «наука про всі принципи чуттєвості а ргіогі» (КЧР, с. 57. KrVA 21, B 35), тому, здається, і вона, як наука, не може обходитися без зафіксованих у поняттєвій формі принципів, отже, без раціональної компоненти. Вищенаведене місце з «Критики» про поняття простору і часу<sup>43</sup> не буде таким дивним, якщо зважити на те, що самі простір і час як форми чуттєвого споглядання а ргіогі не прямо, а опосередковано відносяться до предметів. Тобто, відношення до предметів нашого чуттєвого пізнання опосередковане простором і часом, а тому останні саме в силу своєї опосередкованості дуже близькі до природи поняття як опосередкованого уявлення предмета. Звісно, дискурсивна властивість поняття унеможливує його пріврівнювання до наочності простору і часу, проте і перше, і останні вирізняються на тлі предметів своєю опосередкованістю. Якщо прийняти таке тлумачення, то мабуть, недоречним буде категоричне заперечення стосовно буцімто вилучення тематики трансцендентальної естетики із обширу трансцендентального пізнання. З іншого боку, наполягання Канта на тому, що лише категорії суть єдино допустимі поняття для відношення до предметів узагалі, а також відмежування трансцендентального пізнання в другій дефініції від суто «естетичних» уявлень (напр., просторового визначення), спонукають до думки, що

<sup>43</sup> КЧР, с. 99. KrVA 85, B 118.

при формулюванні своєї «ідеї трансцендентальної філософії», відповідно, при визначенні специфіки трансцендентального пізнання, тематика естетики не займала в мисленні Канта першорядної позиції. В кожному разі, спроби проінтерпретувати ту ідею філософа з неминучістю наштовхуються на зазначену проблематичність, намагаючись її в певний спосіб розв'язати.

Можливо, сам Кант відчув таку проблематичність та спробував її усунути в другому виданні «Критики» (1787). Відтепер дефініція трансцендентальної філософії була такою: «Я називаю всяке пізнання *трансцендентальним*, яке взагалі займається не так предметами, як нашим способом пізнання, оскільки він повинен бути можливим а priori. Система таких понять мала б називатися *трансцендентальною філософією*» (КЧР, с. 51. KrVB 25)<sup>44</sup>. Перше, що спадає в око, полягає в заміні ключового словосполучення першого видання «нашими поняттями а priori про предмети взагалі» поняттєво компактнішим зворотом «нашим видом пізнання предметів»; далі, в підрядному реченні Кант характеризує цей вид пізнання як можливий а priori; нарешті, такий вагомий для дефініції першого видання прислівник «взагалі» хоч формально залишився на своєму місці, проте виявився логічно відірваним від свого суб'єкта, тобто «предметів»<sup>45</sup>. У результаті трансцендентальне пізнання має справу з «можливістю нашого апіорного виду пізнання предметів», а трансцендентальна філософія постає, за велими влучним висловом Г.Файнґера, «теорією Аpriori»<sup>46</sup>. Однак із таким доволі «прозорим» тлумаченням Кантової думки не дуже добре узгоджується наступне речення, де власне і *визначається* трансцендентальна філософія, адже в цій другій редакції не йдеться про якісь «поняття». Можна, звісно, пропонувати певні модифікації тексту, замінюючи слово «поняття», скажімо, на «такі пізнання»<sup>47</sup>, проте питання полягає в тому, в якій мірі ця заміна віддзеркалює замір філософа? Іншими словами, чи маємо ми тут справу з якоюсь механічною (щоб не сказати незграбною) зміною частини дефініції, яка не зачепила властиве визначення трансцендентальної філософії як «системи понять а priori про предмети взагалі», чи йдеться про певну

<sup>44</sup> Ось текст оригіналу: «Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen».

<sup>45</sup> Подеколи його навіть видаляють із тексту, що й трапилося в укр. пер. «Критики» (КЧР, с. 51). Мабуть, перекладач користувався або виданням тексту К. Кернбаха, або окремим виданням Б.Ердмана, в яких цей прислівник «взагалі» вилучений.

<sup>46</sup> Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart: W.Spemann, 1881. Bd. I. S. 467, 470.

<sup>47</sup> Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart: W.Spemann, 1881. Bd. I. S. 472.

трансформацію «ідеї трансцендентальної філософії», яка відбулася в мисленні Канта у відтинку часу між обома виданнями твору (1781—1787)? Нам здається, що є достатньо підстав, аби прийняти другу тезу, надто, якщо взяти до уваги текст «Вступу» до другого видання в усій його повноті. В такому разі не можна не помітити істотного переопрацювання і доповнення цієї частини твору, зокрема, розділу VII («Ідея та поділ особливої науки, під назвою критики чистого розуму»), який заступив місце завершального фрагменту першого розділу («Ідея трансцендентальної філософії») та цілком усього другого розділу («Поділ трансцендентальної філософії») початкової редакції «Вступу». Наскільки така текстуальна модифікація зумовила зміну акцентів у змісті, легко можна переконатися на прикладі співвідношення трьох визначальних понять: система — критика — трансцендентальна філософія.

Під «системою чистого розуму» Кант розуміє застосування всіх без винятку принципів розуму, згідно з якими ми можемо «набути і справді реалізувати всі чисті пізнання а ргіогі», тобто система чистого розуму по суті означає систему метафізики. При цьому філософ залишає відкритим питання про можливість такої системи в доктринальному значенні та твердить тут лише про критику чистого розуму як пропедевтику до такої системи. Ця думка викладена Кантом доволі чітко та без будь-яких двозначностей і в першому, і в другому виданнях (КЧР, с. 50—51. KGV A 11, B 24—25). Водночас якась непевність пов'язана із запровадженням «ідеї трансцендентальної філософії». У першому виданні та ідея подана в такий спосіб, що вона як «ідея якоїсь особливої науки <...> може слугувати для критики чистого розуму» (KGV A 10—11). «Критика» не є самою трансцендентальною філософією, позаяк не презентує докладного аналізу всього обсягу людського пізнання, отже не викладає його повної системи, однак сама «Критика» містить все приналежне до трансцендентальної філософії, бо є «повною ідеєю трансцендентальної філософії» (KGV A 14). Скидається на те, що обсяг критики звужений не лише порівняно з системою, а водночас і відносно трансцендентальної філософії. Утім мова про трансцендентальну філософію, яка «може слугувати для критики», а також нечіткість першого речення другого розділу «Вступу» («Трансцендентальна філософія є тут лише якоюсь ідеєю, для якої (wozu) критика чистого розуму повинна накреслити архітектонічно, себто на підставі принципів цілковитий план...» (KGV A 13), хоча вже в другому реченні обмеження критики порівняно з трансцендентальною філософією виписано з усією чіткістю, засвідчують якусь двозначність і невизначеність Канта стосовно топосу ідеї трансцендентальної філософії в порядку системи. Здавалося б, що в другому виданні «Критики» дана невизначеність буде усунута, і це справді сталося. Кант

виправив усі ті двозначні місця, де йшлося про слугування трансцендентальної філософії для критики, про те, що в рамках «Критики» трансцендентальна філософія є «лише ідеєю», в такий спосіб, що критика чистого розуму раз і назавжди заступила місце «ідеї якоїсь особливої науки», тобто «ідеї трансцендентальної філософії». Дуже яскраво ця зміна виявила себе в заміні назв заголовків «Вступу», на що вище вже було вказано. Врешті-решт, трансцендентальна філософія, дефініція якої в першому виданні не позбавлена певних складнощів, у тексті «Вступу» виявляється не керівною для критики ідеєю, а керованою критикою ідеєю. Можна стверджувати про зміну фундаментальної диспозиції критицизму в другому виданні «Критики».

Що ж примусило Канта так суттєво змінити архітектуру будови трансцендентальної філософії? Які мотиви спонукали філософа вдатися до такої переробки? Звісно, вичерпну відповідь на такі вкрай важливі для розуміння думки мислителя питання можна спробувати дати лише в спеціальних дослідженнях та розвідках. Ми обмежимося тут тільки зазначенням того, що роль «Пролегоменів» при переопрацюванні Кантом свого головного твору досі належним чином не поцінована.

Окрім численних змін і видозмін тексту «Критики» 1781 р., про деякі з них уже йшлося, на особливу увагу заслуговує майже буквально перенесення із «Пролегоменів» у текст «Вступу» до другого видання розділу п'ятого («В усіх теоретичних науках розуму містяться синтетичні судження а рїогї як принципи») і розділу шостого («Загальне завдання чистого розуму»), що вочевидь ґрунтується на викладі § 5 «Пролегоменів». У першому виданні «Критики» для цих пасажів ми не знайдемо жодних відповідників. Ті два розділи в першу чергу вирізняються тим, що в них Кант твердить про фактично дану апріорну і синтетичну природу суджень теоретичних наук (математика і фізика), та вимагає такої самої характеристики і для суджень метафізики. Звідси філософ формулює своє славетне питання: «Як можливі синтетичні судження а рїогї?», від відповіді на яке залежить існування метафізики як науки (КЧР, с. 48. KGVV 19). Категоричність тону цієї вимоги і сама та вимога були чужі першому виданню, хоча, правда, вже тут присутній поділ суджень на аналітичні та синтетичні, а також акцент на неодмінності останніх. Однак — і на цьому слід зробити особливий наголос — залежність наукового статусу метафізики від розв'язання того славетного питання має місце лише в другому виданні «Критики», і тільки в цьому другому виданні ми маємо переплетення проблеми метафізики як науки із синтетичними пізнаннями а рїогї — переплетення на межі поглинання. Найцікавіше полягає в тому, що такий хід думки *вперше* був висловлений Кантом саме в «Пролегоменах»!



Аргументація в «Пролегоменах» дуже схожа на шойно викладене. Спершу філософ твердить про поділ усіх суджень на аналітичні та синтетичні, потім виокремлює три класи синтетичних суджень: досвідні судження (синтетичні судження а posteriori), математичні судження (синтетичні судження а priori) і, нарешті, метафізичні судження, що теж повинні бути синтетичними і апіорними, якщо метафізика має бути наукою. Згодом Кант висуває загальне питання «Пролегоменів», сформульоване в §§ 4–5 у потрібний спосіб: «Чи можлива взагалі метафізика?», «Як можливе пізнання із чистого розуму?» і «Як можливі синтетичні положення (судження) а priori?». Власне, в цьому контексті ми і натрапляємо на засадниче твердження «Пролегоменів», якого не було і не могло бути в першому виданні «Критики», зате в другому виданні воно висунує на перший план, а саме: «вся трансцендентальна філософія <...> є не що інше, як суто повне розв'язання поданого тут питання» (с. 20), тобто «трансцендентального головного питання» про можливість синтетичних суджень а priori. Із цього випливає, що трансцендентальна філософія має справу із синтетичним пізнанням а priori, або, згідно з дефініцією другого видання «Критики», «взагалі займається <...> нашими видом пізнання предметів, оскільки він повинен бути можливий а priori» (КЧР, с. 51. KrVB 25). Якщо дещо переформулювати цю дефініцію, то можна сказати так: трансцендентальна філософія має справу із нашим синтетичним пізнанням а priori й саме воно становить специфічний (синтетично-апіорний) вид пізнання предметів. У цьому сенсі трансцендентальна філософія «необхідно передує метафізиці» і якраз вона «спершу має вирішити можливість метафізики» (с. 20). Аналогічна спрямованість думки відчувається також у тому пасажі, де філософ у полеміці з «Гьотингенською рецензією» вказує значення слова «трансцендентальне» як того, «що йому [досвіду — *V. T.*] (а priori) хоч і передує, а проте призначене тільки для того, щоб уможливити виключно досвідне пізнання» (с. 99). Нарешті, ще одне показове місце в тексті «Пролегоменів» так само свідчить про відношення «трансцендентального» тільки до спроможності пізнання, а не до пізнання речей (с. 32).

Усі ці пояснення автора «Пролегоменів», разом із дефініцією трансцендентального пізнання (відповідно, трансцендентальної філософії) в другому виданні «Критики» ще і ще раз переконують у тому, що вже через два роки після публікації першого видання свого головного твору, тобто в 1783 р., Кант ґрунтовно модифікує «ідею трансцендентальної філософії». Вона більше не центрується навколо «предметів узагалі», точніше вже не трактує про опосередковане поняттями а priori відношення до предметів узагалі, а цілковито

обмежується дослідженням «умов можливості досвіду», тобто редукується до теорії синтетичного пізнання а рїогї про предмети досвіду. Така модифікація виразно здійснена в «Пролегоменах», а її наслідки відчутні як у цьому невеликому тексті, так і в інших наступних творах.

У «Критиці практичного розуму» (1788) Кант, ведучи мову про поділ аналітики практичного чистого розуму за аналогією з поділом теоретичного (спекулятивного) розуму, твердить про поділ «аналітики теоретичного чистого розуму на трансцендентальну естетику і трансцендентальну логіку», а логіка, в свою чергу, поділяється на «аналітику понять і аналітику засад» (AA V, 90). Дивно, але в цій згадці систематичної будови першої «Критики» — хай би якого видання — вочевидь бракує трансцендентальної діалектики як власне другої частини трансцендентальної логіки. Не менш незвичайним виявляється і невживання вислову «трансцендентальна діалектика» в тексті «Пролегоменів», хоча і в першому, і в другому виданнях «Критики» ця найбільша за обсягом частина твору залишається саме з таким поійменуванням. Низку серйозних видозмін можна було б продовжити, зосереджуючись, напр., на специфічній функції «трансцендентального вжитку понять (засад)» в рамках першого видання «Критики», але, здається, і зазначеного досить для констатації того факту, що вже в 1783 р. у «Пролегоменах» Кант піддав ревізії фундаментальне поняття свого філософування, поняття «трансцендентальне пізнання», яке відтоді було припасоване під «теорію синтетичного пізнання а рїогї».

Щоправда, модифікація трансцендентальної філософії, здійснена в «Пролегоменах» завдяки «доленосному питанню філософії» (В.Штегмюлер) про можливість синтетичних суджень а рїогї, здалеку натякає вже також на пошуки Канта в дещо іншій перспективі, яка, здається, безпосередньо не відчутна ні в першому виданні «Критики», ні в тексті самих «Пролегоменів». Зате в одному з аркушів «Підготовчих матеріалів» (Vorarbeit) до «Пролегоменів» натяки на змінену спрямованість думки філософа викладені вельми прозоро: «Отже, питання полягає в тому, як можливий категоричний імператив; хто розв'язав це завдання, той знайшов достеменний принцип моралі. Рецензент<sup>48</sup>, мабуть, в такій малій мірі зважав на це, як і на важливу проблему трансцендентальної філософії, яка має дивну схожість із проблемою моралі. Я незабаром викладу розв'язання...» (AA XXIII, 60). Можна з певністю стверджувати, що

<sup>48</sup> Йдеться про автора «Гьоттингенської рецензії» на «Критику чистого розуму». Пор. с. 109–113.



---

під «проблемою трансцендентальної філософії» Кант мав на увазі «властиве <...> завдання пролегоменів»: «Як можливі синтетичні положення а ргіогі?» (с. 18). А от що стосується першого питання, то його розв'язання Кант запропонував громадськості через два роки в творі «Узасадничення метафізики звичаїв» (1785), де в розділі «Як можливий категоричний імператив?» читаємо: «Таким чином, категоричні імперативи можливі в силу того, що ідея свободи робить мене членом інтелігібельного світу, внаслідок чого, якби я був лише таким [членом], всі мої вчинки завжди *були б* домірні автономії волі, але оскільки я водночас споглядаю себе як члена чуттєвого світу, вони *повинні* бути домірні їй; ця категорична повинність [Sollen] представляє синтетичне положення а ргіогі, тому що крім моєї волі, подразненої чуттєвими жаданнями, долучається ще ідея тієї самої, проте належної до інтелігібельного світу, чистої, самої по собі практичної волі, яка містить найвищу умову першої волі у відповідності з розумом; це приблизно так, як до споглядання чуттєвого світу долучаються поняття розсуду, які самі по собі означають тільки форму закону [мислення] взагалі. Й тим самим уможливають синтетичні положення а ргіогі, на яких базується все пізнання природи» (AA IV, 454).

Значущість і першого, і другого пасажу може бути належним чином оцінена тільки з огляду на нову перспективу «ідеї трансцендентальної філософії», яка вже менш негативна, а більш позитивна й конструктивна. З часу оприлюднення «Пролегоменів» філософа менше займає критика догм і доктрин старої метафізики, яка пропонувала пізнання душі, світу і Бога, тобто тих «трьох великих тем» традиційної метафізики, що їх Кант безкомпромісно критикує в трансцендентальній діалектиці своєї першої «Критики». Відтепер погляд Канта спрямований на відшукування засобу для плідного опрацювання властивих природі людини метафізичних питань, і такий засіб наближення до ноуменального знайдений у сфері практичного, хоча він і сформульований завдяки теоретично вмотивованому питанню: «Як можливі синтетичні пізнання а ргіогі?».

#### Текст і переклад

Дослідники, видавці та перекладачі творів Канта стикаються з численними труднощами філологічного характеру, зумовленими як специфікою Кантової манери викладу своїх думок, так і доволі проблематичним у текстуальному аспекті станом творчої спадщини

мислителя. Чимала кількість кон'єктур і коректур, емендацій та інтерполяцій, які з необхідністю супроводжують будь-який Кантів текст (XVIII ст.!) у серйозному виданні, перетворилися не лише на арсенал Kant-Philologie, а виявляються невід'ємною складовою осягнення і засвоєння спадку філософа. «Пролегомени» у цьому плані не є винятком, а радше показовим прикладом. Тому небезпідставним є твердження одного з дослідників текстів Канта Георга Кульмана про те, що «Пролегомени» є «найгірше надрукована книга <...> світової філософської літератури»<sup>49</sup>. Далі ми викладемо найбільш релевантні для тексту «Пролегоменів» проблеми текстологічного характеру.

### *Історія виникнення «Пролегоменів»*

Так сталося, що в процесі інтенсивного філологічно-екзегетичного опрацювання творчої спадщини Канта, яке почалося ще за життя філософа<sup>50</sup>, разом із ґрунтовними історико-філософськими розвідками XIX ст., сформувався певний науковий етос дослідження, необхідною конституентною якого був і зостається розгляд історії виникнення того чи того твору, статті та рецензії кьонігсберзького філософа. Такий стан справ у кантознавстві залишається до сьогоднішнього дня.

Що стосується історії виникнення «Пролегоменів», то насамперед з усією визначеністю слід констатувати той факт, що ми не володіємо достатнім обсягом відомостей про створення цієї праці, а тому спроможні реконструювати лише «зовнішню історію «Пролегоменів»<sup>51</sup>. Іншими словами, брак джерел, на підставі яких можна було б детально зобразити всі перипетії, мотиви та ходи думки Канта при написанні ним «Пролегоменів», унеможливило виклад якоїсь «внутрішньої історії» цього твору. Все, що ми маємо в розпорядженні, обмежене нечисленними листами самого Канта і до нього за період з 1779 по 1783 рр., деякими релевантними для реконструкції висловлюваннями філософа в першому виданні «Критики» і, зрештою, певними листами сучасника і теж кьонігсбергця Й.Г.Гамана до Й.Г.Гердера і Й.Ф.Гарткноха. Ось це,

<sup>49</sup> Kullmann G. Kantiana I, Korrekturen und Konjekturen zu den Prolegomenen. Wiesbaden, 1922. S. 11.

<sup>50</sup> Див.: Grillo F. Druckfehlerverzeichnis in den Schriften des Herrn I. Kant. // Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer. Hrsg. von L.H. Jakob. Erster Jahrgang. Halle und Leipzig, 1795. 48. St. S. 383sq. und 49. St. S. 390sq.

<sup>51</sup> Erdmann B. Einleitung des Herausgebers. (AA IV, 598, 600).

---

власне, суть всі дані, що разом із двома рецензіями на «Критику» складають джерельну базу для реконструкції або — за влучним виразом Б.Ердмана — «реєстрації мертвого матеріалу» «Пролегоменів».

Саме собою зрозуміло, що масштабом чи мірилом для такої реконструкції історії виникнення «Пролегоменів» виступає сам їхній текст, точніше те своєрідне і властиве, що відзначає й характеризує цю працю. Йдеться про три ключові поняття, які найточніше фіксують специфічність «Пролегоменів»: 1) співвідношення «Пролегоменів» і «Критики чистого розуму»; 2) популярний характер викладу «Пролегоменів»; 3) аналітичний метод (спосіб викладу) «Пролегоменів».

Публікуючи свою «Критику чистого розуму» (1781), Кант, звісно, усвідомлював складність і трудність цього твору не лише для широкої публіки, а й для знавців і фахівців. Він навряд чи сподівався на негайне прихильне ставлення і схвалення «Критики», адже цей твір був «продуктом розмислів <...> принаймні дванадцяти років» (AA X, 323). Більше того, автор «Критики» свідомо не застосовував так потрібні для зрозумілості і популярності твору численні приклади і пояснення<sup>52</sup>, що, звичайно, не могло не вплинути на сприйняття і прийняття твору обсягом 856 сторінок. Утім Кант все ж таки плекав надію на те, що бодай його найближчі друзі, колеги та учні, котрих кьонігсбергський філософ здавна високо поцінував як мужів, які можуть сприяти справі метафізики (М.Мендельсон, Й.Н.Тетенс, М.Герц, Кр. Гарве), зможуть збагнути «Критику». Проте цього не сталося.

Уже через три роки після оприлюднення твору, ретроспективно оглядаючись у минуле, Кант неодноразово згадував про ті свої відчуття з приводу недооцінки свого головного твору. Так, наприклад, у листі до Й.Шульца (26. VIII. 1783) Кант висловлює ледь не «образу майже ніким не бути зрозумілим» і твердить навіть про таке: «я в такій мізерній мірі маю обдарованість з'ясовувати справу, і мабуть, зовсім не маю в таких складних матеріях...», які запропоновані в «Критиці» (AA X, 329). А от у листі до М.Мендельсона (16.VIII. 1783) Кант не приховує своєї засмученості з приводу того, що увагу М.Мендельсона не змогла привернути «Критика», яка «має справу лише з тим, що досліджує підґрунтя для <...> будови» метафізики (AA X, 323).

Але одна з головних причин незрозумілості та неприступності «Критики» для читачів крилася, либонь, у змістовній насиченості

---

<sup>52</sup> Пор. КЧР, с. 19. KfVA XVIII.

твору, тобто в самій думці мислителя. Деякі пасажі головного твору, особливо розділ про дедукцію чистих понять розсуду, автор прямо характеризує як темні, оскільки тут ідеться про «ще зовсім не уторований шлях» (KfVA 98). Крім того, Кант свідомо обрав у «Критиці» «сухий, схоластичний виклад» (KЧР, с. 19. KfVA XVIII), а тому неминучими були і сухість, і темність, і розлогість, що в «Пролегоменах» філософ відверто визнає як виправдані нарікання на адресу «Критики» (с. 6). Іншими словами, найбільші труднощі, що стояли на заваді читання і розуміння «Критики», були пов'язані як зі змістом, так і з методом цього твору.

Цілком імовірно, що після публікації «Критики» Кант міркував про видання якогось пояснення того твору — пояснення, яке завдяки невеликому обсягу усувало б деякі найсерйозніші перешкоди на шляху розуміння «Критики». Очевидно, що таке пояснення, з одного боку, мало б відтворювати головні ідеї «Критики», а з іншого — завдяки більш доступному викладу матеріалу — допомогло б читачам збагнути самий зміст «трансцендентального ідеалізму». Власне, про це філософ пише ще за кілька років до оприлюднення «Критики», а саме в листі до М.Герца (січень 1779), де, крім іншого, читаємо: «З деякого часу в години дозволя я міркую про засади популярності в науках узагалі (зрозуміло, що в таких, які здатні до неї, бо математика такою не є), головню в філософії, і я гадаю, що з цієї точки зору можна визначити не тільки інший вибір, а й зовсім інший порядок, ніж той, якого вимагає шкільний метод, що все-таки завжди залишається фундаментом» (AA X, 230). Одразу після появи «Критики» Кант пише тому-таки М.Герцу (11.V.1781): «Завжди залишатиметься важким цей спосіб дослідження [тобто «Критики» — В.Т.]. Адже він містить *метафізику метафізики*, і все ж я маю в думках певний план, за яким воно може здобути і *популярність*, яка, однак, на початку була б недоречною, оскільки треба впорядкувати ґрунт, а головню слід наочно довести ціле цього пізнання щодо всіх його артикуляцій...» (AA X, 252). І перший, і другий фрагмент із епістолярної спадщини Канта свідчать принаймні про замір викласти свою філософію в популярному вигляді. Загалом Кант залишається задоволеним своїм головним твором, попри те, що він написав його за короткий час. Проте водночас філософ визнає і деяку неувважність і квапливість манери письма, а також наявність в творі темних місць. Про все це Кант повідомляє в листі до Й.Е.Бістера (8.VI.1781), хоча вагомою для цього контексту є, мабуть, висловлена філософом готовність подати деякі пояснення для «Критики» при першій-ліпшій нагоді (AA X, 252–256).

Більшою кількістю відомостей, які дозволили б детальніше охарактеризувати виникнення тексту «Пролегоменів», ми, на жаль, не володіємо.

Утім ми маємо численні висловлювання Й.Г.Гамана, дотичні до історії виникнення «Пролегоменів» і які певною мірою дозволяють, хоч і опосередковано, відтворити стан справ із написанням Кантом цієї праці<sup>53</sup>. Після того, як Гаман одержав від Канта примірник «Критики чистого розуму», він пише своєму другові та колишньому учневі Канта Й.Г.Гердеру (5.VIII.1781): «Кант має бажання видати популярний витяг [Auszug] своєї «Критики» для нефахівців [Laien]»<sup>54</sup>. Через кілька днів потому Гаман сповіщає видавцю своїх і Кантових творів Й.Ф.Гарткноху (11.VIII.1781): «Кант мовить про якийсь витяг своєї «Критики» на популярний смак, яку він обіцяє видати для нефахівців». Трохи далі автор каже про «маленьку популярну працю» та про «малу книгу, що написана за смаком публіки». Майже через місяць (14.IX.1781) у листі до Гарткноха Гаман знову веде мову про «короткий витяг», який «складатиметься лише з нечисленних аркушів [Bogen]». Знов-таки про «витяг <...> більшого твору» пише Гаман у листі до Гердера (15.IX.1781). Однак згодом повідомлення Гамана стають менш впевненими, так, напр., у листі до Гарткноха (23.X.1781) Гаман уточнює у видавця назву праці Канта: чи буде це «витяг «Критики» або читанка [Lesebuch] з метафізики». Такі вагання в назві праці продовжують траплятися в листах Гамана: до Гарткноха (листопад 1781) — «витяг чи підручник [Lehrbuch]», знову до Гарткноха (8.XII.1781) — «витяг або читанка», знов-таки до Гарткноха (11.I.1782)<sup>55</sup> — «невелика праця», і знову до Гарткноха (8.II.1782) — «невеликий додаток [Nachtrag] до «Критики».

Власне кажучи, всі такі дуже різноманітні відомості Гамана, незважаючи на те, що частина з них ґрунтувалася на безпосередніх розмовах і бесідах автора з Кантом, навряд чи дають право що-небудь стверджувати із певністю. Однак одним більш-менш безсумнівним свідченням ми все ж таки володіємо. Йдеться про запізнілу відповідь

<sup>53</sup> Питання про те, наскільки вірогідними і достовірними є свідчення Гамана, ми залишаємо відкритим.

<sup>54</sup> Оскільки твори Й.Г.Гамана опубліковані в чотирьох різних виданнях, ми цитуватимемо листи Гамана із вказуванням лише дати їх написання. Усі релевантні для реконструкції листи Гамана чудово подані в хронологічному порядку в академічному виданні творів Канта (AA IV, 601–605).

<sup>55</sup> Принагідно слід відзначити, що в цьому листі Гаман сповіщає також про роботу Канта над метафізикою звичаїв, тобто над працею, яка була оприлюднена в 1785 р. під назвою «Узасадичення метафізики звичаїв». Це, безперечно, важливе свідчення з огляду на запропоновану вище і зображену в головних рисах модифікацію «ідеї трансцендентальної філософії», перші фази якої вочевидь припадають на цей час.

Й.Ф.Гарткноха на лист Канта від 18.VIII.1781, який, нажаль, є втрачений<sup>56</sup>. У цій відповіді (19.XI.1781) видавець також твердить про «витяг критики», припускаючи його готовим (AA X, 261). Більшого ані з цієї відповіді, ані з усіх свідчень Гамана ми дізнатися не можемо.

Таким чином, усе досі зазначене дає змогу зробити такий попередній підсумок. Приблизно в серпні 1781 р. Кант мав замір написати якусь працю, в якій були б викладені головні думки «Критики», і цілком можливо, що навіть працював над нею. Однак що то була за праця, чи збігалася вона за тенденцією із відомим нам текстом «Прологоменів», чи була вона «популярною» і адресувалася «нефахівцям» або ж науковою і призначалася для «майбутніх вчителів» (с. 1) — всі ці питання про характер тієї праці залишаються без відповіді в силу того, що ми позбавлені вірогідних свідчень і надійних джерел.

Проте в другій декалі січня 1782 р. трапилася одна подія, яка не могла не вплинути на хід роботи Канта над можливим витягом із «Критики». Йдеться про «Гьотингенську рецензію», яка була анонімно опублікована в «Додатку до Гьотингенських вчених повідомлень під наглядом Королівського наукового товариства». Гьотинген. 1782. Том перший. Частина 3. 19 січня 1782. С. 40–48 (Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften. Der erste Band. auf das Jahr 1782. Göttingen, 3. Stück, den 19. Januar 1782, S. 40–48)<sup>57</sup>. Крім того, що спеціально було зазначено в коментарі до цієї рецензії, варто додати ще одну суттєву деталь, яка повніше характеризує як роботу Канта над

<sup>56</sup> Значення цього листа по-різному оцінюється кантознавцями. К.Форлендер і Р.Мальгер вважали його «вирішальним листом» для реконструкції історії виникнення «Прологоменів» (Vorländer K. Einleitung des Herausgebers. // Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig: Felix Meiner, 1905. S. IX. Malter R. Nachwort des Herausgebers. // Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1989. S.171). Натомість К.Полок висловлює сумніви, що в цьому втраченому листі Кант міг запропонувати витяг для видання Гарткноха. Цілком припустимо, що видавець міг почути про роботу Канта над витягом із «Критики» від інших, скажімо від того-таки Гамана, при чому інформація про завершення рукопису найімовірніше надійшла до Гарткноха від сторонніх осіб (Pollok K. Einleitung des Herausgebers. // Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Felix Meiner, 2001. S. XXII). Безперечно, можна погодитися із позицією Полока про можливе джерело поінформованості Гарткноха щодо витягу. На наш погляд, однак, і Форлендер, і Мальгер цілком підставно акцентують увагу саме на цьому листі, бо він, по суті, міг би бути єдиним джерелом, що належав Канту, в якому прямо йдеться про витяг «Критики».

<sup>57</sup> Див. укр. переклад цієї рецензії на с. 109–113.



працею, що врешті-решт нам відома під назвою «Пролегомени», так і динаміку мислення філософа в першій половині 80-х рр.

Взагалі не властивий Канту доволі різкий тон відповіді автору «Гьотингенської рецензії», коли манера рецензента виказувати судження порівнюється із поступуванням дилетанта в математиці (с. 99), є свідченням сильного обурення філософа, яке межує з особистісною образою. Найбільше вразили Канта не лише іменування його філософії як «системи трансцендентального ідеалізму» ідеалізмом «трансцендентним», і не тільки перерахування його філософії в одному ряду із Берклі та Г'юмом, а передусім закиди в звичайному ідеалізмі. Більша частина відповіді Канта в «Пролегоменах» стосується саме проблематики ідеалізму, а численні місця, де автор диференціює поняття ідеалізму й уточнює специфіку свого «трансцендентального ідеалізму», яскраво засвідчують, який невиправний слід у мисленні Канта залишили закиди і звинувачення «Гьотингенської рецензії». Той факт, що в другому виданні «Критики» (1787) Кант істотно переопрацював частину твору, яка тематично була присвячена проблематиці ідеалізму (KrVA 341–405), і долучив нові пасажі, аби забезпечити себе від можливих закидів у ідеалізмі (KrVB 399–432), ще сильніше переконує нас у вагомості «Гьотингенської рецензії» для подальшого розвитку критицизму.

Утім далеко не всі, хто ознайомився із «Гьотингенською рецензією», були одностайні з Кантовою оцінкою. Так, Й.Г.Гаман у листі до Гердера (21.IV.1782) пише: «Гьотингенську рецензію «Критики чистого розуму» я прочитав із задоволенням. Хто міг би бути [її] автором? <...> Автор [«Критики» — В.Т.] повинен бути нею зовсім не задоволений; чи має він підставу [для цього], я не знаю. Мені вона видалася і ґрунтовною, і відвертою, і пристойною». Але цей лист Гамана вагомий для реконструкції історії виникнення «Пролегоменів» у дещо іншому аспекті, а саме в ньому автор вперше повідомляє адресату майже точну назву твору, над яким тоді, можливо, працює Кант: «Мабуть, протягом часу вийдуть його пролегомени якоїсь метафізики, яка ще має бути написана, <...> над якою він тепер повинен працювати». Важко сказати, чи визначився Кант із заголовком своєї праці вже в квітні 1782 р. та повідомив про це Гаману, чи, можливо, Гаман сам пойменував так працю Канта, що була тоді на письмовому столі філософа, керуючись як тогочасним звичаєм надавати назву «пролегомени» працям вступного характеру, так і власним задумом написати «пролегомени» для одного зі своїх теологічних творів 70-х рр. Хай би там як, проте одне певно: більш-менш точний заголовок праці, що нам відома як «Пролегомени», фігурує в листі Гамана майже за рік до її оприлюднення.

У проміжку часу між появою «Гьотингенської рецензії» і оприлюдненням «Пролегоменів» ми знову позбавлені будь-яких релевантних для нашого розгляду свідчень, що належали безпосередньо самому Канту, і так само змушені обмежуватися відомостями із листування Гамана<sup>58</sup>. У листі до Гердера (25.VIII.1782) Гаман теж веде мову про «пролегомени якоїсь метафізики, яка має бути дописана», проте приблизно через два тижні, в листі до Гарткноха (11.IX.1782), він просить видавця повідомити йому «справжній заголовок» «пояснення» [до «Критики» — *B. T.*], себто праці, якої він чекає від Канта. У цьому ж листі Гаман висловлює «нетерпіння» з приводу «нового доповнення [Beilage], яке, як я чув, Кант вже написав набіло». Досі помітна непевність Гамана щодо заголовка праці, над якою в той час працює Кант: «пролегомени...» — «пояснення» — «доповнення», крім того, уточнення заголовка праці. Щоправда, в пізнішому листі до Гарткноха (21.XII.1782) Гаман описує нетерпеливе очікування вже «Кантових пролегоменів», утім це останнє свідчення радше потверджує, а не заперечує тезу про необізнаність Гамана із замірами і планами Канта. Однак ми не маємо в розпорядженні свідчень інших осіб, які так чи так стосуються історії виникнення «Пролегоменів».

«Пролегомени» побачили світ навесні 1783 р., принаймні перша згадка про публікацію цієї праці міститься в листі Ф.В.Л.Плесінга до Канта (15.IV.1783): «Пан Гаман повідомив мені з Кьонігсберга, що вийшли Ваші свідомі пролегомени [die bewussten Prolegomena]» (AA X, 290). Але вже через декілька місяців Кант висловлює сподівання на те, що саме ця невелика праця зможе зарадити непорозумінням і кривотлумаченням «Критики» та допомогти з'ясувати певні пункти його вчення, про що автор «Пролегоменів» і сповіщає (спів)автора «Гьотингенської рецензії» Кр. Гарве в листі від 7 серпня 1783 р. (AA X, 316). Пояснювально-популярний характер «Пролегоменів» становить також тло міркувань Канта в листі до М.Мендельсона від 16 серпня 1783 р. (AA X, 323).

*Контрверзи між Б.Ердманом і Е.Арнольдом з приводу історії виникнення «Пролегоменів»*

Наскільки історія виникнення «Пролегоменів» являє собою компліцитну і доволі заплутану справу, можна ще більше переконатися на прикладі суперечки двох знамих дослідників творчості Канта. У своєму виданні «Пролегоменів» від 1878 р. Бено Ердмана (Benno

<sup>58</sup> Принагідно зауважимо, що 24 серпня 1782 р. була оприлюднена «Готська рецензія» головного твору Канта, яку він згадує в «Пролегоменах». Див. укр. переклад цієї рецензії на с. 114–116.

Erdmann, 1851–1921) висунув гіпотезу про «подвійну редакцію» цього твору<sup>59</sup>. Через рік проти цієї гіпотези рішуче виступив інший кантознавець, Еміль Арнольд (Emil Arnoldt, 1828–1905)<sup>60</sup>. Попри численні заперечення і закиди, що стосувалися і дослідницької настанови, і джерельної бази, і, зрештою, непохитності самої конструкції гіпотези, Б.Ердман з часом не тільки не відмовився від свого припущення, а навпаки, продовжував стояти на позиції «подвійної редакції» тексту «Пролегоменів», хоча і піддав ретельній перевірці та корекції деякі свої пункти<sup>61</sup>.

Суть гіпотези Б.Ердмана про «подвійну редакцію» «Пролегоменів» полягає в тому, що можна виокремити і розмежувати три фази у написанні «Пролегоменів». *Перша фаза* — це план популярного витягу «Критики чистого розуму», що його Кант «мав у думках», проте, мабуть, ніколи не здійснив. Цілком можливо, що такий план навіть згає у думках філософа, оскільки Кант змінив свої погляди на можливість і здатність філософії до популярності. За часом ця перша фаза сягає завершення «Критики» (1781) або ж одразу після того<sup>62</sup>. *Друга фаза* пов'язана з планом і розробкою «короткого витягу «Критики» або «твору для знавців», а її початки фіксуються Ердманом в середині серпня 1781 р. Прикметні особливості цієї фази суть такі: відмова Канта від популярного характеру свого витягу; деяка нечіткість контурів плану «короткого витягу»; можлива часткова реалізація цього плану, над яким Кант працював до початку 1782 р.<sup>63</sup> *Третя фаза* відзначається трансформацією плану «короткого витягу», розробкою і перетворенням того плану в відомий нам текст під назвою «Пролегомени», а починається ця фаза наприкінці січня 1782 р. Вирішальну роль тут відіграла поява «Гьоттингенської рецензії» (19.I.1782), про що свідчать наявні в тексті «Пролегоменів» численні полемічні додатки, відступи і пояснення. Ця третя фаза завершується серпнем 1782 р., коли «Пролегомени», по суті, вже готові до друку. При цьому Ердман не відкидає можливості також того, що за аналітичним методом був складений вже «короткий витяг»<sup>64</sup>. Певна

<sup>59</sup> Immanuel Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und historisch erklärt von Benno Erdmann. Leipzig: Leopold Voss. 1878.

<sup>60</sup> Arnoldt E. Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese. Berlin: Leo Liepmannssohn. 1879.

<sup>61</sup> Erdmann B. Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle a. S.: Max Niemeyer. 1904. Оскільки саме це дослідження можна вважати остаточним варіантом позиції Ердмана, у подальшому ми дотримуватимемося його викладу.

<sup>62</sup> Erdmann B. Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle a. S.: Max Niemeyer. 1904. S. 31–36, 43–44.

<sup>63</sup> Erdmann B. Op. cit. S. 64–65, 74–75.

<sup>64</sup> Erdmann B. Op. cit. S. 93–97, 113.

річ, на увагу заслуговують лише друга і третя фази, оскільки, по-перше, важко знайти які-небудь відчутні результати першої фази, а по-друге, вона була видозмінена філософом в процесі міркувань і роботи над «планом короткого витягу». Отже, на підставі такої реконструкції історії виникнення «Пролегоменів» Ердман наважується твердити про «подвійну редакцію» цієї праці, що постала внаслідок двох тенденцій: пояснювальний витяг «Критики» і реакція на «Гьотингенську рецензію»<sup>65</sup>.

Натомість Еміль Арнольд, кваліфікуючи гіпотезу Б.Ердмана про «подвійну редакцію» «Пролегоменів» як «нерозважливо зроблений», «поквапливий висновок»<sup>66</sup>, вважає, що Кант до лютого 1782 р., себто до появи «Гьотингенської рецензії», «не написав жодного рядка для твору, який згодом був опублікований під заголовком «Пролегомени»<sup>67</sup>. Кант вирішив написати популярний витяг своєї «Критики чистого розуму» для нефахівців раніше, ніж ознайомився із будь-якою публічною оцінкою «Критики», і працював над ним у серпні — першій половині вересня 1781 р. Однак уже в жовтні того ж року Кант, імовірно, відмовився від свого проекту популярного витягу, і тоді, мабуть, приймає рішення на користь «Пролегоменів»<sup>68</sup>. Підставою для такого припущення дослідника виступає лист Гамана до Гарткноха (23.X.1781), у якому той запитує не лише про появу праці, а й про її характер, себто чи є вона «витягом критики або читанкою [Lesebuch] (підручником [Lehrbuch]) із метафізики». Отже, в середині жовтня 1781 р. Кант змінює свій план «популярного витягу» і зважується писати «читанку» чи підручник із метафізики. На думку Арнольда, цілком можливо, хоч і не безсумнівно, що заголовок «читанка (підручник) із метафізики» є тим, що Кант упродовж 1782 р. трансформував у «Пролегомени», які призначалися «не для вжитку учнями, а для майбутніх вчителів». (с. 1). Кант розпочав роботу над «Пролегоменами» десь на початку лютого 1782 р., а завершив її у середині вересня того ж року<sup>69</sup>. Таким чином, в концепції Арнольда «популярний витяг для нефахівців» і «Пролегомени» є двома різними творами. Подальша доля цього, можливо, почасти вже написаного на декількох аркушах, витягу з «Критики» достотно невідома, проте дослідник допускає таку гіпотезу: витяг Канта знайшов застосування в

<sup>65</sup> Варто зауважити, що в своєму виданні «Пролегоменів» 1878 р. всі ті додатки та інтерполяції, що були зумовлені «Гьотингенською рецензією», Ердман виділяє дрібнішим шрифтом.

<sup>66</sup> Arnoldt E. Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese. Berlin: Leo Liepmannssohn. 1879. S. 5, 25, 29.

<sup>67</sup> Arnoldt E. Op. cit. S. 32.

<sup>68</sup> Arnoldt E. Op. cit. S. 29, 73.

<sup>69</sup> Arnoldt E. Op. cit. S. 31–34.

формі порад, обговорень, повідомлень, які опосередковано вплинули на роботу Й. Шульца над працею «Пояснення щодо критики чистого розуму пана професора Канта»<sup>70</sup>, тобто йдеться про «інтелектуальну участь» Канта в роботі Шульца<sup>71</sup>. Підставою для такого припущення є листи Шульца до Канта (21.VIII.1783, 18.VIII.1783), слова самого Шульца в «Передмові» до праці й три листи Гамана до Гердера<sup>72</sup>.

Якщо спробувати якось оцінити ці контрверзи, взявши за критерій їхню значущість для розуміння Кантової філософії, то не можна не погодитися з судженням Г.Файгінгера про те, що «від усієї цієї суперечки можна очікувати вельми мал здобуток для пізнання Кантової філософії»<sup>73</sup>. Проте ця полеміка є прикметною в іншому аспекті, а саме вона виразно показала обмеженість джерельної бази для реконструкції історії виникнення «Пролегоменів», необхідність корекції та уточнення усіх тих відомостей і свідчень, які є в нашому розпорядженні, а також — і це на нашу думку є головним — можливість *іншого погляду* на філософування Канта в середині 80-х рр. XVIII ст., коли увага дослідників зосереджується не так на змісті (головних) творів філософа, як на його міркуваннях, ідеях, планах, попередніх начерках і проектах, які, звісно, певною мірою реалізуються в конкретних працях автора, проте врешті решт зостаються поза рамками самого тексту. Одним із ключових понять, що значною мірою вмотивували тексти і «Пролегоменів», (1783), і «Узасадничення метафізики звичаїв» (1785), є проблема «популярності» метафізичного знання, яке «може постати як наука».

### Текстуальні видозміни «Пролегоменів»

Ганс Файгінгер першим вказав на наявність у тексті «недоладностей і неузгодженостей, які мають місце в § 2 і § 4»<sup>74</sup>. Є змога виокремити десять найголовніших пунктів.

1. Хоча в § 2 йдеться про синтетичну природу суджень досвіду і

<sup>70</sup> Schultz J. Erläuterungen über Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft. Königsberg. 1784.

<sup>71</sup> Arnoldt E. Op. cit. S. 74.

<sup>72</sup> Ми не зупиняємося тут на контраргументах Erdmanna проти такого пояснення подальшої долі «популярного витягу» Канта. *Истор. Erdmann V. Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena.* Halle a. S.: Max Niemeyer. 1904. S. 102–111.

<sup>73</sup> Vaihinger H. Die Erdmann-Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena. // *Philosophische Monatshefte.* 1880. Bd. XVI. S. 47.

<sup>74</sup> Vaihinger H. Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena. // *Philosophische Monatshefte.* Bd. XV. 1879. S. 321–332 und 513–532. У зв'язку з наступним викладом текстуальних видозмін «Пролегоменів» потрібно завжди пам'ятати про те, що основу нашого перекладу становить запропонована Г.Файгінгером зміна початкового тексту праці 1783 р., а тому всі посилання і вказівки слід розуміти зважаючи на цю обставину.

математичних суджень, проте тут не розглядається природа метафізичних суджень, на що натякає заголовок цього параграфу.

2. Обіцянка Канта поділити «синтетичні судження на класи» (с. 11), вочевидь є неповною без врахування метафізичних суджень.

3. З огляду на паралельність думки § 2 і викладу «Вступу» до «Критики», відчутний брак властиво метафізичних суджень.

4. П'ять абзаців § 4, що стоять після першого абзацу, логічно не пов'язані з ним.

5. Натомість перший абзац § 4 вже припускає зміст наступних абзаців.

6. Вказівка в § 4 «§ 2 с» (с. 16) позбавлена сенсу.

7. Четвертий абзац § 4, де йдеться про синтетичну природу метафізичних суджень, в цьому місці виявляється недоречним додатком, який за змістом має вже бути припущеним.

8. Початок четвертого абзацу цілком неопосередкований у зв'язку з попередніми абзацами.

9. Початок шостого абзацу, де йдеться про «висновок цього параграфу» (с. 14), в цьому місці є безглуздим.

10. Так само безглуздим виявляється «Так от» на початку сьомого абзацу (с. 16).

Аби розв'язати ці неузгодженості, Файгінгер припустив, що сталося «зміщення тексту» (Textverschiebung), внаслідок чого п'ять абзаців § 4 (абзаци 2–6 оригінального видання 1783 р.) опинилися на невластивому їм місці. А таке помилкове місцерозташування можна пояснити так званим «переставлянням аркушів» (Blattversetzung), коли один аркуш рукопису чи то через недогляд Канта, чи то переписувача його тексту, чи то навіть у видавництві, потрапив на хибне місце. Ось як пояснює це зміщення тексту сам Файгінгер: «Я вже давно помітив, що початок абзацу «Властиві метафізичні судження всі синтетичні» мусив мати або повинен був би мати цифру 3). Малоімовірно, щоб складач [у типографії — В.Т.] її не помітив, зате дуже ймовірно, що коли цей абзац не мав тієї цифри через недбалість, кваліфікований складач сплутав очікувану цифру 3), що застосована разом із цифрами 1) і 2) в § 2, із нумерацією параграфу. Після того, як ця помилка була вчинена, треба було вмішати аркуш, на якому стояло завершення § 2, і таким чином його вставили в § 4. Мабуть — хто може вичерпати всі ці можливості — вже Кант неправильно склав окремі аркуші й у такому вигляді відіслав»<sup>75</sup>.

В інший спосіб підкріпив гіпотезу Файгінгера д-р Зіцлер,

<sup>75</sup> Vaihinger H. Op. cit. S. 329.



аргументація котрого ґрунтується на специфічій друкарсько-технічній роботі<sup>76</sup>. Зітлер дослідив, що абзаци 2–6 § 4 і текст від початку § 3 до кінця першого абзацу § 4 оригінального видання 1783 р. *за обсягом однакові* й дорівнюють 100 рядкам, або так званій типографській шпальті. Водночас обсяг тексту від початку § 1 до проблематичного місця в § 2 становить дві шпальти (200 рядків). Отже, загальний обсяг тексту від початку § 1 до кінця § 4 складає 400 рядків, або чотири шпальти. На підставі цього Зітлер робить висновок: «дуже ймовірно, <...> що метранпаж через недогляд замість третьої шпальти (рядки 201–300) взяв спочатку четверту, а вже потім третю, так що те, що мало належати до кінця § 2, потрапило в § 4. Зрештою, також можливе таке саме переплутання виготовлених для коректури гранок»<sup>77</sup>. На думку Зітлера, причина такої помилки може критися в тому, що обидві шпальти (гранки) закінчувалися не в середині тексту, а випадково розділялися сторінками.

Хай би як зрештою пояснювати причини такого зміщення тексту, не можна не визнати того, що припущення Фахгінґера, якщо не повністю, то принаймні частково, виправдане щодо змісту «Пролегоменів». Особливо це стосується пп. 6, 9, 10. Тому при перекладі «Пролегоменів» ми прийняли запропоновану Файгінґером і потверджену Зітлером гіпотезу про переставлення аркушів.

Константін Полок у своєму виданні Пролегоменів зважився на радикальнішу видозміну тексту §§ 2, 4. Спираючись на пропозицію Г.Кульмана<sup>78</sup>, котрий у свою чергу поглиблює гіпотезу Файгінґера, Полок переносить в кінець § 2 лише абзаци 4–6 із § 4 («Властиві метафізичні судження всі суть синтетичні» — «Отже, висновок цього параграфу такий»). Абзаци ж 2–3 § 4 («Суттєве і відзначальне чистого математичного пізнання ...» — «Однак я не можу не відзначити тієї шкоди») позиціонуються Полоком в § 2 між абзацами 8–9 оригінального видання 1783 р. («Передусім слід відзначити, що властиві математичні положення...» — «Спочатку можна було б подумати, що положення  $7+5=12$ ...»). На думку Кульмана, яку поділяє також Полок, це обумовлено тим, що абзац 2 § 4 трактує вже про синтетичну природу математичних положень, тоді як абзац 8 § 2 стверджує лише апіорний характер математичних суджень. Окрім того, абзац 3 § 4, де згадується Г'юм, зображує своєрідну математичну репризу, на зразок репризи метафізичної в «Передмові», і тільки потім, в абзацах 9–10 § 2 йдеться про конкретні приклади апіорних і

<sup>76</sup> Sitzler. Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena. // Kant-Studien. Bd. IX. 1904. S. 538–539.

<sup>77</sup> Sitzler. Op. cit. S. 539.

<sup>78</sup> Kullmann G. Kantiana I. Korrekturen und Konjekturen zu den Prolegomenen. Wiesbaden, 1922. S. 5–15.

синтетичних положень арифметики і геометрії<sup>79</sup>. Обґрунтування такого переставлення, по суті, полягає в тому, що воно дозволяє усунути той змістовний розрив, що має місце між абзацами 8–9 § 2. Адже наведені в дев'ятому і десятому абзацах приклади з арифметики і геометрії вже припускають доказ, що всі математичні положення суть не лише апіорні, а й синтетичні. Виклад другого абзацу § 4 за змістом збігається з контекстом восьмого абзацу § 2. З другого боку, сумнів щодо синтетичності елементарної арифметичної операції, який висловлений на початку дев'ятого абзацу § 2, так само припускає принаймні згадку про синтетичну природу математичних положень. Тому інтерполяція абзаців 2–3 § 4 між абзацами 8–9 § 2 диктується контекстом Кантової думки<sup>80</sup>. Однак Полок приймає в своєму виданні ще одну пропозицію Кульмана стосовно зміни початкового варіанту тексту «Прологоменів», а саме він переставляє місцями дві справді тематично відмінні частини одинадцятого абзацу § 2 («Деякі інші засади, що припускають геометри ...» — «Тільки двозначність виразу спонукає нас тут...»), внаслідок чого друга частина цього абзацу стає першою і так ліпше прилягає до змістовної спорідненості викладу абзаців 9–10 § 2. Водночас Полок визнає, що точно встановити локалізацію (чи то абзац дев'ятий, чи то абзац десятий) тут дуже складно, оскільки той пасаж має відношення до обох абзаців<sup>81</sup>.

Як можна оцінити таку істотну модифікацію Кантового тексту, зважаючи на те, що «змістовні критерії для неї сильні, а відповідні зміщення можна здійснити відносно без ускладнень»<sup>82</sup>? Ми не наважилися перейняти в наш переклад запроваджені К.Полоком модифікації тексту з двох підстав. По-перше, той факт, що абзаци 7–11 § 2 «Прологоменів» Кант переніс у друге видання «Критики чистого розуму» (1787) із мінімальними, переважно стилістичними змінами, свідчить про свідоме ставлення філософа до змісту даного фрагменту, а тому будь-яка зміна авторського тексту, навіть із шляхетною метою зробити цей текст або фрагмент когерентним, є прогріхом видавця твору, хоча в дослідницькому аспекті така зміна, певно, допустима, а то й неодмінна. По-друге, як вже давно було помічено, перші п'ять параграфів «Прологоменів» являють собою неоднорідне, а в текстуальному плані навіть незадовільне ціле, що має заголовок «Попередні зауваги про своєрідність усього метафізичного пізнання». Розв'язати деякі проблеми, які наявні в цьому цілому, по-своєму

<sup>79</sup> Pollok K. Einleitung.//Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Felix Meiner, 2001. S. LVI.

<sup>80</sup> Pollok K. Op. cit. S. LVII–LVIII.

<sup>81</sup> Pollok K. Op. cit. S. LVIII.

<sup>82</sup> Pollok K. Op. cit. S. LIX.

намагалися і Файгінгер, і Ердман, і Кульман, і Полок, однак чи не маємо ми тут справи з численними «диспозиційними недоліками тексту», усунення одного з яких не вирішує проблеми в цілому? Такий аргумент свого часу навів Б.Ердман проти гіпотези про переставлення аркушів Файгінгера і він, здається, досі не втратив сили з огляду на ціле<sup>83</sup>. Ці два міркування видаються нам резонними, щоб почекати з прийняттям зазначеної зміни тексту.

З огляду на текстуальну базу оригінального видання «Пролегоменів» слід зауважити таке. Ми залучили в переклад всі істотні, а подеколи навіть і незначні, видозміни і модифікації тексту, що й відзначено у відповідних коментарях і примітках. Винятки склали лише такі випадки:

– при перекладі відповідна зміна цілковито непомітна (напр., Кант дуже часто вживає неозначену форму дієслова «бути» (sein) для третьої особи множини цього дієслова, тобто «вони є [суть]» (sind);

– дрібні граматичні неузгодженості (найчастіше це плутання роду певних іменників або невідповідність між формою присудка і підметом, а також просто авторські чи типографські огріхи), що вже давно були відзначені дослідниками текстів Канта і прийняті в більшості авторитетних видань;

– внутрішньотекстові *виділення* понять, імен і цілих зворотів, що були запропоновані в академічному виданні творів Канта (AA) задля уніфікації; натомість ми скрізь дотримуємося варіанту оригіналу.

На особливу згадку заслуговують *принципи пунктуації* Кантових творів<sup>84</sup>. Тексти філософа прямо перенасичені знаком кома, ледь не на межі зловживання, що часто-густо стоїть на заваді розумінню думки автора, тому в сучасних виданнях кома нерідко замінюється або двокрапкою, або крапкою з комою. Така заміна, звісно, була здійснена і в нашому перекладі. В усіх тих непоодиноких випадках, де трапляються розлогі складнопідрядні речення, ми розбивали їх за допомогою крапки з комою на менші, відносно самостійні частини, проте завжди тільки *в рамках одного речення*. Ті лічені місця, де ми все ж таки були змушені поділяти одне речення на два за допомогою крапки, сформульовані Кантом таким чином, що іншого варіанту, здається, не допускали. Варто наголосити також на тому, що в усіх тих місцях, де в оригіналі стоїть крапка як завершення речення, ми теж

<sup>83</sup> Erdmann B. Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle: Max Niemeyer, 1904. S. 127.

<sup>84</sup> Див. спеціальне дослідження д-ра Е.Фрея в межах академічного видання творів щодо ортографії, пунктуації та мови Канта: перше видання «Критики чистого розуму» (AA IV, 591–597) і «Пролегомени» (AA IV, 620–622).

зберегли крапку, незважаючи на те, що думка автора тут інколи була незавершена, і що тим самим ми інколи відступали від норм сучасного українського правопису. Остання обставина, мабуть, є вкрай ваговою, оскільки ми маємо справу з текстом XVIII ст., із доволі своєрідним також у мовному аспекті текстом автора, котрий у «Пролегоменах» сам визнавав недосконалість своєї манери письма (с. 7).

\*\*\*

Ми не знаємо, як перекладати філософські твори. І справа не в тому, чи сформулюємо ми це скрутне становище у вигляді дилеми: «літера або дух», чи, може, опишемо його завдяки іншим словам, скажімо, «літеральний переклад або переклад думки». З невблаганною неодмінністю напосідає одне питання: чому певний автор висловив свої думки саме так, як він їх висловив? Все, чого ми спроможні зробити — так це лише робити *спроби*. Однією з таких спроб є запропонований переклад. Окрім того, що спеціально зазначено в коментарях і примітках щодо того чи того звороту, поняття або терміну, нам здається доцільним відзначити тут специфіку перекладу деяких слів і понять, вагомих для розуміння Кантової філософії. Усе наступне є не більше, ніж спробою обґрунтування запропонованого перекладу<sup>85</sup>.

Призабуте тепер слово «власливий» (*eigentlich*) береться передусім у значенні «справжній», «дійсний», і лише потім означає тут «характерний», «притаманний». Ми зважилися вжити форму множини для поняття «мета» («мети») [*Zweck — Zwecke*], яке, певно, абстрактніше за «ціль», а тому якнайліпше пасує контексту думки Канта. «Щойно» (*allererst*) застосовується в тексті здебільшого не як часовий сполучник, а саме в ролі прислівника, і він відтворює, мабуть, таку значеннєву палітру: «взагалі тільки», «передусім тільки», «насамперед». Цілком придатним виявилось слово «переступний» (*überschwenglich*), позаяк означає по суті «трансцендентний» із відтінком деякої екзальтованості. Застосування двох відповідників для

<sup>85</sup> У зв'язку з цим я хочу висловити широкердну вдячність А.Єрмоленку, А.Люю, М.Мінакову, Є.Причепію, О. Кочерзі, О.Логвиненку, О.Пономаріву, котрі взяли енергійну участь в обговоренні цього перекладу, з'ясуванні та уточненні деяких важливих понять і термінів, а також невтомним і невпинним координаторам «Лабораторії наукового перекладу», що діє за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» — А.Кулакову, В.Єрмоленку, І.Супрунець. Без такої корисної і вкрай потрібної особливо зараз форми інтелектуальної співпраці, якою є семінари «Лабораторії», тоді сподіватися на коректний і когерентний переклад будь-якого наукового тексту минулого чи сучасності.



поняття «die Kausalität» зумовлене суто стилістичними міркуваннями, скажімо, варіант «каузальність причини» є вдалішим, аніж зворот «причиновість причини». Утім слід наголосити на тому, що українське слово «причиновість» цілковито й в усіх аспектах відтворює це німецьке поняття латинського походження, а тому ми без вагань долучилися до практикованого в українському перекладі «Критики чистого розуму» мововжитку: «причиновість» і «каузальність». На особливу увагу заслуговує слово «поступування» (інша форма — «поступовання») як еквівалент для німецького «das Verfahren». Ми переконані в тому, що коли слово зафіксоване в словниках і точно окреслено його значення («спосіб, манера, характер дії»), то не зважати, а то й нехтувати ним безглуздо, особливо, якщо воно дозволяє доволі влучно перекласти думку з чужої мови. Звісно, «das Verfahren» у Канта здебільшого має значення «методу», але як бути, коли обидва ті слова, тобто і «das Verfahren», і «die Methode» стоять поряд або не дуже віддалені одне від одного? Перекладати те слово в одному реченні як «спосіб діяння», а в наступному як «метод»<sup>86</sup> — означає свідомо чи несвідомо спантеличувати і заплутувати читача. Здається, ліпше в таких випадках вжити «поступування», а той, кому його значення не відоме, матиме нагоду звернутися до словників. Чималою проблемою для перекладу було відтворити пару понять: «Satz — Gegensatz». Певна річ, мається на увазі відома опозиція «теза — антитеза», однак автор «Прологоменів» все ж таки вжив саме німецькі слова і написав саме так. Запропонований нами варіант «положення — протиположення» хоч і має ознаки новотвору, проте в мовному аспекті коректний. Дуже не простими для розуміння тексту виявляються нечисленні абстрактні іменники «ціле», «формальне», «практичне», «логічне» (das Ganze, das Formale, das Praktische, das Logische), які в переважній частині випадків можна збагнути із контексту, але інколи, в певних конструкціях, їхнє значення в нашій мові розпливається. В кожному разі єдиним достовірним дороговказом тут може бути тільки синтаксис. Словом «замір» (die Absicht), яке є одним із синонімів «залуму», ми намагалися відтворити не лише «план», «ідею» чи «намір» автора «критичної філософії», а передусім те, що для автора у відповідних пасажах і сюжетах було лейтмотивом його думки, що він так би мовити «замірявся» викласти і виділити. Зрештою, через рік після публікації «Прологоменів» Кант оприлюднив невелику статтю під заголовком «Ідея щодо загальної історії у всесвітньо-громадянському замірі» (1784), в якій поняття «замір» (die Absicht) важко зредувати до простого «плану». Щоправда, треба зазначити і те, що слово «die

<sup>86</sup> Див. Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. І. Бурковського. — К.: Юніверс, 2000. — С. 34.

Absicht» не завжди і не скрізь має вказане значення, а інколи виступає в ролі «аспекту» чи «відношення».

Оскільки термін латинського походження «a priori» Кант застосовує в усіх своїх творах лише в цій мовній формі, не утворюючи прикметника «a priori»<sup>87</sup>, то ми вважали доцільним залишити в перекладі таку мовну своєрідність філософа. Однак, варто вказати і на те, що «a priori» стоїть *завжди після* поняття, слова чи дієслова, які воно характеризує.

Неприкметне на перший погляд дієслово «darstellen», яке в контексті Кантового викладу математичного пізнання ніби набирає статусу окресленого поняття, перекладено нами у відповідних місцях завдяки слову «зображувати» (відп. die Darstellung — «зображення»). Такий вибір, звісно, не позбавлений деяких труднощів, передусім через нав'язливу конотацію з «образом», що в певному ракурсі суперечить думці Канта, позаяк математичне пізнання оперує якраз із «схемою» свого предмета (КЧР, с. 410. KrVA 714, В 742; КЧР, с. 412. KrVA 718, В 746), а згідно із Кантовою теорією «схема» мусить відрізнитися від «образу» (КЧР, с. 128—129. KrVA 140—141, В 179—180). Однак такий вибір, з іншого боку, прийнятний не лише в силу природності українського «зображувати», на відміну від буквального «представляти», а значною мірою вмотивований гармонійною внутрішньою пов'язаністю з геометрією: darstellende Geometrie — нарисна (зображувальна?) геометрія.

Дещо незрозумілим може видатися поняття «природний нахил» як відповідник для «die Naturanlage». Не зупиняючись на передісторії цього поняття<sup>88</sup>, зазначимо лише, що під «природним нахилом» тут слід розуміти дані від природи зачатки і задатки як фізичні передумови, себто «диспозиції», природну здібність і схильність розуму людини до метафізики. Нам здається, що українське слово «нахил» найбільш емне для відтворення всього семантичного спектру німецького «die Anlage». Із-поміж усіх доступних нам перекладів цього поняття найвдалішим є, мабуть, латинський переклад Ф.Г.Борна — «initia naturae (physica)».

Дуже непросто було однозначно перекласти одне з принципових понять Кантової філософії, а саме поняття «Erkenntnisart», беручи до уваги його природну неоднозначність: і «спосіб пізнання», і «вид пізнання». Там, де Кант трактує про пізнавальну спроможність людини, про специфічно людський, «наш

<sup>87</sup> Вперше це зазначив Г.Файнгер. Див. Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart: W.Spemann, 1881. Bd. I. S. 169.

<sup>88</sup> Див. Baumgarten A.G. Metaphysica. ed. VII. Hallae Magdeburgicae. 1779 [1739<sup>1</sup>]. Prolegomena Metaphysicorum. § 3. Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart: W.Spemann, 1881. Bd. I. S. 369. Wundt M. Kant als Metaphysiker. Stuttgart: Ferdinand Enke. 1924. S. 196—198.



спосіб пізнання», який відзначається необхідністю чуттєвого споглядання, а також там, де Кант розмежує філософське і математичне пізнання у відповідності до різних способів ужитку розуму — в таких місцях вочевидь йдеться про «спосіб пізнання». Однак там, де філософ висуває поділ суджень на аналітичні та синтетичні, а потім зосереджується на можливості «синтетичних суджень а priori» як пізнанні власного роду (KrVA 10), ми маємо справу, мабуть, із «видом пізнання». З іншого боку, питома «людське пізнання» має ту характерність, що здійснюється завдяки судженням, тобто без суджень наше пізнання не можливе. Важко напевно сказати, чи перший («спосіб пізнання») обумовлює другий («вид пізнання»), чи другий зумовлює перший: в творчості Канта можна знайти аргументи на користь як однієї, так і іншої позиції. Можливо тому філософ (зумисно?) обрав таке слово, яке водночас містить обидва вказані значення. При перекладі цього поняття ми керувалися контекстом думки автора у зв'язку із шойно зазначеним.

Поняття «Verstandeswesen», що нами відтворене як «інтелігібельні предмети», означає для Канта загалом те саме, що і ноумени (intelligibilia), тобто ті предмети, які ми хоча і можемо мислити завдяки розсуду (інтелекту), проте не можемо їх пізнавати, бо для цього обов'язковою умовою виступає залучення чуттєвого споглядання. В останньому випадку ми займаємося «чуттєвими предметами», «явищами», «феноменами» (KrVA 249, В 306). Попри те, що слово «інтелігібельний» є змога передати українською, скажімо, «осяжний лише розумом, мисленням», ми все ж таки вважаємо вдалішим запропонований варіант, оскільки, по-перше, «інтелігібельні предмети» (Verstandeswesen) якраз і не є осяжними завдяки розсуду, тим більше розуму<sup>89</sup>, а по-друге, практикований в українському перекладі «Критики чистого розуму» відповідник «розсудкові сутності»<sup>90</sup>, навіть якщо не зважати на мовну проблематичність цього утворення, свідомо чи несвідомо перетворює критицизм Канта на есенціалізм в дусі платонізму. Щоправда, запропонований нами варіант потребує одного істотного уточнення, а саме: в тих місцях «Прологоменів», де трапляється поняття «інтелігібельні предмети» (Verstandeswesen), воно в змістовному і мовному аспектах пов'язане з міркуваннями філософа або про «об'єкти чуттів» (Sinnenwesen), або про «мислені предмети» (Gedankenwesen), або про «мислячу істоту» (denkendes Wesen), або про

<sup>89</sup> Кант чітко розмежував пізнавальні спроможності і зафіксував їх завдяки поняттям «чуттєвості» (die Sinnlichkeit), «розуму» (der Verstand) і «розуму» (die Vernunft). Філософ лише

«найвищу істоту» (höchstes Wesen). На жаль, таку рясногранність мови і мислення Канта відтворити в перекладі не вдалося.

Одна з найскладніших проблем перекладу полягала у відтворенні понять «die Grenze» і «die Schranke», що були відбиті нами відповідно «границя» і «межа», а «die Begrenzung» — «граничне обмеження». В якій мірі ці два вочевидь нетотожні поняття є визначальними для філософії Канта, можна переконатися з тих місць «Пролегоменів», де автор фіксує різницю їхніх значень (с. 81, 87–88), але перш за все з одного вельми показового пасажу «Критики», де завдяки прикладу із фізичної і математичної географії та різниці особливо виразна. «Якщо я уявляю собі земну поверхню (відповідно до чуттєвої позірності) як якусь тарілку, то я не можу знати, як далеко вона простягається. Але досвід навчає мене цього: хоч куди б я йшов, я завжди бачу довкола себе якийсь простір, в якому я міг би простувати далі; отже, я пізнаю межі [Schranken] мого щораз дійсного знання про Землю, але не границі [Grenzen] всього можливого опису Землі» (КЧР, с. 432–433. КГВА 759, В 787)<sup>91</sup>. Ширшим контекстом думки філософа виявляється засаднича відмінність між тим, що ми загалом можемо знати, хоча поки що не знаємо, і тим, знання чого нам в принципі не приступне. Перше, фактичне незнання Кант окреслює поняттям «межа» (Schranke), а друге, принципове незнання він позначає завдяки поняттю «границя» (Grenze). Ця думка залишається фундаментальною і для «Пролегоменів». Незважаючи на свосвідну манеру висловлення тієї думки (скажімо, Кант, ведучи мову про «границю», послуговується уявленням простору, що обіймає і замикає визначене місце), головним моментом, на наш погляд є те, що границя завжди відсилає до чогось позитивного в тому, що ми не можемо знати<sup>92</sup>. Якщо шукати витоки цієї Кантової дистинкції, то варто вказати на три ймовірні джерела. По-перше, розведення «межі» і «границі», що намічене в «Елементах» Евкліда (Definitio 13): «hōros» — «границя» і «péras» — «межа»<sup>93</sup>. По-друге, формування обчислення нескінченно малих в XVII ст. і розвиток математичного аналізу в XVIII ст. доволі точно фіксує значення математичного поняття «границя», напр., «одна стала величина є границею другої, якщо ця остання може наблизитися до першої як завгодно близько, не перевищуючи її коли-небудь». По-третє, в німецькій шкільній метафізиці XVIII ст. поняття «межа» (Schranke) означає в першу чергу «чисте поняття розсуду», яке слугує для

<sup>91</sup> З прикрістю треба констатувати, що в українському перекладі «Критики» як у цьому місці, так і в інших численних місцях, термінологічна різниця між поняттями «границя» і «межа» цілковито розмита.

<sup>92</sup> Див. приклади дефініцій із класичної геометрії в «Пролегоменах» (с. 82–83).

<sup>93</sup> Пор. також коментар 31 до «Пролегоменів».

«найвищу істоту» (höchstes Wesen). На жаль, таку рясногранність мови і мислення Канта відтворити в перекладі не вдалося.

Одна з найскладніших проблем перекладу полягала у відтворенні понять «die Grenze» і «die Schranke», що були відбиті нами відповідно «границя» і «межа», а «die Begrenzung» — «граничне обмеження». В якій мірі ці два вочевидь нетотожні поняття є визначальними для філософії Канта, можна переконалися з тих місць «Пролегоменів», де автор фіксує різницю їхніх значень (с. 81, 87–88), але перш за все з одного вельми показового пасажу «Критики», де завдяки прикладу із фізичної і математичної географії та різниці особливо виразна. «Якщо я уявляю собі земну поверхню (відповідно до чуттєвої позірності) як якусь тарілку, то я не можу знати, як далеко вона простягається. Але досвід навчає мене цього: хоч куди б я йшов, я завжди бачу довкола себе якийсь простір, в якому я міг би простувати далі; отже, я пізнаю межі [Schranken] мого щораз дійсного знання про Землю, але не границі [Grenzen] всього можливого опису Землі» (КЧР, с. 432–433. KrVA 759, B 787)<sup>91</sup>. Ширшим контекстом думки філософа виявляється засаднича відмінність між тим, що ми загалом можемо знати, хоча поки що не знаємо, і тим, знання чого нам в принципі не приступне. Перше, фактичне незнання Кант окреслює поняттям «межа» (Schranke), а друге, принципове незнання він позначає завдяки поняттю «границя» (Grenze). Ця думка залишається фундаментальною і для «Пролегоменів». Незважаючи на своєрідну манеру висловлення цієї думки (скажімо, Кант, ведучи мову про «границю», послуговується уявленням простору, що обіймає і замикає визначене місце), головним моментом, на наш погляд є те, що границя завжди відсилає до чогось позитивного в тому, що ми не можемо знати<sup>92</sup>. Якщо шукати витоки цієї Кантової дистинкції, то варто вказати на три ймовірні джерела. По-перше, розведення «межі» і «границі», що намічене в «Елементарях» Евкліда (Definitio 13): «hóros» — «границя» і «régas» — «межа»<sup>93</sup>. По-друге, формування обчислення нескінченно малих в XVII ст. і розвиток математичного аналізу в XVIII ст. доволі точно фіксує значення математичного поняття «границя», напр., «одна стала величина є границею другої, якщо ця остання може наблизитися до першої як завгодно близько, не перевищуючи її коли-небудь». По-третє, в німецькій шкільній метафізиці XVIII ст. поняття «межа» (Schranke) означає в першу чергу «чисте поняття розсуду», яке слугує для

<sup>91</sup> З прикрістю треба констатувати, що в українському перекладі «Критики» як у цьому місці, так і в інших численних місцях, термінологічна різниця між поняттями «границя» і «межа» цілковито розмита.

<sup>92</sup> Див. приклади дефініцій із класичної геометрії в «Пролегоменах» (с. 82–83).

<sup>93</sup> Пор. також коментар 31 до «Пролегоменів».

---

визначення скінченних речей, «обмеженого» сушого, точніше, «межа» — це такий ступінь реальності, понад який можливий іще більший. Натомість поняття «границя» (Grenze), зрозуміле передусім як математичне поняття, виключає будь-яке перевищення ступеня реальності і твердо встановлює внутрішню статичну або динамічну завершеність того, що є гранично обмежене<sup>94</sup>. Кожне із зазначених джерел по-своєму, мабуть, слугувало кьонігсбергському мислителю і могло впливати на нього, проте не підлягає сумніву і те, що розрізнення понять «границя» і «межа» було чітко сформовано в попередній традиції математики і філософії.

На завершення я хочу скласти подяку професорові, докторові філософії Вольфгангу Рьоду (Wolfgang Röd) з університету Інсбрука (Австрія), а також О.Маєвському і О.Єлісаветському, допомога котрих у певні моменти роботи над перекладом була дуже ваговою. Але особливо я вдячний працівникам бібліотеки Інституту філософії НАНУ ім. Г.Сковороди — Л.В.Мелішкевич, Л.М.Гороховській і О.Є.Лукашук, які своєю самовідданістю справі, постійною турботою і готовністю допомогти впродовж тривалого часу сприяли перекладові цієї невеликої праці великого філософа І.Канта.

**Віталій Терлецький**

---

<sup>94</sup> *Dis. Wolff Ch. Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Francofurti et Lipsiae. 1736 [1729<sup>1</sup>]. § 468. Baumgarten A.G. Metaphysica. ed. VII. Hallae Magdeburgicae. 1779 [1739<sup>1</sup>]. § 248.*

## ПЕРЕДМОВА<sup>1</sup>

Ці пролегомени<sup>2</sup> призначені не для вжитку учнями, а для майбутніх вчителів, і навіть цим вони мають слугувати не для того, щоб, скажімо, впорядковувати виклад якоїсь уже наявної науки, а насамперед для того, щоб саму цю науку винайти.

Існують вчені, для котрих історія філософії (як стародавньої, так і нової) — це сама їхня філософія; теперішні пролегомени писані не для них<sup>3</sup>. Вони мусять чекати, доки ті, хто докладає зусиль черпати із джерел самого розуму, завершать свою справу, і потім настане їхня черга сповістити світові про те, що відбулося. У протилежному випадку не можна сказати нічого, чого на їхню думку вже не було сказано кимось, і насправді це можна вважати навіть неоманним пророкуванням для всього, що може статися в майбутньому; позаяк упродовж багатьох століть людський розум<sup>4</sup> по-різному мріяв про незліченні предмети, то легко могло статися, що для будь-якого нового можна було знайти щось старе, що до нього було в чомусь подібне.

Моїм заміром є переконати всіх тих, хто вважає вартим займатися метафізикою, що конче необхідно поки припинити свою роботу, визнати все, що дотепер відбулося, за таке, що не відбулося, і насамперед порушити питання: «чи взагалі можливе щось таке, як метафізика»?

Якщо вона — наука, то як трапляється, що вона не може знати загального й тривалого схвалення, як інші науки? Якщо вона не наука, то як те стається, що вона все-таки безперестанно величається під подобою якоїсь науки і заспокоює людський розум сподіваннями, що ніколи не згасають, проте й ніколи не здійснюються? Отже, чи продемонструємо своє знання, чи незнання, то все ж колись треба створити щось певне про природу цієї претензійної науки; адже надалі залишатися з нею в такому стані неможливо. Видається ледь не сміховинним, що поки кожна інша наука невпинно просувається вперед, у цій, яка хоче бути самою мудрістю, віщунства якої допитується кожна людина, постійно кружляєш на тому самому місці, не посуваючись ані на крок

уперед. Вона втратила також дуже багатьох своїх приборчиків, і не помічаєш, щоби ті, хто досить яскраво вирізняються в інших науках, хотіли важити свою славу в цій науці, де кожен, хто в ренгі інших речей некомпетентний, насмілюється на вирішальний присуд, бо в цьому краї насправді ще немає жодної певної міри і ваги для того, щоб відрізнити ґрунтовність від поверхової балаканини<sup>5</sup>.

Однак немає нічого нечуваного в тому, що після тривалого опрацювання якоїсь науки, коли з подивом помічають, як далеко вже в ній посунулися, комусь зрештою спадає на думку питання: чи можлива взагалі та яким чином можлива така наука? Адже людський розум так полюбляє будувати, що він вже не раз зводив вежу, проте згодом її знову розбирав, щоб побачити, наскільки добротний її підмурок<sup>6</sup>. Ніколи не пізно набиратися розуму й мудрості; однак якщо розуміння приходить пізно, то завжди важче ним скористатися.

Запитання: чи можлива якась наука, припускає сумнів в її дійсності. Але такий сумнів ображає кожного, чий весь пожиток становить, можливо, ця гадана коштовність; і тому той, хто дозволяє собі висловлювати цей сумнів, завжди має бути готовий лише до опору з усіх боків. Одні, в гордім усвідомленні свого давнього і саме тому правомірного володіння, зі своїми метафізичними компендіумами в руках, поглядатимуть на нього зі зневагою; інші, котрі ніде не бачать чогось іншого, крім такого, що вже бачили десь, його не зрозуміють; і певний час усе залишатиметься так, немовби взагалі нічого не сталося, що давало б привід побоюватися або очікувати якоїсь близької зміни.

І все ж таки я зважуся виказати передбачення, що здатний самостійно мислити читач цих пролегоменів не лише сумніватиметься в своїй дотеперішній науці, але надалі й цілковито переконається, що такої зовсім не може бути, якщо не виконано висловлені тут вимоги, на яких базується її можливість, а позаяк цього ще ніколи не відбулося, то взагалі немає ще жодної метафізики. Але оскільки попит на неї все ж таки ніколи не може зникнути<sup>7</sup>, бо інтерес загального людського розуму надто тісно з нею переплетений, то читач визнає, що неодмінно має відбутися цілковита реформа чи, радше, якесь нове народження її за досі зовсім невідомим планом, хоч би як цьому опиралися певний час.

За часів спроб *Лока* і *Ляйбніца*<sup>8</sup> чи, радше, за часів виникнення метафізики, як далеко сягає її історія, не сталася ще жодна подія, яка з огляду на долю цієї науки мала б вирішальніше значення, ніж напад на неї з боку *Девіда Гюма*<sup>9</sup>. Він не вніс світла в цей вид пізнання, проте він

<sup>5</sup>Rusticus expectat, dum defluat amnis: at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Horat.<sup>7</sup>



усе-таки викресав іскру, з якої, мабуть, можна було б запалити світло, якби вона впала на сприйнятливий трут, жевріння якого старанно підтримували б і підсилювали.

Г'юм виходив головним чином із одного, проте важливого поняття метафізики, а саме з поняття зв'язку *причини та дії* (а отже, з понять сили, чинення тощо, які з нього випливають); він вимагав від розуму, що власне, ніби утворив у своїх надрах те поняття, дати звіт, за яким правом розум мислить собі: що щось може мати таку властивість, що коли воно покладене, то через це необхідно мусить покладатися також щось інше; бо це означає поняття причини. Г'юм неспростовно довів, що для розуму цілком неможливо таке пов'язування мислити а р'іогі та із понять, бо воно містить необхідність; однак зовсім не можна збагнути, як на підставі того, що щось є, необхідно мусить бути також щось інше, і як, отже, може запроваджуватися поняття про такий зв'язок а р'іогі. Звідси він зробив висновок, що розум цілковито оманує себе цим поняттям, що розум хибно вважає його своїм власним дитям, тоді як воно лише байстріук сили уяви, яка, запліднена досвідом, підвела певні уявлення під закон асоціації, а суб'єктивну необхідність, себто звичку, що виникла з нього, підмінила об'єктивною необхідністю на підставі розуміння. Звідси Г'юм зробив висновок, що розум аж ніяк не спроможний мислити такі зв'язки, навіть у загальному вигляді, бо тоді його поняття були б простими вимислами і всі його удавано а р'іогі наявні пізнання були б не чим іншим, як хибно позначеними звичайними досвідами, а це означає якраз, що взагалі немає і навіть не може бути жодної метафізики\*.

Хоч його висновок був такою мірою поспішний і неправильний, якою він був заснований принаймні на дослідженні, і це дослідження, либонь, було варте того, щоб добрі голови його часу об'єдналися заради якомога вдалішого розв'язання завдання в тому сенсі, в якому він його виклав, із чого незабаром мала б постати цілковита реформа науки.

Однак доля, здавна неприхильна до метафізики, зажадала, щоб Г'юма ніхто не зрозумів. Не можна без болю дивитися, як його супротивники *Рід, Освальд, Біммі* й нарешті ще *Прістлі*<sup>11</sup> цілковито схилили суть його завдання і завжди приймали за визнане те, що він саме брав

\* А втім саме що руйнівну філософію Г'юм назвав метафізикою і надав їй високої цінності. «Метафізика і мораль, — каже він («Розвідки», 4 частина, с. 214 німецького перекладу), — це найважливіші галузі науки; математика і природознавство не такі цінні й наполовину»<sup>10</sup>. Але цей проникливий муж вбачав тут суто негативну користь, яку мало б приборкування надмірних претензій спекулятивного розуму, щоб цілком усунути такі нескінченні й тривалі суперечки, що заплутують рід людський; однак, окрім того, він залишив поза увагою позитивну шкоду, яка виникне, якщо розум буде позбавлений найважливіших перспектив, лише згідно з якими він може ставити перед волею найвищу мету усіх її прагнень.

під сумнів, а натомість доводили завзято і здебільшого дуже зухвало те, що йому ніколи не спало на думку брати під сумнів, і його натяк на вдосконалення так хибно витлумачили, що все залишилося в попередньому стані, немовби нічого й не сталося. Питання було не в тому, чи поняття причини правильне, придатне й доконечне з огляду на все пізнання природи, бо це *Гюм* ніколи не піддавав сумніву; питання полягало в тому, чи мислиться воно а ргіогі завдяки розуму і в такий спосіб має незалежну від усякого досвіду внутрішню істину, а тому також поширенішу придатність, яка не обмежена суто предметами досвіду; стосовно цього *Гюм* очікував з'ясування. Адже мова була тільки про походження цього поняття, а не про його доконечність у вжитку; якби тільки було відкрите те походження, то вже самі собою були б дані умови вжитку цього поняття і обсяг, в якому воно може мати значущість.

Але щоб виконати це завдання, супротивникам славетного мужа довелося б дуже глибоко проникати в природу розуму, оскільки він займається суто чистим мисленням, а це їм було не до вподоби. Тому вони знайшли зручніший засіб зятято опиратися без будь-якого розуміння, а саме покликання на **спільний людський розсуд**<sup>12</sup>. І справді, великим даром небес є володіння прямим (чи, як його знедавня називають, простим) людським розсудом. Проте його треба довести справами, поміркованістю і розумністю своїх думок і слів, а не тим, що на нього покликаються як на якогось оракула, коли не вміють навести нічого розважливого на своє виправдання. Коли розуміння і наука вичерпуються, то лише тоді, і не раніше, покликаються на спільний людський розсуд — це один із витончених винаходів новітніх часів, причому найбанальніший балакун може впевнено розпочати і витримати суперечку з найгрунтовнішою головою. Однак поки ще залишається хоч бодай трохи розуміння, то, мабуть, остерігатимуться вдатися до цього крайнього засобу. А як придивимось уважніше, то ця апеляція є не що інше, як покликання на судження юрби: овації, від яких філософ червоніє, а популярний дотепник триюфує і зятято тримається свого. Однак я все ж таки гадаю, що *Гюм* так само міг претендувати на здоровий глузд, як і *Bimmi*, й окрім того ще й на те, чим останній напевно не володів, а саме на критичний розум, що утримує спільний розсуд у межах, аби він не підносився в спекуляціях або, коли йдеться суто про ці останні, аби нічого не жадав вирішувати, бо він не вміє виправдовувати власні засади; адже тільки так він залишатиметься здоровим глуздом. Долото і киянка вельми добре можуть слугувати для обробки шматка деревини, однак для гравірування на міді потрібен штихель. Таким чином, потрібні обидва, як здоровий глузд, так і спекулятивний розсуд, проте кожен по-своєму: перший, коли йдеться про судження, які своє безпосереднє застосування діста-

ють у досвіді, а другий там, де судження доводиться виносити загалом, із самих тільки понять, наприклад у метафізиці, де здоровий глузд, що сам себе так називає, проте часто *per antiphrasin*, зовсім не має жодного судження.

Я відверто визнаю: нагадування *Деvida Г'юма* було саме тим, що багато років тому вперше перервало мою догматичну дрімоту і надало моїм дослідженням на ниві спекулятивної філософії цілком іншого напрямку. Я був далекий від того, щоб виказувати йому послух з огляду на його висновки, які виникли тільки тому, що він не уявив собі своє завдання в цілому, а натрапив лише на одну його частину, яка, коли не брати до уваги цілого, не може давати жодних відомостей [для розв'язання]. Якщо розпочинати з якоїсь обгрунтованої, хоч і не розвинутої думки, яку нам хтось залишив, то при подальшому розмислі можна, мабуть, сподіватися просунутися далі, ніж дійшов<sup>13</sup> проникливий муж, котрому слід завдячувати першим проблиском цього світла.

Отже, спершу я спробував, чи не можна собі уявити заперечення *Г'юма* загалом, і незабаром дійшов висновку, що поняття зв'язку причини і дії зовсім не одне поняття, завдяки якому розсуд мислить собі аргіогі зв'язки речей, радше метафізика цілком складається з таких понять. Я намагався упевнитися в їхньому числі, і позаяк це мені вдалося так, як я й бажав, а саме з одного-єдиного принципу, то я приступив до дедукції цих понять, в яких я відтепер був певен, що вони не виведені з досвіду, як побоювався *Г'юм*, а виникли з чистого розсуду. Ця дедукція, яка моєму проникливому попереднику здавалася неможливою, яка нікому, крім нього, навіть і не спала на думку, хоча кожен впевнено послуговувався тими поняттями, не запитуючи, на чому ж ґрунтується їхня об'єктивна значущість, — ця дедукція, кажу я, була тим найважчим, що його будь-коли можна було зробити задля метафізики; і що при цьому найгірше, то це те, що метафізика, хоч би скільки її десь було, навіть не могла стати мені в цьому в пригоді, бо та дедукція передусім мала вирішити можливість метафізики. А позаяк розв'язання *Г'юмової* проблеми мені вдалося не лише в окремому випадку, а стосовно всієї спроможності чистого розуму, то я міг посуватися впевнено, хоч завжди лише повільно, щоб зрештою повністю та згідно із загальними принципами визначити весь обсяг чистого розуму як щодо його границь, так і щодо його змісту; це було саме тим, чого потребує метафізика для спорудження своєї системи за надійним планом.

Однак я побоююся, що з *опрацюванням* *Г'юмової* проблеми в її якомога більшому обсязі (а саме в «Критиці чистого розуму») може статися те саме, що сталося з самою *проблемою*, коли вона вперше була поставлена. Її [«Критику»] оцінюватимуть неправильно, бо не зрозуміють; її не зрозуміють, бо книгу хоч і захочуть прогортати, однак не схочуть продумати; а цих зусиль не захочуть докласти через те, що твір

сухий, темний, суперечить усім звичним поняттям і, крім того, розлогий. Я зізнаюся, що не очікував почути від якогось філософа нарікання на брак популярності, цікавості та присмності, якщо йдеться про існування самого уславленого і конче потрібного людству пізнання, яке може бути утворене не інакше, як за найстрогішими правилами шкільної точності; потім з часом може настати популярність, проте вона ніколи не може покласти початок. Щоправда, що стосується певної темності, яка походить почасті від розлогості плану, за якою не можна добре оглянути головні пункти, на яких падає вага дослідження, то складність з огляду на це виправдана, і я усуватиму її за допомогою теперішніх *пролегоменів*.

Той твір, який представляє чисту спроможність розуму в її цілковитому обсязі та границях, завжди залишається при цьому підвалиною, до якої пролегомени відносяться лише як попередні справи; адже та критика мусить бути вже наявною як наука у вигляді системи і повністю завершеною аж до найменших своїх частин, перш ніж можна буде ще подумати про те, що може постати метафізика, або ж хоч трохи сподіватися на неї.

Вже давно призвичаїлися розглядати давні, використані пізнання поновленими завдяки тому, що їх вилучають з їхніх попередніх зв'язків, припасовують їм систематичне вбрання за власним довільним кроєм, проте під новою назвою; і велика частина читачів уже задалегідь нічого іншого й не очікуватиме від тієї критики. Однак ці пролегомени доводитимуть ту частину до розуміння того, що є якась цілком нова наука, про яку досі ніхто й гадки не мав, навіть сама лише ідея якої була невідома і для якої з усього дотепер наявного ніщо не могло бути використано, крім одного тільки натяку, що змогли дати сумніви *Гюма*, котрий так само не здогадувався про таку можливість справжню науку, а своє судно, щоб його врятувати, посадив на міліну (скептицизм), де воно могло б лежати й гнити; натомість для мене важливо дати йому керманіча, котрий за певними принципами стернового мистецтва, що їх дає знання глобуса, споряджений докладною морською картою і компасом, міг би впевнено вести судно, куди вважає за ліпше.

Приступати до нової науки, яка цілком ізольована і така тільки одна, з тим упередженням, нібито її можна оцінити за посередництвом своїх уже набутих уявних знань, хоча вони саме такі, в реальності яких слід передусім дуже сумніватися, — це призводить лише до того, що скрізь вбачають те, що комусь уже було відоме, бо, можливо, вивисли звучать однаково, і що все має здаватися дуже спотвореним, безглуздим і перекрученим, бо в основу кладуть при цьому не думки автора, а завжди лише свої власні, які внаслідок тривалої звички перетворилися на природу способу мислення. Однак розлогість твору.

оскільки вона обґрунтована в самій науці, а не у викладі, неминуча при цьому сухість і схоластична точність, суть ті властивості, які для самого предмета хоч і можуть бути надзвичайно корисними, проте для самої книги, звісно, мусять бути шкідливими.

Не кожному, правда, дано писати так витончено і водночас усе ж таки так привабливо, як *Девідові Гюлму*, або так ґрунтовно і при цьому так елегантно, як *Мозесу Мендельсону*<sup>14</sup>; одначе і я міг би надати своєму викладові популярності (як я себе втішаю), якби мені йшлося лише про те, щоб накреслити план, а його здійснення полишити іншим, і якби мені не лежало на серці добро науки, яка мене так довго займає; адже зрештою потрібно би було багато наполегливості й також не менше самозречення, щоб замість спокуси раннього прихильного успіху віддавати перевагу перспективі на якусь хоч і пізніше, проте тривале визнання.

*Складати плани* — це нерідко пишне, хвальковите духовне заняття, внаслідок чого дехто набирає вигляду творчого генія, вимагаючи те, чого сам виконати не може, ганьблячи те, що все ж таки не можна зробити ліпше, і пропонуючи те, чого сам не знає, де його можна знайти; хоча, правда, для добротного плану загальної критики розуму треба було вже чогось більшого, ніж можна припустити, якщо він не має бути, як зазвичай, простою декламацією благих побажань. Але чистий розум є такою відокремленою, так цілковито пов'язаною в самій собі сферою, що не можна торкнутися жодної її частини, не зачепивши решти, і нічого не можна досягти, не визначивши наперед кожній частині її місце та її вплив на решту; оскільки немає нічого поза межами цієї сфери, що могло б виправляти наше судження всередині неї, то значущість і вжиток кожної частини залежить від того відношення, в якому вона перебуває щодо решти частин у самому розумі; і як в будові членів органічного тіла, так і тут мета кожного члена може бути виведена лише з повного поняття цілого. Тому про таку критику можна сказати, що вона ніколи не є вірогідною, якщо не *завершена цілком* і аж до найменших елементів чистого розуму, та що про сферу цієї спроможності слід визначати й окреслювати або *все*, або *нічого*.

Однак якщо самий план, що міг би передувати критиці чистого розуму, був би незрозумілий, невірогідний і некорисний, то, навпаки, він тим корисніший, якщо він іде за нею. Адже він дає змогу оглянути ціле, почастинно перевірити головні пункти, на яких падає вага в цій науці, і багато чого ліпше впорядкувати у викладі, ніж це могло статися при першому складанні твору.

Тут, отже, є такий *план* після завершеного твору, який тепер можна скласти за *аналітичним методом*, тоді як сам *твір* мусив бути викладений цілковито за *синтетичним способом*<sup>15</sup>, аби наука представила всі свої розчленування як органічну будову цілком особливої спроможності пізнання в її природному зв'язку. Хто знов-таки знайде темним

сам цей план, який я подаю у вигляді пролегоменів до усякої майбутньої метафізики, той нехай замислиться над тим, що якраз не конче потрібно кожному студіювати метафізику, що існують чимало талантів, які досягають ліпших успіхів у ґрунтовних і навіть глибоких науках, більш близьких до споглядання, проте яким не вдаватимуться дослідження завдяки самим тільки абстрактним поняттям, і що в такому випадку свої духовні здібності слід прикласти до інших предметів; однак той, хто береться оцінювати метафізику, ба навіть складати таку, мусить повністю задовольнити висунуті тут вимоги, хай у який спосіб це відбуватиметься, чи він приймає моє розв'язання, або ж ґрунтовно його спростує, а натомість покладає якість інше — адже відхилити його він не може; зрештою, така обурлива темність (звичне прикривання своєї власної млявості або непроникливості) теж має свою користь, позаяк усі ті, хто стосовно всіх інших наук зберігають обачливе мовчання, в питаннях метафізики говорять майстерно і вирішують зухвало, бо їхнє невігластво тут, звісно, виразно не впадає в око порівняно з іншою наукою, зате добре впадає воно порівняно з достеменними критичними засадами, про які, отже, можна схвально сказати:

*Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.*

*Virg.*<sup>16</sup>



---

## ПРОЛЕГОМЕНИ<sup>17</sup>

### ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАГИ ПРО СВОЄРІДНІСТЬ УСЬОГО МЕТАФІЗИЧНОГО ПІЗНАННЯ

#### §1

#### *Про джерела метафізики*

Якщо хочуть представити якесь пізнання як науку, то спершу потрібно мати змогу точно визначити те відзначальне, що відрізняє його від будь-якого іншого та що, таким чином, робить його *своєрідним*; у протилежному випадку границі всіх наук зливаються й жодну з них не можна ґрунтовно потрактувати згідно з її природою.

Хоч би в чому полягала ця своєрідність: у різниці *об'єкта*, або *джерел пізнання*, або ж *способу пізнання*, або кількох, якщо не всіх, цих чинників разом, саме на цьому в першу чергу базується ідея можливої науки та її терен.

Насамперед, що стосується *джерел* метафізичного пізнання, то вже в його понятті закладено те, що вони не можуть бути емпіричними. Отже, принципи цього пізнання (до яких належать не лише його засади, а й основні поняття) ніколи не мусять бути взяті з досвіду, бо воно має бути пізнанням не фізичним, а метафізичним, себто таким, що лежить потойбіч досвіду. Так от, в його основі не лежатиме ані зовнішній досвід, який становить джерело властивої фізики, ані внутрішній досвід, який становить підвалину емпіричної психології. Воно, таким чином, є пізнанням а рїогї, або пізнанням із чистого розсуду і чистого розуму.

Але в цьому воно нічим не відрізнялось би від чистої математики; тому його слід назвати *чистим філософським пізнанням*; а щодо значен-



ня цього виразу, то я посилаюся на «Критику чистого розуму», с. 712 і далі<sup>18</sup>, де різниця цих двох способів вжитку розуму була представлена ясно й задовільно. — Стільки про джерела метафізичного пізнання.

## § 2

*Про вид пізнання, єдино який можна назвати метафізичним*

а) Про різницю синтетичних і аналітичних суджень взагалі

Метафізичне пізнання мусить містити виключно судження а ргіогі — цього вимагає своєрідність його джерел. Однак хай би яке походження мали судження, або ж хай би якої логічної форми вони були, все-таки є певна різниця між ними за змістом, в силу якої вони *суть* або *суто пояснювальні* й нічого не додають до змісту пізнання, або *розширювальні* й побільшують дане пізнання; перші можна назвати судженнями *аналітичними*, другі — *синтетичними*.

Аналітичні судження виказують в предикаті тільки те, що вже дійсно мислилося в понятті суб'єкта, хоч і не так ясно і не з такою самою свідомістю. Коли я кажу: «Всі тіла суть протяжні», то своє поняття про тіло я анітрохи не розширив, а лише розклав його, бо протяжність все-таки дійсно була мислена про те поняття вже перед судженням, хоч і не вказана виразно; отже це судження аналітичне. Натомість положення: «Деякі тіла суть важкі» містить у предикаті щось таке, що в загальному понятті про тіло дійсно не мислиться; таким чином, воно побільшує моє пізнання, додаючи щось до мого поняття, і тому мусить називатися синтетичним судженням.

б) Спільним принципом усіх аналітичних суджень є закон суперечності

Усі аналітичні судження цілковито базуються на законі суперечності та за своєю природою становлять пізнання а ргіогі, незалежно від того, чи емпіричні, чи ні поняття, що слугують їм за матерію. Адже якщо предикат якогось ствердного аналітичного судження вже наперед мислиться в понятті суб'єкта, то його й не можна без суперечності заперечити стосовно суб'єкта; так само його протилежне в аналітичному, але заперечному судженні необхідно заперечується щодо суб'єкта, і то також згідно із законом суперечності. Так стоїть справа з положеннями: «Кожне тіло є протяжне» і «Жодне тіло не є непротяжне (просте)».

Саме тому і всі аналітичні положення суть судження а ргіогі, навіть якщо їхні поняття емпіричні, наприклад «Золото є жовтий метал»; адже щоб знати це, я не потребую жодного подальшого досвіду.

крім свого поняття про золото, яке вже містить те, що це тіло жовте і є металом; бо якраз це становило моє поняття, і мені не довелося робити нічого іншого, крім як його розчленувати, не зважаючи ні на що інше поза ним.

е) Синтетичні судження вимагають іншого принципу, ніж закон суперечності

Існують синтетичні судження а posteriori, походження яких емпіричне; проте є й такі, які достовірні а priori та виникають із чистого розсуду і розуму. Але як одні, так і другі узгоджуються в тому, що вони ніколи не можуть виникати на підставі єдино тільки засади аналізу, а саме закону суперечності; вони вимагають іще цілком іншого принципу, хоч із кожної засади<sup>19</sup>, хай би яка вона була, вони завжди мусять бути виведені *відповідно до закону суперечності*; адже ніщо не може бути суперечним цій засаді, хоч якраз і не все з неї дасться вивести. Спершу я поділю синтетичні судження на класи.

1. *Судження досвіду* суть завжди синтетичні. Адже було б недоречно засновувати аналітичне судження на досвіді, бо ж мені зовсім не треба виходити поза межі мого поняття, щоб скласти таке судження, і, отже, для цього я не маю потреби в жодному свідченні досвіду. Що тіло є протяжне — це є положенням, яке твердо встановлене а priori, а не судженням досвіду. Адже перш ніж я приступаю до досвіду, я маю всі умови для мого судження вже в понятті, з якого я можу лише видобути предикат згідно із законом суперечності й тим самим водночас усвідомити собі *необхідність* судження, якої мене ніколи не навчив би досвід.

2. *Математичні судження* є всі синтетичні<sup>20</sup>. Здається, це положення дотепер цілком не помітили аналітики людського розуму<sup>21</sup>, бо воно навіть прямо протилежне всім їхнім здогадам, хоч воно так само безперечно достовірне і дуже важливе в своїх наслідках. Адже коли знайшли, що всі висновки математиків просуваються згідно із законом суперечності (чого вимагає природа кожної аподиктичної достовірності), то переконали себе, що також засади пізнавалися б із закону суперечності, в чому вони дуже помилялися; бо синтетичне положення, справді, можна осягнути за законом суперечності, але тільки так, що припускається якесь інше синтетичне положення, з якого його можна вивести, однак ніколи не саме по собі.

Передусім слід відзначити, що властиві математичні положення завжди суть судження а priori, а не емпіричні, бо вони мають у собі *необхідність*, яку не можна взяти з досвіду. Але якщо зі мною не хочуть погоджуватися в цьому, то добре, я обмежую своє положення *чистою математикою*, поняття якої вже вимагає, щоб вона містила не емпіричне, а суто чисте пізнання а priori.

Спочатку можна було б подумати, що положення  $7+5=12$  є суто аналітичним положенням, яке випливає із поняття суми семи і п'яти згідно із законом суперечності. Однак якщо придивитися ближче, то знайдемо, що поняття суми 7 і 5 не містить нічого більшого, як об'єднання обох чисел в одне-єдине, завдяки чому аж ніяк не мислиться, яке є це одне число, що обіймає ті обидва. Поняття дванадцяти в жодному разі не мислиться вже тим, що я мислю собі тільки те об'єднання семи і п'яти, і хай би як довго я розчленовував своє поняття такої можливої суми, все-таки я не знайду в ньому дванадцяти. Потрібно вийти поза межі цих понять, взявши на допомогу споглядання, яке відповідає одному з обох цих чисел, як-от свої п'ять пальців або (як *Зегнер*<sup>22</sup> у своїй арифметиці) п'ять точок, і так поступово додавати одиниці даних в спогляданні п'яти до поняття семи. Таким чином, завдяки цьому положенню  $7+5=12$  дійсно розширюємо своє поняття і до першого поняття додаємо якесь нове, яке в тому зовсім не мислилося, себто арифметичне положення завжди синтетичне, переконатися в чому можна ще виразніше, якщо взяти дещо більш числа; тут вже цілком ясно, що хай би як ми крутили і вертіли наше поняття, але без допомоги споглядання ми ніколи не могли б знайти суми за посередництвом самого тільки розчленовування наших понять.

Так само не є аналітичною яка-небудь засада чистої геометрії. Що пряма лінія є найкоротшою між двома точками, — це синтетичне положення. Адже моє поняття прямої не має в собі нічого про величину, а містить лише якість. Отже, поняття найкоротшої цілковито додається і завдяки жодному розчленуванню не може бути видобуте з поняття прямої лінії. Таким чином, тут треба взяти на допомогу споглядання, єдино за посередництвом якого можливий синтез.

Деякі інші засади, що припускають геометри, правда, дійсно аналітичні й базуються на законі суперечності; але вони як тотожні положення слугують лише для методичного зв'язку, а не як принципи, наприклад  $a = a$ , ціле рівне самому собі, або  $(a + b) > a$ , себто ціле більше, ніж його частина<sup>23</sup>. І все ж таки навіть ці засади, хоча вони і мають значущість на підставі самих тільки понять, допускаються в математиці лише тому, що можуть бути зображені в спогляданні. Тільки двозначність виразу спонукає нас тут звично вірити, нібито предикат таких аподиктичних суджень вже міститься в нашому понятті і судження, таким чином, є аналітичне. А саме, ми повинні в думці додавати певний предикат до даного поняття, і ця необхідність пов'язана вже з тими поняттями. Проте питання не в тому, що ми повинні в думці додавати до даного поняття, а в тому, що ми в ньому дійсно мислимо, хоч і лише невиразно, і тут виявляється, що предикат притаманний тому поняттю хоч і необхідно, проте не безпосередньо, а за посередництвом споглядання, яке мусить бути долучене<sup>24</sup>.

Суттєве відзначальне чистого *математичного* пізнання від усякого іншого пізнання а ргіогі полягає в тому, що воно мусить виникати зовсім *не з понять*, а завжди тільки через конструювання понять («Критика», с. 713)<sup>25</sup>. А позаяк математичне пізнання в своїх положеннях мусить виходити поза межі поняття до того, що містить відповідне поняття споглядання, то його положення також ніколи не можуть і не повинні виникати через розчленовування понять, себто аналітично, і то му всі вони суть синтетичні.

Однак я не могу не відзначити тієї шкоди, яку спричинило філософії нехтування цього зрештою легкого і на перший погляд незначного спостереження. *Г'юм*, відчувши гідне філософа покликання звернути свій погляд на ціле поле чистого пізнання а ргіогі, в якому людський розсуд претендує на такі великі володіння, необачно вилучив із нього цілу, і то найзначнішу, його частину, а саме чисту математику, уявляючи собі, що її природа і, так би мовити, її конституція базується на цілком інших принципах, а саме виключно на законі суперечності; і хоча він здійснив поділ положень не так визначено й загально чи не під тією назвою, як це зроблено тут у мене, то все ж таки це виглядало так само, немовби він сказав: чиста математика містить суто *аналітичні* положення, а метафізика — синтетичні положення а ргіогі. У цьому він надзвичайно помилявся, і ця помилка мала вирішально згубні наслідки для всього його розуміння. Адже якби цього не сталося, то він своє питання щодо походження наших синтетичних суджень розширив би далі поза своє метафізичне поняття причиновості й поширив би його також на можливість математики а ргіогі; бо її він так само мусив би вважати за синтетичну. Але тоді він у жодному разі не міг би засновувати свої метафізичні положення на самому тільки досвіді, позаяк інакше він і аксіоми чистої математики підкорив би також досвідові, а вчинити це він був занадто проникливим. Добре товариство, в якому тоді перебувала б метафізика, уберегло б її від небезпеки зневажливого ставлення, бо удари, що були призначені їй, мусили б стосуватися також математики, чого, проте, не мав і не міг мати на думці *Г'юм*; і в такий спосіб цей проникливий муж дійшов би до міркувань, що були б подібними тим, якими ми займаємося тепер, але які нескінченно виграли б завдяки його неповторно гарному викладу.

3.<sup>26</sup> *Властиві метафізичні* судження всі суть синтетичні. Слід відізнати *належні*<sup>27</sup> до *метафізики* судження від властиво *метафізичних*. З-поміж перших дуже багато аналітичних суджень, але вони становлять лише засіб для метафізичних суджень, на які цілковито спрямована мета науки і які завжди суть синтетичні. Адже якщо поняття належать до метафізики, наприклад поняття субстанції, то і судження, які виникають з самого тільки розчленовування цих понять, також необхідно належать до метафізики, наприклад «субстанцією є те, що існує

лише як суб'єкт» тощо; і за посередництвом більшого числа таких аналітичних суджень ми намагаємося наблизитися до дефініції понять. Але позааяк аналіз чистого поняття розсуду (а такі поняття містить метафізика) відбувається в той самий спосіб, що і розчленовування кожного іншого, також емпіричного поняття, яке не належить метафізиці (наприклад, «повітря є пружною рідиною, пружність якої не усувається жодним відомим нам градусом холоду»), то властиво метафізичним насправді є поняття, а не аналітичне судження; адже ця наука має щось особливе та її своєрідне у витворенні своїх пізнань а ргіогі, яке слід відрізняти від того, що вона має спільного з усіма іншими пізнаннями розсуду; так, наприклад, положення: «все, що в речах є субстанцією, постійне» — це синтетичне і властиво метафізичне положення.

Коли поняття а ргіогі, що становлять матеріал метафізики та її будівне знаряддя, наперед зібрані за певними принципами, то розчленовування цих понять має велике значення; воно може бути викладене також як особлива частина (нібито як *philosophia definitiva*), яка містить самі тільки аналітичні, належні до метафізики положення, окремо від усіх синтетичних положень, що становлять саму метафізику. Справді-бо, ті розчленовування не мають значної користі ніде інде, крім як у метафізиці, себто стосовно синтетичних положень, які мають витворюватися з тих спершу розчленованих понять.

Отже, висновок цього параграфу такий: метафізика має справу власне з синтетичними положеннями а ргіогі й тільки ці останні становлять її мету, для [досягнення] якої вона, щоправда, потребує деяких розчленовувань своїх понять, отожд аналітичних суджень, але поступування при цьому таке саме, як в кожному іншому виді пізнання, де через розчленовування намагаються зробити свої поняття суто виразними. Єдино *витворення* пізнання а ргіогі як за допомогою споглядання, так і за допомогою понять, зрештою також витворення синтетичних положень а ргіогі, і то в філософському пізнанні, становить<sup>28</sup> суттєвий зміст метафізики.

### § 3

#### *Заувага*

#### *до загального поділу суджень на аналітичні та синтетичні*

Цей поділ неодмінний з огляду на критику людського розсуду, а тому заслуговує бути в ній *класичним*; інакше я не знаю, де б він іще мав значну користь. І в цьому я знаходжу також причину, чому догматичні філософи, котрі шукали джерела метафізичних суджень завжди лише в самій метафізиці, а не поза нею, в чистих законах розуму взагалі,



знехтували цим поділом, який, здається, пропонується сам собою, і чому славетний *Вольф* або його проникливий послідовник *Баумгартен* могли шукати в законі суперечності доказу для закону достатньої підстави, який вочевидь є синтетичним<sup>29</sup>. Натомість вже в «Есеях про людський розсуд» *Лока*<sup>30</sup> я натрапляю на натяк на цей поділ. Адже в четвертій книзі, в третьому розділі, в § 9 і далі, після того як він вже раніше вів мову про різний зв'язок уявлень в судженнях та про їхні джерела, причому одне з цих джерел він вбачає в тотожності або суперечності (аналітичні судження), а інше — в існуванні уявлень в суб'єкті (синтетичні судження), в § 10 він визнає, що наше пізнання (а рiогi) останнього джерела дуже обмежене й майже ніяке. Але в тому, що він говорить про цей вид пізнання, так мало визначеного і доведеного до правил, що не треба дивуватися тому, що ніхто, навіть *Гюм*, не скористався цією нагодою для міркувань про положення цього виду. Бо таким загальним і все ж таки визначеним принципам нелегко навчитися від інших, котрим вони уявлялися лише темно. Потрібно спершу самому дійти до них через власний розмисел, а згодом їх знайдуть ще десь, де на них спочатку, певно, не натрапили б, адже самі автори навіть не знали, що в основі їхніх власних розміркувань лежить така ідея. Однак ті, котрі самі так ніколи не мислять, мають проте певну гострозорість, аби все, що їм показали, видивитися в тому, що вже було колись сказане, хоч раніше його ніхто не міг помітити.

## ЗАГАЛЬНЕ ПИТАННЯ ПРОЛЕГОМЕНІВ:

### Чи можлива взагалі метафізика?

#### § 4

Якби дійсно була метафізика, яка могла б стверджувати себе як наука, якби можна було сказати: ось метафізика, яку вам слід тільки вивчити, і вона невідхильно й незмінно переконає вас своєю істиною, — то це питання було б непотрібним, і зоставалося б лише те питання, яке стосувалося більше перевірки нашої проникливості, ніж доказу існування самої речі, а саме: як вона можлива і в який спосіб розум розпочинає, аби її досягти? Однак у цьому випадку людському розумові так не поталанило. Не можна вказати на жодну книгу, як показують, наприклад, [книгу] *Евкліда*<sup>31</sup>, і сказати: ось це метафізика, тут вам знайти найголовнішу мету цієї науки — пізнання найвищої істоти і прийдешнього світу, доведене на підставі принципів чистого розуму. Щоправда, нам можуть вказати на багато положень, які аподиктично достовірні та ніколи не були заперечені; але всі вони аналітичні і стосуються більше



матеріалів та будівного знаряддя для метафізики, ніж розширення пізнання, що все-таки в ній повинно бути нашим властивим заміром (§ 2 с). І хоча вам показують синтетичні положення (наприклад, закон достатньої підстави), які — як то все ж таки було обов'язково — ніколи не були доведені з самого тільки розуму, а отож а рїогї, проте які вам охоче радять допустити, однак якби ви захотїли скористатися ними для вашої головної мети, то впадатимете в такі неприпустимі й непевні твердження, що в усі часи одна метафізика суперечила іншій або з огляду на самі твердження, або їхні докази, і через це вона сама знівечила свою претензію на тривале визнання. Поза сумнівом, навіть спроби створити таку науку були першою причиною так рано посталою скептицизму — способу мислення, в якому розум чинить супроти самого себе так насильно, що цей спосіб мислення міг постати тільки при цілковитому розчаруванні в задоволенні найважливіших мет розуму. Адже набагато раніше, ніж розпочали методично опитувати природу, опитували тільки свій відокремлений розум, який завдяки звичайному досвідові до певної міри був уже вправний: бо ж розум в нас завжди присутній, тоді як закони природи зазвичай треба важко відшукувати; і ось так метафізика спливала на поверхню, наче піна, проте так, що як тільки одна, вже вичерпана, розійшлася, на поверхні одразу з'являлася інша піна, яку одні завжди жадїбно збирали, причому інші, замість пошуку причини цього явища в глибині, вважали себе мудрими від того, що висміювали марні зусилля перших<sup>32</sup>.

Так от, переситившись догматизмом, який нас нічому не вчить, а так само і скептицизмом, який нам взагалі нічого не обїцяє, навіть стану спокою якогось дозволеного незнання, покликані важливістю пізнання, якого ми потребуємо, і через тривалий досвід знесвірившись у всякому пізнанні, яким ми, як здається, володіємо або яке нам пропонується під назвою чистого розуму, — нам зостається лише ще одне критичне питання, після відповіді на яке ми зможемо сформуувати наше майбутнє поступування: *чи можлива взагалі метафізика?* Але відповідь на це питання потрібно давати не скептичними закидами проти певних тверджень якоїсь дійсної метафізики (адже поки ще ми не визнаємо жодної), а виходячи з тільки *проблематичного* ще поняття такої науки.

У «Критиці чистого розуму» з огляду на це питання я взявся за справу синтетично, а саме так, що виконував дослідження в самому чистому розумі та намагався в самому цьому джерелі визначити згідно з принципами як елементи, так і закони його чистого вжитку. Робота ця важка і вимагає рішучого читача, котрий поступово вдумується в систему, яка не кладе в основу ще нічого даного, крім самого розуму, і таким чином, не спираючись на якийсь факт, намагається розвинути пізнання з його первісних зародків. Натомість «Прологмени» мають бути по-

передніми виравами: вони мають більше вказувати на те, що треба чинити, аби по змозі здійснити певну науку, ніж викладати її саму. Отже, вони мусять спиратися на щось, що вже знають як вірогідне, з чого можна з певністю виходити і сходити до тих джерел, яких ще не знають і відкриття яких пояснює нам не лише те, що ми знали, але водночас представляє обсяг багатьох пізнань, які в сукупності впливають із цих самих джерел. Методичне поступування пролегоменів, головню тих, які мають підготувати до майбутньої метафізики, буде, таким чином, *аналітичним*.

Але на щастя трапилося так, що хоча ми і не можемо приймати, що метафізика як наука *дійсна*, проте ми можемо з впевненістю сказати, що певне чисто синтетичне пізнання а рїогї дійсно існує і нам дане, а саме *чиста математика* і *чисте природознавство*; адже і перша, і друге містять положення, які почасти аподиктично достовірні в силу самого тільки розуму, почасти в силу загальної згоди із досвіду, а все-таки скрізь визнаються незалежними від досвіду. Отже, ми володіємо деяким, принаймні *незаперечним*, синтетичним пізнанням а рїогї та не маємо запитувати, чи воно можливе (бо воно дійсне), а тільки *як воно можливе*, щоб з принципу можливості даного пізнання бути в змозі вивести також можливість усього іншого пізнання.

## ПРОЛЕГОМЕНИ

### ЗАГАЛЬНЕ ПИТАННЯ:

Як можливе пізнання з чистого розуму?

#### § 5

Вище ми бачили величезну різницю аналітичних і синтетичних суджень. Можливість аналітичних положень можна було досягнути дуже легко; адже вона ґрунтується виключно на законі суперечності. Можливість синтетичних положень а posteriori, себто таких, які черпаються з досвіду, також не потребує жодного особливого пояснення; адже сам досвід є не що інше, як безперервне сполучення (синтез) сприйняттів. Отже, нам застаються лише синтетичні положення а рїогї, можливість яких потрібно вишукувати або досліджувати, бо вона мусить базуватися на інших принципах, ніж на законі суперечності.

Проте нам не треба тут спершу вишукувати *можливість* таких положень, себто запитувати, чи можливі вони. Адже таких положень достатньо і вони до того ж дійсно дані із незаперечною достовірністю,

а позаяк метод, якого ми тепер дотримуємося, має бути аналітичним, то починатимемо з того, що таке синтетичне, однак чисте пізнання розуму є дійсним; але потім ми все ж мусимо *дослідити* підставу цієї можливості і запитати, як можливе це пізнання, аби мати змогу з принципів його можливості визначити умови його вжитку, обсяг і границі цього вжитку. Властиве, зі шкільною точністю виражене завдання, від якого залежить усе, є таким:

*Як можливі синтетичні положення a priori?*

Заради популярності вище я виразив його дещо інакше, а саме як питання про пізнання з чистого розуму, що цього разу я міг сміливо вчинити без шкоди для шуканого розуміння, адже оскільки тут все-таки йдеться виключно про метафізику та її джерела, то згідно з раніше зробленими зауваженнями кожен повсякчас пам'ятатиме, як я сподіваюся, що коли ми тут мовимо про пізнання з чистого розуму, то мова ніколи не йде про аналітичне, а виключно про синтетичне пізнання\*.

Від розв'язання цього завдання цілковито залежить збереження або руйнування метафізики, а отже її існування. Хай би з якою великою позірністю [істини] будь-хто викладає в ній свої твердження і хай би як громадить висновки до висновків, якщо він перед тим не може дати задовільної відповіді на те питання, то я маю право сказати: все це нікчемна безпідставна філософія та хибна мудрість. Ти міркуєш завдяки чистому розуму і претендуєш нібито створювати a priori пізнання, не лише розчленовуючи дані поняття, а й подаючи нові зв'язки, які не базуються на законі суперечності та які ти все-таки гадаєш осягнути так само цілком незалежно від усякого досвіду; яким же чином ти доходиш до цього і як ти хочеш виправдати себе з огляду на такі претензії? Тобі не може дозволятися покликання на згоду загального людського розуму, бо це є свідок, повага котрого тримається лише на публічній думці.

\* Якщо пізнання поступово просувається далі, то не можна запобігти тому, щоб певні, що вже стали класичними, вирази, які існують іще з дитинства науки, в подальшому не вважалися недостатніми і кепсько пасувальними, та щоб певний новий і більш адекватний ужиток їх не натрапив на небезпеку змішання зі старим. Аналітичний метод, оскільки він протиставляється синтетичному, є цілком чимось іншим, аніж сукупністю аналітичних положень; він лише означає, що виходять з того, що вишукується, немовби воно дане, і сходять до умов, єдино за якими воно можливе. У цьому способі викладу доволі часто послугуються тільки синтетичними положеннями, приклад чого дає математичний аналіз, і його ліпше було б назвати *регресивним* способом викладу на відміну від синтетичного або *прогресивного*. Назва «аналітика» трапляється ще і як головна частина логіки, і тут вона є логікою істини та протиставляється діалектиці, незважаючи властиво на те, чи належні до неї пізнання є аналітичними, чи синтетичними.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

Horat<sup>33</sup>

Але як неодмінна відповідь на це питання, так вона водночас і важка; та хоча найголовніша причина, чому на нього здавна не намагалися відповісти, полягає в тому, що нікому навіть не спало на думку, що можна запитувати про щось таке, то друга причина все-таки та, що задовільна відповідь на одне це питання вимагає значно триваліших, глибших і копіткіших розмислів, аніж цього колись вимагав найрозлогіший твір із метафізики, який при першій появі обіцяв своєму автору безсмертя. Також кожен проникливий читач, якщо він ретельно обдумає це завдання згідно з його вимогою, спочатку злякається його складності, мусить вважати його нерозв'язним і, коли б дійсно не було таких чистих синтетичних пізнань а ріогі, цілковито неможливим, що дійсно трапилося з *Девідом Гюмом*, хоча він, правда, уявляв собі це питання далеко не в такій загальності, як це тут має місце і мусить мати місце, якщо відповідь на нього повинна бути вирішальною для всієї метафізики. Адже як можливо, казав цей проникливий муж, що коли мені дане якесь поняття, я можу виходити поза його межі та пов'язувати з ним якесь інше поняття, яке зовсім не міститься в першому, і то в такій спосіб, немовби воно *необхідно* належало до першого? Лише досвід може подавати нам такі зв'язки (такий висновок зробив він із тієї складності, яку він вважав за неможливість), а вся та галана необхідність або, що є тим самим, пізнання а ріогі, яке вважалося за неї, є не що інше, як тривала звичка приймати щось за істинне і на цій підставі суб'єктивну необхідність вважати за об'єктивну.

Якщо читач нарікає на важкість і клопіт, які я йому завдаватиму розв'язанням цього завдання, то хай він сам тільки спробує розв'язати його легшим способом. Мабуть, тоді він вважатиме себе зобов'язаним тому, хто взявся для нього за роботу такого глибокого дослідження і радше викаже певне здивування з приводу тієї легкості, з якою можна було ще розв'язати завдання відповідно до властивості речі; також багато часу коштували зусилля, щоб розв'язати це завдання в його цілковитій загальності (у тому сенсі, як це слово беруть математики, а саме вистачально для всіх випадків) та, зрештою, щоб можна було представити його також в аналітичному вигляді, в якому читач його тут і знайде.

Так от, усі метафізики урочисто й закономірно звільнені від своїх справ до того часу, доки вони не дадуть задовільну відповідь на питання: *як можливі синтетичні пізнання а ріогі?* Адже тільки в цій відповіді полягає вірча грамота, яку вони мусять показувати, коли мають щось запропонувати нам іменем чистого розуму; а без такої грамоти вони можуть очікувати тільки того, що розумні люди, котрі вже так часто були

ошукані, відхилять їх без будь-якого подальшого дослідження їхньої пропозиції.

Однак якщо вони хотіли б займатися своєю справою не як *наукою*, а як *мистецтвом*, що подає цілющі та відповідні загальному людському розсуду умовляння, то їм по праву не можна заборонити цього промислу. Тоді вони вестимуть скромну мову розумової віри, вони визнають, що їм не дозволено навіть *здогадуватися*, а тим менше щось *знати* про те, що лежить потойбіч границь всякого можливого досвіду, а вони можуть лише *приймати* щось (не для спекулятивного вжитку, бо його вони мусять зректися, а виключно для практичного), що в житті є можливим і навіть неодмінним для керування розсудом і волею. Тільки так вони зможуть носити ім'я корисних і мудрих людей, і то тим більше, чим більше вони зречуться імені метафізиків; адже ці останні воліють бути спекулятивними філософами, а позаяк, коли йдеться про судження а рїогї, не можна покладатися на тривіальні правдоподібності (бо що на позір пізнається а рїогї, те саме тому оголошується за необхідне), то їм не можна дозволяти гратися здогадами, а їхні твердження мусять бути наукою, або вони взагалі геть ніщо.

Можна сказати, що вся трансцендентальна філософія<sup>34</sup>, яка необхідно передує всякій метафізиці, сама є не що інше, як суто повне розв'язання поданого тут питання, лише в систематичному порядку і докладності, а отже, дотепер не було жодної трансцендентальної філософії. Адже те, що носить таке ім'я, властиво є частиною метафізики; а та наука спершу має вирішити можливість метафізики і, таким чином, мусить передувати всякій метафізиці. Проте не слід дивуватися й тому, що тут потрібна ціла наука, і то позбавлена всілякої допомоги інших наук, отож сама по собі цілком нова наука, щоб дати достатню відповідь лише на одне-єдине питання, якщо його розв'язання пов'язане із зусиллями й складністю, ба навіть із деякою темністю.

Пристаючи тепер до цього розв'язання, і то за аналітичним методом, в якому ми припускаємо, що такі пізнання з чистого розуму суть дійсні, ми можемо покликатися лише на дві *науки* теоретичного пізнання (а тільки про таке тут мова), а саме на *чисту математику* і *чисте природознавство*; адже лише вони можуть зображувати нам предмети в спогляданні, а тим самим, якщо в них має місце якесь пізнання а рїогї, можуть показати *in concreto* істину чи узгодження його з об'єктом, себто *його дійсність*, від якої потім можна аналітичним шляхом просуватися до підстави його можливості. Це дуже полегшує справу, в якій загальні міркування не тільки застосовуються до фактів, а навіть виходять із них, натомість в синтетичному поступуванні вони мусять бути виведені із понять цілковито *in abstracto*.

Але щоб від цих дійсних і водночас заснованих чистих пізнань а рїогї зійти до якогось можливого пізнання, яке ми шукаємо, а саме до

метафізики як науки, нам потрібно охопити нашим головним питанням те, що її спричинює й лежить в її основі як пізнання а ргіогі, яке дано суто природно, хоча щодо своєї істини воно не є поза підозрою, та опрацювання якого без будь-якого критичного дослідження її можливості звично вже називається метафізикою — одним словом потрібно охопити нашим головним питанням природний нахил до такої науки; і так трансцендентальне головне питання поділяється на чотири інші питання і на нього поступово даватиметься відповідь:

1. *Як можлива чиста математика?*
2. *Як можливе чисте природознавство?*
3. *Як взагалі можлива метафізика?*
4. *Як можлива метафізика як наука?*

Можна побачити, що хоч розв'язання цих завдань головню має представляти суттєвий зміст «Критики», проте воно має й щось своєрідне, що гідне уваги також саме по собі, а саме вишукування джерел для даних наук у самому розумі, щоб тим самим за посередництвом самої дії дослідити і виміряти цю його спроможність щось пізнавати а ргіогі; адже завдяки цьому способу самі ці науки виграють хоч і не з огляду на свій зміст, проте стосовно свого правильного вжитку, і кидаючи світло на питання вишого порядку щодо свого спільного походження, вони водночас дають привід ліпше з'ясувати їхню власну природу.



---

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ГОЛОВНОГО ПИТАННЯ ПЕРША ЧАСТИНА

### Як можлива чиста математика?<sup>35</sup>

#### § 6

Тут наявне велике і перевірене пізнання, яке вже тепер має гідний подиву обсяг і в майбутньому обіцяє необмежене поширення; пізнання це містить у собі цілком аподиктичну достовірність<sup>36</sup>, себто абсолютну необхідність, отже, не базується на жодних досвідних підставах, а отож воно є чистий продукт розуму і, крім того, цілком синтетичне. «Як же людському розумові можливо створити таке пізнання цілковито а рїогї?» Чи не припускає ця спроможність, позаяк вона не спирається і не може спиратися на досвід, якоїсь глибоко прихованої підстави пізнання а рїогї, яка проте могла б виявитися через ці свої дії, якби тільки пильно вистежити їх перші початки?

#### § 7

Але ми доходимо висновку, що всяке математичне пізнання має таку своєрідність, що воно мусить наперед зображувати своє поняття *в спогляданні*, і то а рїогї, отож у такому спогляданні, яке не емпіричне, а чисте: без цього засобу математика не може зробити жодного кроку; тому її судження завжди *інтуїтивні*, натомість філософія мусить задовольнятися<sup>37</sup> *дискурсивними* судженнями *із самих тільки понять*, а свої аподиктичні вчення хоча може пояснювати завдяки спогляданню, але ніколи не може їх виводити з нього. Це спостереження щодо природи математики вже дає нам певну вказівку на першу і найвищу умову її можливості, а саме: в її основі мусить лежати *якесь чисте споглядання*, в якому вона може зображувати всі свої поняття *in concreto*, і все ж таки а рїогї, або, як кажуть, *конструювати їх*<sup>\*</sup>. Якщо ми можемо віднайти це чисте споглядання і можливість такого, то звідси легко пояс-

---

\* Див. «Критику», с. 713<sup>38</sup>.

нюється, як можливі синтетичні положення а ріогі в чистій математиці, а тим самим і як можлива сама ця наука; адже так само як емпіричне споглядання без труднощів уможлиблює нам синтетичне розширення в досвіді нашого поняття, яке ми утворюємо собі про якийсь об'єкт споглядання, розширення завдяки новим предикатам, котрі пропонує саме споглядання, так і чинитиме чисте споглядання, з тією лише різницею, що в останньому випадку синтетичне судження буде достовірне й аподиктичне а ріогі, а в першому — достовірне лише а posterіогі та емпірично; а це тому, що цей останній містить лише те, що трапляється у випадковому емпіричному спогляданні, а той перший містить те, що необхідно мусить траплятися в чистому спогляданні, бо воно, як споглядання а ріогі, нерозривно пов'язане з поняттям *перед усяким досвідом* або одиничним сприйняттям.

### § 8

Щоправда, труднощі з цим кроком, здається, радше зростають, аніж зменшуються. Адже питання звучить відтепер так: *як можливо щось споглядати а ріогі?* Споглядання є таким уявленням, яке безпосередньо залежало б від присутності предмета. Тому здається неможливим споглядати *початково а ріогі*, бо в такому разі споглядання мусило б відбуватися як без попередньої, так і без теперішньої присутності предмета, до якого воно відносилось б, і, отже, не могло би бути спогляданням. Поняття, правда, є такими, що деякі з них, а саме ті, які містять лише мислення якогось предмета взагалі, ми цілком добре можемо утворювати собі а ріогі, не перебуваючи в безпосередньому відношенні до предмета, наприклад поняття величини, причини тощо; проте навіть вони, щоб надати їм значення і сенсу, все ж таки потребують певного вжитку *in concreto*, себто застосування до якогось споглядання, завдяки чому нам дається якийсь їхній предмет. Однак, як *споглядання* предмета може передувати самому предметові?

### § 9

Якби наше споглядання могло бути такого виду, що уявляло б речі *так, як вони є самі по собі*, то зовсім не було б жодного споглядання а ріогі, а воно завжди було б емпіричне. Адже що міститься в предметі самому по собі, я можу знати лише тоді, коли він для мене присутній і мені даний. Щоправда, і тоді незбагнено, як споглядання присутньої речі мало б дозволити мені її пізнати, якою вона є сама по собі, бо її властивості не можуть перемандрувати до моєї сили уявлення; навіть якби допустити можливість цього, то таке споглядання все-таки не відбувалося б а ріогі, себто перш ніж мені уявився би предмет; адже без цього

не можна вимислити жодної підстави відношення мого уявлення до предмета, хіба що воно трималося б на навіюванні. Отже, лише в єдиний спосіб можливо, щоб моє споглядання передувало дійсності предмета й відбувалося як пізнання а рїогї, а саме: *якщо воно не містить нічого іншого, крім форми чуттєвості, яка в моєму суб'єкті передує всім дійсним враженням, завдяки яким я зазнаю подразнення предметів*. Адже те, що предмети чуттів можна споглядати тільки відповідно до цієї форми чуттєвості, я можу знати а рїогї. Із цього випливає: положення, які стосуються суто цієї форми чуттєвого споглядання, будуть можливі та значущі для предметів чуттів; так само і навпаки, споглядання, які можливі а рїогї, ніколи не можуть стосуватися інших речей, окрім предметів наших чуттів.

## § 10

Так от, тільки завдяки формі чуттєвого споглядання ми можемо споглядати а рїогї речі, але внаслідок цього ми пізнаємо об'єкти лише такими, якими вони можуть бути нам (нашим чуттям) *являтися*, а не такими, якими вони можуть бути самі по собі; і це припущення необхідне безумовно, якщо синтетичні положення а рїогї мають бути допущені як можливі, або — у випадку, коли вони дійсного трапляються — якщо їхня можливість має бути досягнута і наперед визначена.

Отож, простір і час є тими спогляданнями, які чиста математика кладе в основу всіх своїх пізнань і суджень, що водночас виступають аподиктичними і необхідними; бо математика всі свої поняття мусить спершу зображувати в спогляданні, а чиста математика — в чистому спогляданні, себто вона мусить їх конструювати, без чого їй неможливо (позаяк вона може поступувати не аналітично, тобто завдяки розчленуванню понять, а синтетично<sup>39</sup>) зробити жодного кроку, доки їй бракує саме чистого споглядання, єдино в якому може бути даний матеріал для синтетичних суджень а рїогї. Геометрія кладе в основу чисте споглядання простору. Арифметика утворює свої числові поняття через послідовне додавання одиниць у часі, але переважно чиста механіка може утворювати свої поняття про рух лише за посередництвом уявлення часу. Однак обидва ці уявлення суть тільки споглядання; бо якщо з емпіричних споглядань тіл та їхніх переміщень (руху) видалити все емпіричне, тобто те, що належить до відчуття, то зостануться ще простір і час, які тим самим є чистими спогляданнями, що а рїогї лежать в основі емпіричних, і тому самі ніколи не можуть бути видалені; але якраз те, що вони чисті споглядання а рїогї, доводить, що вони є самі тільки форми нашої чуттєвості, які мусять передувати всякому емпіричному спогляданню, себто сприйняттю дійсних предметів, і відповідно до них предмети можна пізнавати а рїогї, однак, звісно, лише так, як вони нам являються.

## § 11

Завдання теперішнього розділу таким чином розв'язано. Чиста математика як синтетичне пізнання а ргіогі можлива лише завдяки тому, що вона не спрямована на жодні інші предмети, крім самих тільки предметів чуттів, в основі емпіричного споглядання яких лежить чисте споглядання (простору і часу), і то а ргіогі; а воно може лежати в основі тому, що є нічим іншим, як самою тільки формою чуттєвості, яка пере-дує дійсному явищу предметів, насправді шойно його уможливаючи. Але ця спроможність споглядати а ргіогі стосується не матерії явища, себто не того, що в ньому є відчуттям, бо це становить емпіричне, а лише його форми, простору і часу. Якби хтось захотів бодай трохи за-сумніватися в тому, що простір і час є визначеннями, які притаманні зовсім не речам самим по собі, а самому тільки їхньому відношенню до чуттєвості, то я вельми хотів би знати, як знайдуть можливим знати а ргіогі, а отже до всякого знайомства з речами, тобто перш ніж вони нам дані, яким мусить бути їхнє споглядання; адже саме цей випадок маємо тут із простором і часом. Проте це цілком збагненно, як тільки обох їх вважають за лише формальні умови нашої чуттєвості, а предмети — су-то за явища; бо тоді форму явища, себто чисте споглядання, можемо уя-вити собі, звісно, із нас самих, себто а ргіогі<sup>40</sup>.

## § 12

Аби додати щось для пояснення і потвердження, треба поглянути лише на звичайне і доконечно необхідне поступування геометрів. Усі до-кази шльковитої рівності двох даних фігур (коли одна з них в усіх своїх ча-стинах може бути покладена на місце іншої) зрештою зводяться до того, що вони накривають одна одну; це, очевидно, є не що інше, як синте-тичне положення, що базується на безпосередньому спогляданні, а це споглядання мусить бути дане чисто й а ргіогі, бо інакше те положення не можна було би вважати за аподиктично достовірне, а воно мало б ли-ше емпіричну достовірність. Була б змога лише сказати: повсякчас помічаємо, що це так, і те положення має значущість лише настільки, наскільки досі поширювалося наше сприйняття. Що повний простір (який сам не є границею іншого простору) має три виміри і що простір взагалі навіть не може мати їх більше, — це тримається на положенні, що в одній точці можуть перетинатися під прямим кутом не більше, як три лінії; але це положення зовсім не може бути доведеним із понять, а ба-зується безпосередньо на спогляданні, і то на чистому спогляданні а ргі-огі, бо воно достовірне аподиктично; що можна вимагати проведення лінії в нескінченність (in indefinitum) або продовження в нескінченність

ряду перемішень (наприклад, простори, пройдені рухом), — це припускає все-таки уявлення простору і часу, яке може залежати суто від споглядання, оскільки воно само по собі нічим гранично не обмежене; адже з понять таке уявлення ніколи не можна було б вивести. Отже, в основі математики дійсно лежать чисті споглядання а ргіогі, які уможливають її синтетичні й аподиктично значущі положення; і тому наша трансцендентальна дедукція понять простору і часу<sup>41</sup> пояснює водночас можливість чистої математики, яку хоч і можна було б допустити без такої дедукції і без прийнятого нами положення: «все, що може бути дане нашим чуттям (зовнішнім — у просторі, внутрішньому — в часі), ми споглядаємо лише так, як воно нам являється, а не як воно є саме по собі», проте ніколи не можна було б осягнути.

### § 13

Ті, хто не можуть ще звільнитися від поняття, немовби простір і час були дійсними властивостями, що притаманні речам самим по собі, можуть вправляти свою проникливість на нижчеподаному парадоксі і якщо їхні спроби розв'язати його будуть марними, то нехай вони, звільнившись від упереджень принаймні на якусь мить, допустять, що зведення простору і часу до самих тільки форм нашого чуттєвого споглядання, мабуть, і має підставу.

Якщо дві речі повністю однакові в усіх частинах, які тільки можуть бути пізнані в кожній з них зокрема (в усіх визначеннях, що належать до величини і якості), то мусить впливати, що одна з них в усіх випадках і відношеннях може бути покладена на місце іншої, не спричиняючи цією заміною найменшої помітної різниці. Насправді так само стоїть справа з площинними фігурами в геометрії; але різні сферичні фігури, незважаючи на те повне внутрішнє узгодження, все-таки виявляють таку відмінність<sup>42</sup> у зовнішньому відношенні, що одна фігура аж ніяк не може бути покладена на місце іншої; наприклад, два сферичні трикутники обох півкуль, які за спільну основу мають певну дугу екватора, можуть бути повністю рівні щодо і сторін, і кутів, так що в жодному з них, якщо описувати його окремо і водночас повністю, не знайдемо нічого такого, чого водночас не було б і в описі іншого, і все ж таки один трикутник не може бути покладений на місце іншого (а саме на протилежній півкулі); і якраз тут полягає якась *внутрішня* відмінність обох трикутників, яку жоден розсуд не може вказати як внутрішню, а яка виявляється лише через зовнішнє відношення в просторі<sup>43</sup>. Однак я наведу звичайніші випадки, які можна взяти з буденного життя.

Що ж може бути більш схожим на мою руку або на моє вухо та більш рівним їм в усіх частинах, ніж їхнє відображення в дзеркалі? А проте таку руку, що я бачу в дзеркалі, я не можу покласти на місце



її прообразу; адже якщо це була права рука, то та, в дзеркалі, є лівою, а відображення правого вуха є лівим, яке ніколи не може заступити місце першого. Тут немає жодних внутрішніх відмінностей, які міг би мислити якийсь розсуд; а проте відмінності ці внутрішні, наскільки навчають чуття, бо ліва рука, незважаючи на всіляку обопільну рівність і подібність із правою, все-таки не може бути замкнена між тими самими границями, що і права (вони не можуть бути конгруентні); рукавичка з однієї руки не може бути вживана для другої. Яке ж тут розв'язання? Ці предмети є не уявленнями речей, якими вони є самі по собі й якими їх пізнавав би чистий розсуд, а вони чуттєві споглядання, себто явища, можливість яких базується на відношенні певних самих по собі невідомих речей до чогось іншого, а саме до нашої чуттєвості. Форма зовнішнього споглядання цієї чуттєвості є, отже, простір, а внутрішнє визначення кожного простору можливе лише завдяки визначенню [його] зовнішнього відношення до цілого простору, частиною якого він є (а саме, відношення до зовнішнього чуття), себто частина можлива лише завдяки цілому, чого ніколи не буває в речах самих по собі як предметах самого тільки розсуду, що проте має місце в самих тільки явищах. Тому також відмінність подібних і однакових, але все-таки неконгруентних речей (наприклад, у протилежні боки закручених мушель) ми не можемо зробити зрозумілою завдяки жодному поняттю, а лише через відношення до правої і лівої руки, що безпосередньо спрямоване на споглядання.

### *Заувага I*

Чиста математика, а головню чиста геометрія, може мати об'єктивну реальність<sup>44</sup> єдино тільки за тієї умови, що вона спрямована суто на предмети чуттів, щодо яких, однак, твердо встановлена засада, що наше чуттєве уявлення в жодному разі не є уявленням речей самих по собі, а лише того способу, в який вони нам являються. З цього випливає, що положення геометрії не є нібито визначеннями самого тільки витвору нашої творчої фантазії і що вони, отже, не могли б із вірогідністю бути віднесені до дійсних предметів, а що ці положення необхідним чином мають значущість для простору, а тому також для всього, що в просторі може перебувати, бо простір є не що інше, як форма всіх зовнішніх явищ, єдино в якій нам можуть бути дані предмети чуттів. Чуттєвість, форму якої кладе в основу геометрія, є тим, на чому базується можливість зовнішніх явищ; отже, вони ніколи не можуть містити чогось іншого, крім того, що їм приписує геометрія. Було б цілком інакше, якби чуття мусили уявляти об'єкти такими, якими вони є самі по собі. Бо тоді з уявлення простору, яке з усякими його властивостями геометр



а ргіогі кладе в основу, зовсім ще не впливало б, що все це разом із тим, що з цього висновується, якраз так мусить бути в природі. Простір геометра вважався б за простий вимисел, і йому не надавали б жодної об'єктивної значущості, бо годі осягнути, яким чином речі необхідно мусили б узгоджуватися з тим образом, який ми утворюємо про них самі собою і наперед. Але якщо цей образ, або радше це формальне споглядання, є суттєвою властивістю нашої чуттєвості, за посередництвом якої нам єдино даються предмети, а ця чуттєвість уявляє не речі самі по собі, а лише їхні явища, то цілком легко можна збагнути й водночас незаперечно довести, що всі зовнішні предмети нашого чуттєвого світу необхідно мусять з усією точністю узгоджуватися із положеннями геометрії, позаяк чуттєвість завдяки своїй формі зовнішнього споглядання (простору), якою займається геометр, шойно уможливує ті предмети як самі тільки явища. Назавжди залишатиметься в історії філософії вартим уваги феномен, що був час, коли навіть математики, котрі водночас були філософами<sup>45</sup>, почали сумніватися хай і не в правильності своїх геометричних положень, оскільки вони стосувалися суто простору, але в об'єктивній значущості та застосуванні до природи самого цього поняття й усіх його геометричних визначень; адже вони побоювалися, що лінія в природі може цілком добре складатися з фізичних точок, а отож справжній простір в об'єкті — з простих частин, хоча той простір, який геометр має на думці, у жодному разі не може з них складатися. Вони не дійшли до пізнання, що ней простір у думках сам уможливує фізичний простір, себто протяжність матерії; що простір є зовсім не властивістю речей самих по собі, а тільки формою нашої сили чуттєвого уявлення; що всі предмети в просторі є самими тільки явищами, себто не речами самими по собі, а уявленнями нашого чуттєвого споглядання; а позаяк простір, як його мислить собі геометр, цілком точно є формою чуттєвого споглядання, яку ми знаходимо в собі а ргіогі та яка містить підставу можливості всіх зовнішніх явищ (за їхньою формою), то ці явища мусять необхідно і якнайточніше узгоджуватися з положеннями геометра, які він видобуває не з якогось вимисленого поняття, а із суб'єктивної підвалини всіх зовнішніх явищ, себто з самої чуттєвості. Тільки в такий і не в жоден інший спосіб геометр може себе забезпечити від усіх причіпок поверхової метафізики щодо безсумнівної об'єктивної реальності своїх положень, хоч якими дивними вони мусять видаватися цій метафізиці, оскільки вона не звертається аж до джерел своїх понять.

### *Заувага II*

Все, що нам має даватися як предмет, мусить бути нам дане у спогляданні. Але всяке наше споглядання відбувається лише за посередництвом чуттів; розсуд нічого не споглядає, а лише рефлектує. А позаяк

чуття, згідно з тепер доведеним, ніколи й у жодному відношенні не дозволяють нам пізнати речі самі по собі, а лиш їхні явища, а ці останні є самими тільки уявленнями чуттєвості, «то й усі тіла разом із простором, в якому вони знаходяться, слід вважати не за що інше, як за самі тільки уявлення в нас самих, та вони існують ніде інде, як тільки в наших думках». Чи не є це явним ідеалізмом?

Ідеалізм полягає в твердженні, що крім мислячих істот немає інших істот; решта речей, які ми думаємо сприймати в спогляданні, суть лише уявлення в мислячих істотах, яким насправді не відповідав жоден предмет, що перебував поза ними. Натомість я кажу: нам дані речі як предмети наших чуттів, що знаходяться поза нами, але про те, чим вони можуть бути самі по собі, ми нічого не знаємо, а пізнаємо лише їхні явища, себто уявлення, які викликають у нас речі, подразнюючи наші чуття. Тим самим я в кожному разі визнаю, що поза нами існують тіла, себто речі, які, хоча вони нам цілковито невідомі щодо того, чим вони можуть бути самі по собі, ми пізнаємо через уявлення, що створює нам їхній вплив на нашу чуттєвість і яким ми надаємо назву тіла — слово, що означає, отже, суто явище того нам невідомого, проте не менш дійсного предмета. Хіба це можна назвати ідеалізмом? Це ж якраз його протилежність.

Що без шкоди для дійсного існування зовнішніх речей можна сказати про множину їхніх предикатів: вони належать не до цих речей самих по собі, а лише до їхніх явищ, і поза нашим уявленням не мають жодного власного існування — це вже заловго до часів *Лока*<sup>46</sup>, але здебільше по ньому, стало загальноприйнятним і визнаним. Сюди належать тепло, колір, смак тощо. Але що я з важливих причин зарахував крім них до самих тільки явищ також і решту якостей тіл, так звані *primarias*: протяжність, місце і взагалі простір з усім, що йому притаманне (непроникність або матеріальність, обрис тощо), то проти припущення цього не можна навести найменшого аргументу; і так само як не можна назвати когось ідеалістом тому, що він хоче визнавати кольори не за властивості, які притаманні об'єкту самому по собі, а лише за модифікації чуття зору, так само і моє вчення не можна назвати ідеалістичним тільки тому, що, на мою думку, ще більше, *навіть усі властивості, які становлять споглядання тіла*, належать суто до його явища; адже тим самим не усувається існування речі, що являється, як то є в дійсному ідеалізмі, а лише показується, що завдяки чуттям ми зовсім не можемо пізнати ту річ такою, якою вона є сама по собі.

Я вельми хотів би знати, якими б мусили бути мої твердження, щоб вони не містили ідеалізму. Без сумніву, я мусив би сказати, що уявлення простору не тільки повністю відповідне відношенню, що має наша чуттєвість до об'єктів, адже це я сказав, а що воно навіть вповні подібне до об'єкта — твердження, в якому я так само не можу знайти

жодного сенсу, як і в тому, що відчуття червоного має якусь подібність із властивістю шинобри, яка збуджує в мені це відчуття.

### *Заувага III*

Звідси без труднощів можна відхилити легко передбачуваний, проте незначний закид: «а саме, що через ідеальність простору і часу весь чуттєвий світ перетворився б на чисту позірність». Тобто після того як спершу всяке філософське осягнення природи чуттєвого пізнання було зіпсоване тим, що чуттєвість вважали суто за заплутаний спосіб уявлення<sup>47</sup>, згідно з яким ми все ще пізнавали б речі такими, якими вони є, не маючи лише спроможності допровадити все в цьому нашому уявленні до ясної свідомості; натомість нами було доведено, що чуттєвість полягає не в цій логічній різниці ясності або темності, а в генетичній різниці походження самого пізнання, бо чуттєве пізнання зовсім не уявляє речей такими, якими вони є, а лише спосіб, в якій вони подразнюють наші чуття, і що, отже, чуттєвість дає розсуду для рефлексії суто явища, а не самі речі; після цього необхідного виправлення постає закид, що походить із непростачного і майже навмисного криво-тлумачення, нібито моє вчення перетворює всі речі чуттєвого світу на чисту позірність.

Коли нам дане явище, то ми ще цілком вільні, як на його підставі захочемо судити про річ. Перше, а саме явище, базується на чуттях, а це судження — на розсуді, і запитується лише: є у визначенні предмета істина чи ні. А різниця між істиною і сном встановлюється не через властивість уявлень, що відносяться до предметів, бо вони в обох них однакові, а через пов'язування уявлень згідно з тими правилами, які визначають зв'язок уявлень у понятті об'єкта, і наскільки вони можуть або не можуть співіснувати в одному досвіді. І тут справа зовсім не в явищах, якщо наше пізнання приймає позірність за істину, себто якщо споглядання, завдяки якому дається нам об'єкт, вважається за поняття предмета або навіть за його існування, яке може мислити лише розсуд. Чуття уявляють нам хід планет то прямолінійним, то зворотнім, і в цьому немає ані хибності, ані істини, бо доки задовольняємося тим, що це передусім тільки явище, то зовсім ще не судимо про об'єктивну властивість їхнього руху. Проте коли розсуд не досить уважно запобігає тому, щоб цей суб'єктивний спосіб уявлення не вважався за об'єктивний, через що легко може виникнути хибне судження, тоді кажуть: на позір планети рухаються назад; але позірність йде не на рахунок чуттів, а розсуду, єдино тільки якому належить видавати об'єктивне судження на підставі явища.

Таким чином, якщо ми навіть зовсім не розмірковуємо про походження наших уявлень і пов'язуємо наші споглядання чуттів, хай би

що вони містили, в просторі і часі згідно з правилами взаємозв'язку всього пізнання в одному досвіді, то залежно від того, чи будемо ми необачними або обережними, може виникнути оманлива позірність або істина; це стосується виключно вжитку чуттєвих уявлень у розсуді, а не їхнього походження. Точно так само, якщо я вважаю всі уявлення чуттів разом з їхньою формою, а саме простором і часом, за не що інше, як за явища, а простір і час — за саму тільки форму чуттєвості, яка поза чуттєвістю зовсім не трапляється в об'єктах, і якщо я послуговуюся цими уявленнями лише у відношенні до можливого досвіду, то в тому, що я вважаю їх за самі тільки явища, не міститься найменшого приводу для помилки або позірності; адже, незважаючи на це, вони можуть бути правильно пов'язаними в досвіді згідно з правилами істини. Таким чином усі положення геометрії мають значущість для простору, так само як і для всіх предметів чуттів, отож щодо всього можливого досвіду, розглядаю я простір як саму тільки форму чуттєвості, чи як щось властиве самим речам; хоча тільки в першому випадку я можу збагнути, як можливо знати а ргіогі ті положення про всі предмети зовнішнього споглядання; зрештою щодо всякого лише можливого досвіду все залишається саме так, немовби я й зовсім не відступив від загальноприйнятої думки.

Але, коли я разом зі своїми поняттями простору і часу наважуся вийти поза всякий можливий досвід, що неминуче, якщо я видаю їх за властивості, притаманні речам самим по собі (бо що могло б мені тут завадити визнавати їх значущими також і для тих самих речей, якби навіть мої чуття мали іншу організацію і годилися для них або й ні?), тоді може виникнути важлива помилка, яка базується на позірності, позаяк я видавав за загальнозначуще те, що було умовою споглядання речей, притаманною суто моему суб'єкту і певно мало значущість для всіх предметів чуттів, отже для всякого лише можливого досвіду, бо простір і час я відносив до речей самих по собі, а не обмежував умовами досвіду.

Так от, дуже помиляються в тому, що моє вчення про ідеальність простору і часу робить увесь чуттєвий світ самою тільки позірністю, воно радше єдиний засіб, аби гарантувати застосування до дійсних предметів одного з найважливіших пізнань, а саме того, яке викладає а ргіогі математика, і запобігти тому, щоб його не вважали за саму тільки позірність; адже без цієї зауваги було б цілком неможливо вирішити, чи не є споглядання простору і часу, які ми не запозичуємо з жодного досвіду, а які, проте, лежать а ргіогі в нашому уявленні, тільки самотвореними химерами, яким не відповідає, принаймні адекватно, жоден предмет, і, отже, чи не є сама геометрія тільки позірністю; навпаки, її безперечна значущість з огляду на всі предмети чуттєвого світу могла бути доведена нами саме тому, що ці предмети суть самі тільки явища.

По-друге, дуже помиляються в тому, що ці мої принципи, роблячи з уявлень чуттів явища, не лише не перетворюють цим істину досвіду на просту позірність, а радше становлять єдиний засіб, аби запобігти трансцендентальній позірності, яка здавна вводила метафізику в оману і власне через це зводила її до дитячих зусиль наздоганяти мильні бульбашки, позаяк явища, які все-таки є самими тільки уявленнями, бралися за речі самі по собі; з цього впливали всі ті прикметні появи антиномії розуму, про яку я згадуватиму далі<sup>48</sup> і яка усувається завдяки тій єдиній заувазі, що явище, доки воно вживається в досвіді, дає істину, але як тільки воно виходить поза його границю і стає трансцендентним, продукує виключно чисту позірність.

Отже, позаяк речам, які ми уявляємо собі завдяки чуттям, я залишаю їхню дійсність і обмежую лише наше чуттєве споглядання цих речей до тієї міри, що воно в усякому відношенні, навіть в тих спогляданнях простору і часу, уявляє тільки суто явище тих речей, проте ніколи не їхню властивість самих по собі, то це не цілковита позірність, що придумана мною для природи; і мій протест проти всякого приписування мені ідеалізму такий переконливий і ясний, що здавався б навіть зайвим, якби не було неповноважених суддів<sup>49</sup>, котрі, охоче позначаючи давньою назвою кожне відхилення від їхньої викривленої, хоч і загальної думки, і ніколи не судячи про дух філософських назв, а лише дотримуючись суто літери, вже готові покласти свою власну вигадку на місце добре визначених понять і тим самим перекрутити й спотворити ці поняття. Адже те, що я сам цій своїй теорії надав назву трансцендентального ідеалізму, нікому не може давати права змішувати його з емпіричним ідеалізмом Декарта<sup>50</sup> (хоча цей ідеалізм був лише завданням, через нерозв'язність якого кожен, на погляд Картезія, був вільний заперечувати існування тілесного світу, бо його ніколи не можна задовільно розв'язати) або з містичним і мрійливим ідеалізмом *Берклі*<sup>51</sup> (проти якого та інших подібних химер наша критика радше містить властивий засіб протидії). Адже мій так званий ідеалізм не стосувався існування речей (а сумнів в їх існуванні становить властиво ідеалізм у прийнятному значенні), бо сумніватися в цьому мені ніколи не спадало на думку, а стосувався суто чуттєвого уявлення речей, до чого передусім належать простір і час; і про них, а отож взагалі про всі *явища*, я показав лише, що вони не є речами (а тільки способами уявлення) і також не є визначеннями, які належні речам самим по собі. А слово «трансцендентальний», яке в мене ніколи не означає відношення нашого пізнання до речей, а лише до *спроможності пізнання*, повинне було б запобігти цьому кривотлумаченню. Однак поки воно все ще може надалі спонукати це кривотлумачення, я ліпше візьму цю назву назад і хочу назвати свій ідеалізм критичним. Якщо насправді осудливий ідеалізм перетворює дійсні речі (не явища) на самі тільки уявлення, то якою назвою позначити той ідеалізм,

який, навпаки, самі тільки уявлення робить речами? Я гадаю, що його можна назвати *маревним* ідеалізмом, на відміну від попереднього, який може бути названий *мрійливим*, і обидва вони повинні стримуватися моїм ідеалізмом, так званим трансцендентальним, а ліпше *критичним*.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ГОЛОВНОГО ПИТАННЯ ДРУГА ЧАСТИНА

Як можливе чисте природознавство?<sup>52</sup>

### § 14

*Природа є існування речей*, оскільки воно визначене згідно із загальними законами. Якби природа мала означати існування речей *самих по собі*, то ми ніколи не могли б її пізнавати ані а *priori*, ані а *posteriori*. Не могли б її пізнавати а *priori*, бо як ми хочемо знати, що притаманне речам самим по собі, коли цього знання ми ніколи не зможемо осягнути через розчленування наших понять (аналітичні положення), позаяк я хочу знати не те, що міститься в моєму понятті якоїсь речі (адже це належить до його логічної сутності), а те, що долучається до цього поняття в дійсності речі та через що сама річ в своєму існуванні визначена поза моїм поняттям. Мій розсуд і умови, єдино за якими він може пов'язувати визначення речей в їхньому існуванні, не приписує самим речам жодних правил; ці речі не пристосовуються до мого розсуду, а мій розсуд мусив би пристосовуватися до них; таким чином, вони б мусили бути мені наперед даними, щоб можна було видобути з них ці визначення, однак тоді речі не були б пізнані а *priori*.

Також а *posteriori* таке пізнання природи речей самих по собі було б неможливе. Адже якщо досвід повинен навчати мене *законам*, яким підпорядковане існування речей, то ці закони, оскільки вони стосуються речей самих по собі, мусили би бути *необхідно* притаманними їм і поза моїм досвідом. Щоправда, досвід хоч і навчає мене того, що існує і як воно існує, однак він ніколи не навчає, що воно *необхідним* чином мусить бути так, а не інакше. Отже, він ніколи не може навчити нас природи речей самих по собі.

### § 15

Все ж таки ми дійсно володіємо чистим природознавством, яке а *priori* та з усією тією необхідністю, що потрібна для аподиктичних положень, подає закони, яким підпорядкована природа. Я тут можу покликати у свідки лише ту пропедевтику природничої науки, яка під



назвою загального природознавства передає всілякій фізиці (що заснована на емпіричних принципах). У ній знаходимо математику, застосовану до явищ, а також суто дискурсивні засади (на підставі понять), які становлять філософську частину чистого пізнання природи. Проте в ній є також багато такого, що не цілком чисте і незалежне від джерел досвіду, як-от поняття руху, непроникиності (на чому базується емпіричне поняття матерії), інерції тощо, які не дозволяють називати її цілком чистим природознавством; окрім того, вона спрямована лише на предмети зовнішніх чуттів, отже, не дає прикладу загального природознавства в строгому значенні, бо останнє мусить підводити під загальні закони природу взагалі, хай би вона стосувалася предмета зовнішніх чуттів або предмета внутрішнього чуття (предмета як фізики, так і психології). Втім з-поміж засад тієї загальної фізики знаходяться деякі, що дійсно мають загальність, якої ми потребуємо, як-от положення, що субстанція залишається і є постійною, що все, що відбувається, завжди наперед визначено завдяки певній причині згідно зі сталими законами тощо. Ці положення суть дійсно загальні закони природи, які існують цілковито а priori. Отже, чисте природознавство насправді має місце, і тепер питання в тому: як воно можливе?

## § 16

Слово *природа* набуває ще й іншого значення, а саме вона визначає *об'єкт*, тоді як у вищезгаданому значенні вона означала лише *закономірність* визначень існування речей взагалі. Отже, природа, розглянута *materialiter*, є *сукупність усіх предметів досвіду*. Лише з останньою ми маємо тут справу, бо речі, які ніколи не можуть стати предметами досвіду, якщо вони мають бути пізнані згідно з їхньою природою, крім того приневолювали б нас до понять, значення яких ніколи не могло би бути дане *in concreto* (на якому-небудь прикладі можливого досвіду), і, таким чином, про природу тих речей ми мусили б утворювати собі самі тільки поняття, реальність яких зовсім не можна було б вирішити, себто чи дійсно вони відносяться до предметів, або суть самі тільки мислені речі. Пізнання того, що не може бути предметом досвіду, було б гіперфізичне, але ми тут маємо справу зовсім не з таким пізнанням, а з пізнанням природи, реальність якого може бути потверджена завдяки досвіду, хоча воно і можливе а priori та передає всякому досвіду.

## § 17

*Формальне* природи в цьому вужчому значенні є, отже, *закономірністю* всіх предметів досвіду і, оскільки вона пізнається а priori, є

їх необхідною закономірністю. Але саме щойно доведено, що закони природи ніколи не можуть бути пізнані а ргіогі в предметах, оскільки останні розглядаються не відносно можливого досвіду, а як речі самі по собі. Однак тут ми маємо справу також і не з речами самими по собі (те, якими є їхні властивості, ми залишаємо невирішеним), а суто з речами як предметами можливого досвіду, і їх сукупність властиво є тим, що ми називаємо тут природою. А тепер я запитую, чи не буде ліпше, якщо мова йде про можливість пізнання природи а ргіогі, сформулювати завдання так: як можливо пізнавати а ргіогі необхідну закономірність *речей* як предметів досвіду, або так: як можливо пізнавати а ргіогі необхідну закономірність самого *досвіду* з огляду на всі його предмети взагалі?

При ближчому розгляді розв'язання того питання, хай би як ми його представляли, з огляду на чисте пізнання природи (яке властиво становить суть питання) цілковито однакове. Адже суб'єктивні закони, єдино за якими можливе досвідне пізнання речей, мають значущість також і для цих речей як предметів можливого досвіду (однак, звісно, не для них як речей самих по собі, проте такі тут і не приймаються до розгляду). Цілковито те ж саме, чи я кажу: судження сприйняття ніколи не може мати значущості для досвіду без закону, що коли сприймається якась подія, вона завжди відноситься до чогось, що передує їй і по чім вона слідує згідно із загальним правилом, чи я висловлюю це так: все, чого навчає досвід і що відбувається, мусить мати певну причину.

Тим часом все-таки доречніше вибрати першу формулу. Адже позаяк ми можемо а ргіогі та перед усякими даними предметами мати пізнання тих умов, єдино за якими є можливий досвід з огляду на ті предмети, але ніколи не можемо мати пізнання того, яким законам вони самі по собі можуть підлягати безвідносно до можливого досвіду, то ми можемо студіювати а ргіогі природу речей не інакше, як досліджуючи умови і загальні (хоча суб'єктивні) закони, єдино за якими є можливим таке пізнання як досвід (за самою тільки формою), і визначаючи згідно з цим можливість речей як предметів досвіду; бо якби я вибрав другий спосіб виразу і шукав би умови а ргіогі, за якими можлива природа як *предмет* досвіду, то я легко міг би помилитися, та уявляв би собі, що маю говорити про природу як річ саму по собі, але тоді я безплідно докладав би безліч зусиль, шукаючи закони для речей, від яких мені ніщо не дано.

Таким чином, ми матимемо тут справу лише з досвідом і загальними та даними а ргіогі умовами його можливості та звідси визначатимемо природу як цілий предмет усього можливого досвіду. Гадаю, мене зрозуміють, що тут я маю на думці не правила *спостереження* вже даної природи, які припускають уже досвід, отже не те, як ми можемо (завдяки досвіду) навчитися в природі її законів, бо останні тоді не були б за-

конами а ргіогі й не давали б жодного чистого природознавства, а те, як умови а ргіогі можливості досвіду суть водночас джерела, з яких мусять бути виведені всі загальні закони природи.

### § 18<sup>53</sup>

Отже, спершу ми мусимо зауважити, що хоча всі судження досвіду емпіричні, себто мають свою підставу в безпосередньому сприйнятті чуттів, однак не можна сказати навпаки, що всі емпіричні судження суть тим самим судження досвіду; крім емпіричного і взагалі крім даного чуттєвому спогляданню мусять бути долучені ще особливі поняття, які своє походження мають цілковито а ргіогі в чистому розсуді, під які на-самперед може бути підведене кожне сприйняття, а потім за посередництвом їх воно може бути перетворене на досвід.

*Емпіричні судження, оскільки вони мають об'єктивну значущість, суть судження досвіду; але такі судження, які значущі лише суб'єктивно, я називаю самими тільки судженнями сприйняття. Останні потребують не чистого поняття розсуду, а лише логічного зв'язку сприйняття у мислячому суб'єкті. Перші, однак, окрім уявлень чуттєвого споглядання повсякчас вимагають іще особливих початково вшворених у розсуді понять, які якраз і справляють те, що судження досвіду є об'єктивно значущим.*

Усі наші судження спершу суть самі тільки судження сприйняття, вони значущі суто для нас, себто для нашого суб'єкта, і лише потім ми надаємо їм нового відношення, а саме до об'єкта, та хочемо, щоб таке судження завжди було обов'язково значущим як для нас, так і для кожного; адже якщо одне судження узгоджується з предметом, то всі судження про той самий предмет мусять узгоджуватися також між собою, і таким чином об'єктивна значущість судження досвіду означає не що інше, як його необхідну загальнозначущість. Але й навпаки, якщо ми знаходимо причину вважати певне судження за необхідно загальнозначуще (що ніколи не базується на сприйнятті, а лише на чистому понятті розсуду, під яке підведене сприйняття), то ми мусимо вважати його також за об'єктивне, себто за таке, що виражає не тільки відношення сприйняття до суб'єкта, а й певну властивість предмета; адже не було б жодної підстави, чому судження інших людей необхідно мусили б узгоджуватися з моїм, якби не було єдності предмета, до якого всі вони відносяться, з яким вони мусять узгоджуватися і через те всі мусять також взаємно узгоджуватися між собою.

### § 19

Так от, об'єктивна значущість і необхідна загальнозначущість (для кожного) є замінними поняттями, і хоча ми не знаємо об'єкта самого по

собі, та коли ми розглядаємо певне судження як загальнозначуще і, отож, необхідне, то все-таки саме під цим розуміємо об'єктивну значущість. Завдяки цьому судженню ми пізнаємо об'єкт (хоч зрештою і залишилося невідомим, яким він міг би бути сам по собі) через загальнозначущий і необхідний зв'язок даних сприйняття, а позаяк це має місце для всіх предметів чуттів, то судження досвіду запозичуватимуть свою об'єктивну значущість не від безпосереднього пізнання предмета (адже воно неможливе), а суто від умови загальнозначущості емпіричних суджень, яка, як вже сказано, ніколи не базується на емпіричних і взагалі на чуттєвих умовах, а лише на чистому понятті розсуду. Об'єкт сам по собі завжди залишається невідомим; але якщо зв'язок уявлень, які дані від цього об'єкта нашій чуттєвості, визначений завдяки поняттю розсуду як загальнозначущий, то завдяки цьому відношенню предмет визнається, а судження є об'єктивне.

Ми хочемо це пояснити: що кімната тепла, цукор солодкий, полин відразливий\* — це суть суто суб'єктивно значущі судження. Я зовсім не вимагаю того, щоб я чи кожен інший так само, як я, повинен знаходити це завжди таким; ці судження виражають лише відношення двох відчуттів до того самого суб'єкта, а саме до мене самого, та й то лише в моєму теперішньому стані сприйняття, і тому також не повинні мати значущості для об'єкта; такі судження я називаю судженнями сприйняття. Цілком інакше стоїть справа з судженням досвіду. Чого навчає мене досвід за певних обставин, того він мусить навчати мене завжди, а також кожного, і значущість досвіду не обмежена суб'єктом або його тодішнім станом. Тому всі такі судження я виказую як об'єктивно значущі, як-от, наприклад, коли кажу: «повітря пружне», то це судження спочатку є лише судженням сприйняття, я співвідношу два відчуття в моїх чуттях лише одне з одним. Якщо я хочу, аби воно називалося судженням досвіду, то я вимагаю того, щоб цей зв'язок підпорядковувався певній умові, яка робить його загальнозначущим. Отже, я хочу, щоб я, а також кожен, необхідно мусив завжди пов'язувати те ж саме сприйняття за тими самими обставинами.

## § 20

Отже, ми муситимемо розчленовувати досвід взагалі, аби побачити, що міститься в цьому продукті чуттів і розсуду та як можливе саме су-

\* Я охоче визнаю, що ці приклади не представляють такі судження сприйняття, які коли-небудь могли б стати судженнями досвіду, навіть якби було додано якесь поняття розсуду, бо вони відносяться суто до чуття, яке кожен визнає за суто суб'єктивне і, отож, ніколи не приписуване об'єктові, а, отже, вони ніколи не можуть стати об'єктивними; я хотів поки що тільки надати приклад такого судження, що значуще суто суб'єктивно і не містить у собі жодної підстави для необхідної загальнозначущості та тим самим для якогось відношення до об'єкта. Приклад суджень сприйняття, які через долучене поняття розсуду стають судженнями досвіду, подам у наступній примітці.

дження досвіду. В основі лежить споглядання, якого я свідомий, себто сприйняття (*recserptio*), що належить суто чуттям. По-друге, сюди належить також акт судження (який притаманний суто розсудові). Цей же акт судження може бути подвійним: по-перше, коли я тільки порівнюю сприйняття й пов'язую їх в одній свідомості мого стану, або, по-друге, коли я пов'язую їх в одній свідомості взагалі<sup>54</sup>. Перше судження є суто судженням сприйняття і остільки має лише суб'єктивну значущість, воно є суто зв'язком сприйняття в моєму стані душі, без відношення до предмета. Тому для досвіду недостатньо, як зазвичай уявляють собі, порівнювати сприйняття й пов'язувати їх в одній свідомості за посередництвом акту судження; через це ще не виникає жодна загальнозначущість і необхідність судження, єдино завдяки яким воно може бути об'єктивно значущим і стати досвідом.

Таким чином, передєе цілком інше судження, перш ніж із сприйняття може поставати досвід. Дане споглядання мусить бути підведене під певне поняття, яке визначає форму акту судження взагалі щодо споглядання, пов'язує емпіричну свідомість споглядання в одній свідомості взагалі і тим самим надає емпіричним судженням загальнозначущості; таке поняття є чистим поняттям розсуду а *priori*, яке чинить не що інше, як тільки визначає спосіб взагалі, в який споглядання може слугувати для акту судження. Нехай таким поняттям є поняття причини, то воно визначає споглядання, що підведене під нього, наприклад, споглядання повітря з огляду на акт судження взагалі, а саме, що поняття повітря стосовно розширення слугує антицедентом і консеквентом у гіпотетичному судженні. Отже, поняття причини є чистим поняттям розсуду, яке цілковито відрізняється від усякого можливого сприйняття і слугує лише для того, щоб визначати підпорядковане йому уявлення з огляду на акт судження взагалі, тобто щоб уможлиблювати загальнозначуще судження.

Перш ніж із судження сприйняття може поставати судження досвіду, насамперед потрібно, щоб сприйняття було підведене під одне з таких понять розсуду; наприклад, повітря підпадає під поняття причини, яке визначає судження про повітря стосовно протяжності як гіпотетичне\*. Тим самим уявляємо собі цю протяжність не як належну до суто мого сприйняття повітря в моєму стані, або в деяких моїх станах, або в стані сприйняття інших, а як *необхідно* належну до сприйняття, і судження: «повітря пружне» стає загальнозначущим і щойно

\* Щоб мати приклад, який можна легше осягнути, візьмемо такий: коли сонце освітлює камінь, то він стає теплим. Це судження є простим судженням сприйняття і не містить жодної необхідності, хай би як часто я та й інші це сприймали; сприйняття лише зазвичай є пов'язаними таким чином. Але якщо я кажу: сонце *нагріває* камінь, то тут, крім сприйняття, додається ще поняття причини розсуду, яке *необхідно* пов'язує з поняттям сонячного світла поняття тепла, і синтетичне судження стає *необхідно* загальнозначущим, отже об'єктивним, і зі сприйняття перетворюється в досвід.

через те судженням досвіду, що йому передують певні судження, які підводять споглядання повітря під поняття причини і дії, та тим самим визначають сприйняття не лише відносно одне одного в моєму суб'єкті, а стосовно форми акту судження взагалі (тут гіпотетичної форми), і в такий спосіб роблять емпіричне судження загальнозначущим.

Якщо розчленувати всі наші синтетичні судження, оскільки вони значущі об'єктивно, то знайдемо, що вони ніколи не складаються з самих тільки споглядань, які, як це зазвичай вважають, пов'язані в одному судженні суто через порівняння; вони були б неможливими, якби крім абстрагованих від споглядання понять ще не було додано чисте поняття розсуду, під яке ті поняття були підведені, і шойно так були пов'язані в об'єктивно значущому судженні. Навіть судження чистої математики в її найпростіших аксіомах не становлять винятку з цієї умови. Засада «пряма лінія є найкоротшою між двома точками» припускає, що лінія підводиться під поняття величини, яке, звісно, не є простим спогляданням, а має свій осідок виключно в розсуді та слугує для того, щоб визначати споглядання (лінії) стосовно суджень, які можуть бути вказані про неї, з огляду на їх кількість, а саме множинність (як *iudicia pluraliva*)\*, позаяк під ними розуміється, що в даному спогляданні міститься багато однорідного.

## § 21

Отже, щоб викласти тепер можливість досвіду, оскільки він базується на чистих поняттях розсуду а ргіогі, ми спершу мусимо представити в повній таблиці те, що належить до акту судження<sup>55</sup> взагалі, і різні моменти розсуду в судженнях; цілком паралельно їм впливатимуть чисті поняття розсуду, які суть не більше, як поняття про споглядання взагалі, оскільки вони визначені самі по собі, отож у спосіб необхідний і загальнозначущий, з огляду на один чи інший із цих моментів судження. Через це цілком так само визначатимуться також засади а ргіогі можливості всякого досвіду як об'єктивно значущого емпіричного пізнання. Адже вони суть не що інше, як положення, що підводять будь-яке сприйняття (згідно з певними загальними умовами споглядання) під ті чисті поняття розсуду.

\* Так ліпше я хотів би назвати судження, які в логіці називають *particularia*. Адже останній вираз уже містить ту думку, що вони не загальні. Проте коли я починаю від єдності (в одиничних судженнях) і в такий спосіб просуваюся до всецілості, то я ще не можу домішувати жодного відношення до неї; я мислю лише множинність без всецілості, а не виняток з останньої. Це необхідно, коли логічні моменти мають бути підставлені під чисті поняття розсуду; в логічному вжитку це можна записати по-старому.



Логічна таблиця

суджень<sup>56</sup>

1.

За кількістю

Загальні  
Особливі  
Одиничні

2.

За якістю

Ствердні  
Заперечні  
Нескінченні

3.

За відношенням

Категоричні  
Гіпотетичні  
Диз'юнктивні

4.

За модальністю

Проблематичні  
Асерторичні  
Аподиктичні

Трансцендентальна таблиця

понять розсуду

1.

За кількістю

Єдність (міра)  
Множинність (величина)  
Всецілість (ціле)

2.

За якістю

Реальність  
Заперечення  
Обмеження

3.

За відношенням

Субстанція  
Причина  
Спілкування

4.

За модальністю

Можливість  
Існування  
Необхідність

Чиста фізіологічна таблиця<sup>57</sup>

загальних засад природознавства

1.

Аксіоми  
споглядання

2.

Антиципації  
сприйняття

3.

Аналогії  
досвіду

4.

Постулати  
емпіричного мислення  
взагалі

§ 21 [а]

Щоб зібрати все попереднє в одне поняття, треба передусім нагадати читачеві, що тут мова йде не про постановня досвіду, а про те, що в ньому міститься. Перше належить до емпіричної психології, і навіть там воно ніколи не могло би бути належно розвинуте без другого, яке належить до критики пізнання, а особливо розсуду.

Досвід складається зі споглядань, які належать чуттєвості, та із суджень, які є виключно справою розсуду. Але ті судження, які розсуд утворює тільки з чуттєвих споглядань, далеко ще не є судженнями досвіду. Адже в першому випадку судження пов'язувало б лише сприйняття так, як вони дані в чуттєвому спогляданні, а в останньому випадку судження повинні вказувати те, що містить досвід взагалі, отже, не саме тільки сприйняття, значущість якого суто суб'єктивна. Таким чином, судження досвіду, крім чуттєвого споглядання і його логічного зв'язку (після того як його зробили загальним через порівняння), мусить долучати в судженні ще щось, що визначає синтетичне судження як необхідне і тим самим як загальнозначуще, а це може бути не що інше, як те поняття, яке представляє споглядання як визначене саме по собі радше з огляду на одну форму судження, ніж на іншу, себто поняття про ту синтетичну єдність споглядань, яку можна представити лише завдяки певній даній логічній функції суджень.

§ 22

Підсумок цього такий: справою чуттів є споглядати, справою розсуду — мислити. Але мислити означає об'єднувати уявлення в одній свідомості. Це об'єднання постає або суто відносним до суб'єкта та є випадковим і суб'єктивним, або воно відбувається безумовно та є необхідним або об'єктивним. Об'єднання уявлень в одній свідомості є судженням. Отже, мислити означає стільки, як судити або відносити уявлення до суджень взагалі. Тому судження суть або суто суб'єктивні, коли уявлення відносяться до свідомості в одному лише суб'єкті та в ній об'єднуються, або вони суть об'єктивні, коли уявлення об'єднуються в одній свідомості взагалі, себто необхідно в ній об'єднуються. Логічних моментів усіх суджень стільки, скільки можливих способів об'єднання уявлень в одній свідомості. Але якщо вони слугують за поняття, то вони є поняттями про *необхідне* об'єднання їх в одній свідомості, отже принципами об'єктивно значущих суджень. Це об'єднання в одній свідомості або аналітичне, через тотожність, або синтетичне, через сполучення і долучення різних уявлень одне до одного. Досвід полягає в синтетичному пов'язанні явищ (сприйнятів) в одній свідомості, оскільки воно необхідне. Тому чисті поняття розсуду суть ті поняття, під які передусім мусять бути підведені всі сприйняття, перш ніж вони можуть слугувати за судження досвіду, в яких синтетична єдність сприйнятів представлена як необхідна і загальнозначаща\*.

§ 23

Судження, оскільки вони розглядаються суто як умови об'єднання даних уявлень в одній свідомості, суть правила. Ці правила, оскільки вони представляють об'єднання як необхідне, суть правила а рїогї, а якщо над ними немає жодних інших, з яких вони виводяться, то вони суть засади. А позаяк з огляду на можливість усякого досвіду, якщо

\* Проте як узгоджується це положення, що судження досвіду повинні містити необхідність в синтезі сприйнятів, із моїм багаторазово підкресленим вище положенням, що досвід як пізнання з *posterіорї* може давати суто випадкові судження? Коли я кажу, що досвід навчас мене чогось, то я повсякчас маю на увазі лише те сприйняття, яке міститься в ньому, наприклад, що за освітленням каменя сонцем повсякчас настає тепло і, отже, положення досвіду в цьому сенсі завжди випадкове. Що це нагрівання необхідно впливає з освітлення сонцем — це справді міститься в судженні досвіду (в силу поняття причини), але я його вивчаю не через досвід, а навпаки, досвід витворюється шойно через цей додаток поняття розсуду (причини) до сприйняття. Як сприйняття доходить до цього додатку, про це слід подивитися «Критику» в розділі про трансцендентальну силу судження, с. 137 і далі<sup>58</sup>.

в ньому розглядати суто форму мислення, немає жодних умов суджень досвіду, крім тих, які підпорядковують явища згідно з різною формою їх споглядання під чисті поняття розсуду, роблячи емпіричне судження об'єктивно значущим, то ці поняття є засадами а ргіогі можливого досвіду.

Засади можливого досвіду є тепер водночас загальними законами природи, які можуть бути пізнані а ргіогі. І так розв'язане завдання, яке міститься в нашому запропонованому другому питанні: *Як можливе чисте природознавство?* Адже тут можна повністю знайти те систематичне, що потрібно для форми науки, бо крім названих формальних умов усіх суджень взагалі, а отже всіх правил взагалі, які пропонує логіка, не можливі більше жодні, і ці умови становлять логічну систему; а на них засновані поняття, що містять умови а ргіогі для всіх синтетичних і необхідних суджень, саме тому становлять трансцендентальні [систему]; зрештою засади, за посередництвом яких усі явища підводяться під ці поняття, становлять фізіологічну [систему], себто систему природи, яка передує всякому емпіричному пізнанню природи, шойно уможливує його, і тому може бути названа властивим загальним і чистим природознавством.

## § 24

Ця перша\* з тих фізіологічних засад підводить всі явища, як споглядання в просторі та часі, під поняття *величини* і остільки є принципом застосування математики до досвіду. Друга засада підводить властиво емпіричне, а саме відчуття, яке позначає реальне споглядань, не прямо під поняття *величини*, бо відчуття не є жодним спогляданням, що *містило б* простір або час, хоч воно і покладає відповідний йому предмет в обидві ці форми; але між реальністю (уявленням відчуття) і нулем, себто цілковитою порожнечою споглядання в часі, все-таки<sup>60</sup> є якась різниця, що має певну величину; адже якраз-то між кожним даним ступенем світла і темнотою, між кожним ступенем тепла і цілковитим холодом, кожним ступенем важкості й абсолютною легкістю, кожним ступенем наповнення простору і повністю порожнім простором можна мислити все ще менші ступені, так само як навіть між свідомістю і повною несвідомістю (психологічною темнотою) все ще мають місце менші ступені; тому неможливе жодне сприйняття, яке б виказувало якусь абсолютну нестачу, наприклад, неможлива психологічна темнота, яку не можна було б розглядати як певну свідомість, що лише переважається іншою, більш сильною свідомістю — і так

\* Ці три параграфи, що йдуть один за одним, буде важко зрозуміти належним чином, якщо при цьому не мати під рукою того, що каже про засади «Критика»<sup>59</sup>; проте вони можуть бути корисними тим, що легше буде оглянути загальне тих засад і звернути увагу на головні моменти.

стоїть справа в усіх випадках відчуття; на підставі цього розсуд може антиципувати навіть відчуття, які становлять властиву якість емпіричних уявлень (явищ), за посередництвом тієї засади, що всі вони в сукупності, отже і реальне всіх явищ, мають ступені, і це є другим застосуванням математики (*mathesis intensorum*) до природознавства.

## § 25

З огляду на відношення явищ, і то виключно стосовно їхнього існування, визначення цього відношення є не математичним, а динамічним, і ніколи не може<sup>61</sup> бути об'єктивно значущим, тобто пригожим для досвіду, якщо воно не підпорядковане засадам а рїогї, які шойно уможлиблюють досвідне пізнання з огляду на явища. Тому явища мусять бути підведені, [по-перше], під поняття субстанції, яке як поняття самої речі лежить в основі всякого визначення існування, або, по-друге, під поняття дії у відношенні до причини, оскільки поміж явищами мається певна часова послідовність, себто якась подія, або під поняття спілкування (взаємодії), оскільки співіснування повинне пізнаватися об'єктивно, себто завдяки судженню досвіду; і в такий спосіб засади а рїогї лежать в основі об'єктивно значущих, хоча й емпіричних суджень, себто в основі можливості досвіду, оскільки він повинен пов'язувати предмети в природі згідно з їх існуванням. Ці засади суть властиві закони природи, які можна назвати динамічними.

Зрештою, до суджень досвіду належить також пізнання узгодження і зв'язку не стільки явищ між собою в досвіді, скільки їхнього відношення до досвіду взагалі; це відношення містить або їхнє узгодження з формальними умовами, які пізнає розсуд, або взаємозв'язок із матеріалами чуттів і сприйняття, або об'єднує обох їх в одне поняття, отже, містить можливість, дійсність і необхідність згідно із загальними законами природи, що становило б фізіологічне вчення про метод (розрізнення істини і гіпотез та границь вірогідності останніх).

## § 26

Третя таблиця засад, що випроваджена за критичним методом з *природи самого розсуду*, сама по собі виявляє певну досконалість, чим вона значно перевищує кожную іншу таблицю, яку в догматичний спосіб коли-небудь намагалися, хоч і даремно, чи намагатимуться в майбутньому видобути про *самі речі*, а саме: вона містить повністю всі синтетичні засади а рїогї<sup>62</sup> і складена за одним принципом, а саме згідно із спроможністю судження взагалі, яка становить сутність досвіду відносно розсуду, так що можна бути певним, що немає більше жодних



подібних засад (вдоволення, яке ніколи не може дати догматичний метод); однак це все-таки ще не є її найбільшою заслугою.

Слід звернути увагу на довід, який відкриває можливість цього пізнання а рїогї та водночас обмежує всі такі засади тією умовою, яку ніколи не слід пропускати, якщо вона має бути правильно зрозумїла і не розширена у вжитку далї, нїж це дозволяє вкладений в неї розсудом початковий сенс, а саме, що вона мїстить лише умови можливого досвїду взагалї, оскїльки вїн пїдлягає законам а рїогї. Отже, я не кажу, що речї самї по собї мають величину, їхня реальнїсть — ступїнь, їхнє існування — зв'язок акциденцї в субстанцї тощо; адже нїхто не може довести цього, бо таке синтетичне пов'язання із самих тїльки понять безумовно неможливе, де бракує, з одного боку, будь-якого вїдношення до чуттєвого споглядання, а з іншого боку, всякого пов'язання понять в одному можливому досвїдї. Таким чином, суттєве обмеження понять в цих засадах полягає в тому, що всі речї лише як *предмети досвїду* пїдпорядкованї неохбїдно а рїогї названим умовам.

Із цього випливає, по-друге, також специфїчно своєрїдний їх спосїб доказу, а саме, що згаданї засади стосуються навїть не прямо явищ та їхнїх вїдношень, а можливостї досвїду, явища якого становлять лише матерїю, а не форму, себто стосуються об'єктивних і загальнознаючих синтетичних положень, чим судження досвїду якраз вїдрїзняються вїд самих тїльки суджень сприйняття. Це вїдбувається завдяки тому, що явища як самї тїльки споглядання, які займають певну частину простору та часу, пїдпорядкованї поняттю величини, яке їх розмаїття синтетично об'єднує а рїогї за правилами; далї, оскїльки сприйняття, крїм споглядання, мїстить також вїдчуття, мїж яким і нулем, себто повним його зникненням, повсякчас має мїсце перехїд через зменшення, то реальне явищ мусить мати якийсь ступїнь, бо хоча саме вїдчуття не займає жодної частини простору або часу\*, однак перехїд до нього вїд порожнього часу або простору все-таки можливий лише в часї; отож, хоча вїдчуття як якїсть емпїричного споглядання з огляду на те, чим воно специфїчно вїдрїзняється вїд інших вїдчуттїв, ніколи не можна пїзнати а рїогї, все ж таки в можливому досвїдї взагалї як вели-

\* Тепло, свїтло тощо так само великї (за ступенем) в малому просторї, як і у великому; точно так не меншї за ступенем внутрїшнї уявлення, бїль, свїдомїсть взагалї, чи тривають вони впродовж короткого, чи довгого часу. Тому величина тут в одній точцї і в одну мить так само велика, як в будь-якому ще бїльшому просторї чи часї. Отже, ступенї суть величини<sup>63</sup>, але не в спогляданнї, а за самим тїльки вїдчуттям або ж за величиною пїдстави споглядання, і можуть бути оцїненї як величини лише завдяки вїдношенню 1 до 0, себто завдяки тому, що кожне вїдчуття в певний час може дїйти через нескїнченнї промїжнї ступенї аж до зникнення, або вїд нуля через нескїнченнї моменти приросту може зростати аж до певного вїдчуття (*Quantitas qualitatis est gradus*).



чину сприйняття його можна відрізнити щодо інтенсивності від кожного іншого однорідного сприйняття; через це вперше стає можливим і визначеним застосування математики до природи з огляду на чуттєве споглядання, завдяки якому вона нам дається.

Але більше всього читач мусить звернути увагу на спосіб доказу тих засад, які постають під назвою аналогій досвіду. Позаяк вони торкаються не витворення споглядань, як засади застосування математики до природознавства взагалі, а пов'язання їхнього існування в одному досвіді, а це може бути не чим іншим, як визначенням існування в часі згідно із необхідними законами, єдино за якими те пов'язання об'єктивно-значуще, отож є досвідом, то доказ стосується синтетичної єдності в зв'язку не *речей* самих по собі, а *сприйняттям*, і то останніх з огляду не на їхній зміст, а на часове визначення і на відношення існування в ньому згідно із загальними законами. Ці загальні закони містять, таким чином, необхідність визначення існування в часі взагалі (отже, згідно з якимось правилом розсуду а рїогї), якщо емпіричне визначення у відносному часі має бути об'єктивно значущим, отож досвідом. Більшого тут, у пролегоменах, я не можу викласти, крім лише того, що читачеві, котрий давно призвичаївся вважати досвід за суто емпіричне сполучення сприйняття і тому зовсім не думає про те, що він простягається набагато далі, ніж сягають сприйняття, а саме, він надає емпіричним судженням загальнозначущості і потребує для цього чистої єдності розсуду, яка передує а рїогї — такому читачеві я пораджу звернути добру увагу на цю відмінність досвіду від самого тільки агрегату сприйняття та з цієї точки зору оцінити той спосіб доказу.

## § 27

Тут, власне, є місце, щоб докорінно усунути сумнів Г'юма<sup>64</sup>. Він по праву стверджував, що ми завдяки розуму у жоден спосіб не досягаємо можливості причиновості, себто відношення існування однієї речі до існування чогось іншого, що необхідно покладається завдяки тій речі. Я ще додам, що ми так само мало досягаємо поняття субсистенції, себто необхідності того, що в основі існування речей лежить суб'єкт, який сам не може бути предикатом якоїсь іншої речі, більше того, що ми не можемо утворити собі жодного поняття про можливість такої речі (хоча в досвіді можемо показати приклади його вжитку), як і те, що саме ця незбагненність стосується також спілкування речей, позаяк зовсім не можна досягнути, як зі стану однієї речі можна робити висновок щодо стану цілком інших речей поза нею, і навпаки, та як субстанції, кожна з яких має все-таки своє власне відокремлене існування, повинні залежати одна від одної, і то необхідно. Однак я далекий від того, щоб вважати ці поняття за запозичені суто з досвіду, а не-

обхідність, яка в них представлена, за вигадану і за саму тільки позірність, якою нас уводить в оману тривала звичка; радше я достатньо показав<sup>65</sup>, що ті поняття і випроваджені з них засади твердо встановлюються а рїогї перед всяким досвідом і мають свою безсумнівну об'єктивну правильність, проте, звісно, лише з огляду на досвід.

## § 28

Отже, хоч я не маю найменшого поняття про такий зв'язок речей самих по собі, себто про те, як можуть вони існувати як субстанція, або діяти як причина, або перебувати в спілкуванні з іншими речами (як частини реального цілого), а ще менше можу мислити такі властивості в явищах як явищах (бо ті поняття не містять нічого, що лежить в явищах, а лише те, що мусить мислити єдино розсуд), то ми все-таки маємо подібне поняття про такий зв'язок уявлень в нашому розсуді, себто в судженнях взагалі, а саме: що уявлення в одному виді суджень належать як суб'єкт до предикатів, в другому — як підстава до наслідку, а в третьому — як частини, які разом становлять ціле можливе пізнання. Далі, ми пізнаємо а рїогї, що без розгляду уявлення об'єкта як визначеного відносно одного чи іншого з цих моментів, ми не могли б мати жодного пізнання, яке було б значущим для предмета; а якби ми займалися предметами самими по собі, то не була б можлива жодна ознака, за якою я міг би пізнати, що він визначений з огляду на один чи інший із згаданих моментів, себто підпадає під поняття субстанції, або причини, або (у відношенні до інших субстанцій) під поняття спілкування; адже про можливість такого зв'язку існування я не маю жодного поняття. Проте й питання не в тому, як визначені речі самі по собі, а в тому, як визначене досвідне пізнання речей із огляду на згадані моменти суджень взагалі, себто яким чином речі як предмети досвіду можуть і повинні бути підведені під ті поняття розсуду. І в цьому випадку ясно, що я цілковито осягаю не тільки можливість, а й необхідність підведення всіх явищ під ці поняття, себто використання цих понять для засад можливості досвіду.

## § 29

Щоб дослідити проблематичне поняття *Гюма* (цей його слух *metaphysicorum*), а саме поняття причини, то найперше, що мені дано а рїогї завдячуючи логїці, це форма умовного судження взагалі, тобто вживання одного даного пізнання як підстави, а іншого як наслідку. Але можливо, що в сприйнятті трапляється правило відношення, яке каже, що за певним явищем постійно слїдує інше (хоча й не навпаки), і це є випадком, коли я послуговуюся гіпотетичним судженням і, напри-

клад, скажу: якщо тіло досить довго освітлене сонцем, то воно нагрівається. Тут, звісно, ще немає необхідності зв'язку, отож поняття причини. Проте я продовжую і кажу: якщо вищезгадане положення, яке є суто суб'єктивним зв'язком сприйняття, повинно бути положенням досвіду, то його слід розглядати як необхідне і загальнозначуще. А таким положенням було б: сонце завдяки своєму світлу є причиною тепла. Вищезгадане емпіричне правило відтепер розглядається як закон, і то як значущий не лише для явищ, а для явищ задля можливого досвіду, який вимагає суцільно, а отже необхідно значущих правил. Таким чином, я дуже добре осягаю поняття причини як поняття, що необхідно належить до самої тільки форми досвіду, і його можливість як синтетичного об'єднання сприйняття в одній свідомості взагалі; проте можливість речі взагалі як причини я зовсім не осягаю, і якраз через те, що поняття причини означає умову, яка належить зовсім не речам, а лише досвідові, а саме, що лише він може бути об'єктивно-значущим пізнанням явищ і їхньої часової послідовності, оскільки передуюче явище може бути пов'язане з наступним за правилом гіпотетичних суджень.

### § 30

Тому також чисті поняття розсуду цілковито не мають жодного значення, якщо їх віддалити від предметів досвіду і захотіти віднести до речей самих по собі (noumena). Вони слугують нібито лише для того, аби силабізувати явища, щоб їх можна було читати як досвід<sup>66</sup>; засади, які виникають із відношення тих понять до чуттєвого світу, слугують нашому розсуду лише для досвідного вжитку; далі поза ним вони суть довільні пов'язання без об'єктивної реальності, і можливість їх не можна ані пізнати а рїогї, ані потвердити їхнє відношення до предметів якимось прикладом, або бодай зробити зрозумілим, бо всі приклади можуть бути запозичені лише з якогось можливого досвіду, отже, і на предметі тих понять не можна натрапити ніде інде, як тільки в можливому досвіду.

Це повне, хоч і злобуте всупереч злогоду автора, розв'язання Г'юмової проблеми врятовує, таким чином, для чистих понять розсуду їхнє походження а рїогї, а для загальних законів природи — їхню значущість як законів розсуду, однак так, що воно обмежує їхній вжиток лише досвідом, тому що можливість їх має свою підставу суто у відношенні розсуду до досвіду, у рїогї, який не може бути пов'язаний з досвідом, а так, що досвід виводиться з них; такий цілком зворотний спосіб пов'язання Г'юмові ніколи не спав на думку.

Із цього тепер випливає такий результат усіх дотеперішніх досліджень: «Усі синтетичні засади а рїогї суть не що інше, як прин-

ципи можливого досвіду» і ніколи не можуть бути віднесені до речей самих по собі, а лише до явищ як предметів досвіду. Тому і чиста математика, і чисте природознавство також ніколи не можуть стосуватися чогось більшого, ніж самих тільки явищ, і представляють лише те, що або уможливує досвід взагалі, або те, що, будучи виведене з цих принципів, завжди мусить мати змогу представляти себе в якомусь можливому досвіді.

### § 31

Таким чином, маємо хоч щось визначене, і його можна дотримуватися при всіх метафізичних починаннях, які дотепер досить сміливо, проте повсякчас наосліп проходили без різниці крізь усе. Догматичним мислителям ніколи не спадало на думку, що ціль їхніх зусиль мала бути встановлена так близько, і навіть тим мислителям не спадало на думку, котрі, знято наполягаючи на свій галаний здоровий розум, прагнули з правомірними і природними, однак призначеними тільки для досвідного вжитку поняттями і засадами чистого розуму дійти до осягнень, для яких вони не знали і не могли знати жодних визначених границь, бо вони ніколи або не розмірковували, або не спроможні були розмірковувати про природу і навіть про можливість такого чистого розсуду.

Не один натураліст чистого розуму (під таким я розумію того, котрий гадає, що здатен вирішувати в справах метафізики без усілякої науки) міг би справді удавати, ніби про те, що тут було викладено з таким великим приготуванням або, якщо він дуже воліє, з велеречивою педантичною пишнотою, він вже давно, дякуючи духові провіщення свого здорового розуму, не просто здогадався, а й пізнав та осягнув: «а саме, що ми з усім нашим розумом ніколи не можемо вийти поза поле досвіду». Однак, якщо поступово випитувати в нього його принципи розуму, він все ж мусить визнати, що поміж них є багато таких, які він не черпав із досвіду, отже, які від досвіду незалежні і значущі а ргіогі; яким чином і на яких підставах хоче він утримати в рамках і самого себе, і догматика, котрий послуговується цими поняттями і засадами поза межами всякого можливого досвіду саме тому, що їх можна пізнати незалежно від досвіду? І навіть він, цей адепт здорового розуму, не такий певний, що, незважаючи на всю його претензійну, дешевенько набуту мудрість, непомітно не потрапить поза межі предметів досвіду в сферу химер. Зазвичай він досить глибоко тут заплутався, хоча завдяки популярній мові він і надає своїм безпідставним претензіям гарного вигляду, видаючи все суто за правдоподібність, розумні припущення або аналогію.

§ 32

Вже з найдавніших часів філософії дослідники чистого розуму мислили собі крім об'єктів чуттів або явищ (phaenomena), які становлять чуттєвий світ, ще особливі інтелігібельні предмети (noumena), які мали становити інтелігібельний світ, а позаяк вони (що можна було либонь вибачити ще неосвіченій добі) вважали за те ж саме явище і позірність, то дійсність визнавали єдино за інтелігібельними предметами<sup>67</sup>.

І справді, якщо ми розглядаємо предмети чуттів, і це слушно, за самі тільки явища, то тим самим же водночас ми визнаємо, що в основі їх лежить якась річ сама по собі, хоча ми і не знаємо, якою вона є сама по собі, а знаємо лише її явище, себто спосіб, як це невідоме щось подразнює наші чуття. Отже, розсуд саме через те, що він приймає явища, визнає також існування речей самих по собі, і тому ми можемо сказати, що уявлення таких предметів, які лежать в основі явищ, а отже, самих тільки інтелігібельних предметів, є не тільки допустиме, а й неминуче.

Наша критична дедукція в жодному разі також не виключає таких речей (noumena), а радше обмежує засади естетики до такої міри, що вони зовсім не мають поширюватися на всі речі, внаслідок чого все перетворювалося б у саме тільки явище, а повинні бути значущими лише для предметів можливого досвіду. Так от, тим самим допускаються інтелігібельні предмети, лише із підкресленням цього правила, яке не терпить жодного винятку: що про ці чисті інтелігібельні предмети ми цілковито нічого визначеного не знаємо і знати не можемо, бо наші чисті поняття розсуду, як і чисті споглядання, спрямовані тільки-но на предмети можливого досвіду, отож на об'єкти лише чуття, і шойно ми від них віддаляємося, то в тих понять більше не зостається найменшого значення.

§ 33

Дійсно, з нашими чистими поняттями розсуду справа стоїть з огляду на приваблення до трансцендентного вжитку дещо каверзно; адже так я називаю той ужиток, який виходить поза всякий можливий досвід. Не тільки те, що наші поняття субстанції, сили, чинення, реальності тощо цілком незалежні від досвіду, як і не містять жодного явища чуттів, отже, здається, і справді спрямовані на речі самі по собі (noumena), а й те — що ще підсилює цей здогад, — що вони містять у собі необхідність визначення, якій досвід ніколи не дорівнюється. Поняття причини містить правило, згідно з яким із одного стану необхідним чином випливає інший; але досвід нам може лише показати,



що часто, щонайбільше зазвичай, за одним станом речей слідує інший, і, отже, не може надавати ані строгої загальності, ані необхідності тощо.

Тому здається, що поняття розсуду мають набагато більше значення й зміст, щоб самий тільки досвідний ужиток міг вичерпати ціле їхнє призначення; і так непомітно розсуд добудовує собі до будівлі досвіду ще значно розлогішу прибудову, яку він наповнює тільки мисленими предметами, навіть не помічаючи, що разом зі своїми зрештою правильними поняттями він здійснюється поза границі їхнього вжитку.

### § 34

Таким чином, були потрібні два важливих, навіть цілком неодмінних, хоч і надзвичайно сухих дослідження, які були здійснені в «Критиці», с. 137 і далі, та 235 і далі<sup>68</sup>, завдяки першому з яких було показано, що чуття подають не чисті поняття розсуду *in concreto*, а лише схему для їх вжитку, і відповідний цій схемі предмет трапляється лише в досвіді (як продукті розсуду з матеріалів чуттєвості). У другому дослідженні («Критика», с. 235) показано, що, незважаючи на незалежність наших чистих понять розсуду і засад від досвіду, навіть незважаючи на їхній нібито більший обсяг вжитку, все ж таки завдяки їм геть нічого не можна мислити поза полем досвіду; бо вони можуть лишень визначати суто логічну форму судження з огляду на дані споглядання; а оскільки поза сферою чуттєвості зовсім немає жодного споглядання, то тим чистим поняттям цілковито бракує значення, бо вони завдяки жодному засобові не можуть бути зображені *in concreto*; отже, всі такі пошпепа разом із їхньою сукупністю, інтелігібельним\* світом, суто тільки увявлення певного завдання, предмет якого сам по собі цілком можливий, але розв'язання якого відповідно до природи нашого розсуду цілковито неможливе, позаяк наш розсуд є спроможністю не споглядання, а суто пов'язання даних споглядань в одному досвіді; і тому досвід мусить містити для наших понять всі предмети, а всі поняття поза ним будуть без значення, оскільки під них не може бути підставлене жодне споглядання.

\* Не інтелектуальний світ (як зазвичай висловлюються). Алже інтелектуальними суто пізнання завдяки розсуду, і такі пізнання спрямовані також на наш чуттєвий світ; natomiast інтелігібельними називаються предмети, оскільки вони можуть бути увявлені суто завдяки розсуду і на які не може бути спрямоване жодне наше чуттєве споглядання. А позаяк кожному предметові все-таки мусить відповідати якесь можливе споглядання, то потрібно було б мислити собі такий розсуд, який безпосередньо споглядав би речі; однак про такий розсуд, себто також про інтелігібельні предмети, на які він має бути спрямований, ми не маємо найменшого поняття.



§ 35

Мабуть, можна вибачити силі уяви, коли вона іноді мріє, себто обачно не тримає себе в межах досвіду, адже завдяки такому вільному піднесенню вона принаймні оживає і зміцнюється, та завжди легше стає вгамовувати її сміливість, аніж зараджувати її квалості. Однак якщо розсуд, який повинен *мислити*, натомість *мріє* — цього йому ніколи не можна вибачити; бо єдино на цьому тримаються всі засоби для обмеження, де це потрібно, мрійництва сили уяви.

Розсуд же починає цю справу дуже невинно і скромно. Спершу він упорядковує ті елементарні пізнання, які притаманні йому перед всяким досвідом, але все-таки своє застосування завжди мусять мати в досвіді. Поступово він відкидає ці межі, бо що ж може стати йому на заваді в цьому, якщо розсуд цілком вільно видобув свої засади із самого себе? І тепер насамперед йдеться про нововигадані сили в природі, а незабаром потому і про істоти поза природою, одним словом, йдеться про світ, для влаштування якого нам не може забракнути будівного матеріалу, бо *його щедро постачає щітний вимисел, а завдяки досвідові він хоч і не* потверджується, проте ніколи й не спростовується. Це також є причиною, чому молоді мислителі так полюбують метафізику в достеменній догматичній манері та часто жертвують їй свій час і талант, придатний для іншого.

*Але зовсім нічого не може допомогти бажанню вгамувати ті* безплідні спроби чистого розуму за допомогою всіляких нагадувань, що *мовлять про трудність розв'язання так глибоко прихованих питань,* за допомогою нарікань на межі нашого розуму і зведення тверджень до самих тільки здогадів. Адже якщо не буде виразно доведена *неможливість* тих спроб і *самопізнання* розуму не стане справжньою наукою. в якій, так би мовити, з геометричною достовірністю буде відрізнитися сфера його правильного вжитку від сфери його маловартого і безплідного вжитку, то ті марні намагання ніколи повністю не припинятимуться.

§ 36

*Як можлива сама природа?*

Це питання, що є найвищим пунктом, якого тільки може заторкнути трансцендентальна філософія і до якого, як своєї границі та завершення, вона мусить бути також доведена, містить властиво два питання.

**По-перше:** як взагалі можлива природа в *матеріальному* значенні, а саме щодо споглядання, як сукупність явищ; як взагалі можливий

простір, час і те, що наповнює обох їх — предмет відчуття? Відповідь на це така: за посередництвом тієї властивості нашої чуттєвості, згідно з якою вона в своєрідний їй спосіб буває подразнена предметами, які самі по собі їй невідомі та цілком відмінні від тих явищ. Ця відповідь у самому творі<sup>69</sup> була дана в трансцендентальній естетиці, а тут, в «Пролегоменах», — через розв'язання першого головного питання.

**По-друге:** як можлива природа в *формальному* значенні, як сукупність правил, яким мусять бути підпорядковані всі явища, якщо вони повинні мислитися як пов'язані в одному досвіді? Відповідь може бути тільки такою: вона можлива лише за посередництвом тієї властивості нашого розсуду, згідно з якою всі ті уявлення чуттєвості необхідно відносяться до однієї свідомості і завдяки цьому щойно можливий своєрідний спосіб нашого мислення, а саме завдяки правилам, і за посередництвом останніх є можливим досвід, який треба цілком відрізнити від осягнення об'єктів самих по собі. Ця відповідь у самому творі була дана в трансцендентальній логіці, а тут, в «Пролегоменах», — у процесі розв'язання другого головного питання.

Але як можлива сама ця своєрідна властивість нашої чуттєвості або властивість нашого розсуду і необхідної апперцепції, що лежить в основі його та всякого мислення, — цього не можна далі розв'язати ані відповісти, бо ми щораз знову потребуємо тієї властивості для будь-якої відповіді їй для всякого мислення про предмети.

Існує багато законів природи, які ми можемо знати лише за посередництвом досвіду, але про закономірність у зв'язку явищ, себто про природу взагалі, ми не можемо дізнатися завдяки жодному досвіду, бо сам досвід потребує таких законів, які лежать а *пріорі* в основі його можливості.

Можливість досвіду взагалі є, таким чином, водночас загальним законом природи, і засади досвіду суть самі закони природи. Адже ми знаємо природу не інакше, як сукупність явищ, себто уявлень в нас, і тому закон їх пов'язання ми можемо роздобувати виключно тільки із засад їх пов'язання в нас, тобто із умов необхідного об'єднання в одній свідомості, яке становить можливість досвіду.

Вже головне положення, яке розвивалося через весь цей розділ, що загальні закони природи можуть бути пізнані а *пріорі*, саме собою приводить до положення, що найвище законодавство природи мусить знаходитися в нас самих, себто в нашому розсуді, і що загальні закони природи ми мусимо шукати не від природи за посередництвом досвіду, а навпаки, природу щодо її загальної закономірності ми мусимо виводити виключно з умов можливості досвіду, які лежать в нашій чуттєвості та розсуді; адже як інакше можливо було б знати а *пріорі* ці закони, коли вони не якісь правила аналітичного пізнання, а справжні синтетичні його розширення? Таке, і то необхідне узгодження прин-

ципів можливого досвіду із законами можливості природи може бути лише з двох причин: або ці закони за посередництвом досвіду запозичені від природи, або, навпаки, природа виведена із законів можливості досвіду взагалі та повністю тотожна із самою тільки загальною закономірністю досвіду. Перше суперечить самому собі, бо загальні закони природи можуть і мусять бути пізнані а ріогі (себто незалежно від всякого досвіду) та бути покладеними в основу будь-якого емпіричного вжитку розсуду; отже, застається лише друге\*.

Проте емпіричні закони природи, які завжди припускають особливі сприйняття, ми мусимо відрізнити від чистих або загальних законів природи, які, не ґрунтуючись на особливих сприйняттях, містять тільки умови їхнього необхідного об'єднання в одному досвіді, і з огляду на ці останні закони природа і *можливий* досвід є цілком одним і тим самим; а позаяк у природі закономірність базується на необхідному зв'язку явищ в одному досвіді (без якого ми зовсім не можемо пізнати жоден предмет чуттєвого світу), отже на початкових законах розсуду, то хоча спочатку це звучить і дивно, проте незважаючи ні на що достовірно, коли я скажу щодо тих законів: *розсуд не черпає своїх законів (а ріогі) з природи, а приписує їх природі.*

### § 37

Ми хочемо пояснити це сміливе на вигляд положення завдяки прикладу, який має показати, що закони, які ми відкриваємо в предметах чуттєвого споглядання, головню якщо вони були пізнані як необхідні, нами самими вже вважаються за такі, які були вкладені розсудом в природу, хоча вони в усіх відношеннях подібні тим законам природи, які ми приписуємо досвідові.

### § 38<sup>71</sup>

Коли розглядати властивості кола, завдяки яким ця фігура об'єднує в собі відразу так багато довільних визначень простору в одному загальному правилі, то не можна не приписати цьому геометричному предметові певної природи. Так, наприклад, дві лінії, що перетина-

\* Один тільки Крузіус<sup>70</sup> знав середній шлях, а саме що дух, який не може ані помилитися, ані ошукувати, початково вселив у нас ці закони природи. Але позаяк часто домішуються також і оманливі засади, чимало прикладів чого подає сама система цього вченого, то при недоліку певних критеріїв для відрізнення достеменного походження від недостеменного, справа з ужитком такої засади виглядає дуже скрутно, бо ніколи не можна знати напевно, що нам навів дух істини, а що батько облуди.

ють одна одну і водночас коло, хай би як приблизно вони були проведені, все-таки завжди діляться так правильно, що прямокутник, побудований із відтинків однієї лінії, рівний прямокутнику з відтинків другої. Тепер я запитую: «лежить цей закон в колі, чи в розсуді», себто чи містить у собі ця фігура підставу цього закону незалежно від розсуду, чи розсуд, сконструювавши саму фігуру згідно із своїми поняттями (а саме рівності радіусів), водночас вкладає в неї закон, згідно з яким хорди перетинаються в геометричній пропорції? Якщо прослідкувати докази цього закону, то відразу помітимо, що він може бути виведений єдино з тієї умови, яку розсуд кладе в основу конструювання цієї фігури, а саме з рівності радіусів. Якщо ми телер розширимо це поняття, щоб іще далі простежити єдність розмаїтих властивостей геометричних фігур під спільними законами, і розглянемо коло як конічний перетин, який, отже, разом з іншими конічними перетинами підпорядкований тим самим основним умовам конструювання, то знайдемо, що всі хорди, які перетинаються всередині тих перетинів, — в еліпсі, параболі та гіперболі, завжди такі, що прямокутники з їхніх частин хоч і не рівні, проте завжди знаходяться в однакових відношеннях між собою. Якщо ми звідси підемо ще далі, а саме до засад фізичної астрономії, то виявимо фізичний закон взаємного тяжіння, поширений на цілу матеріальну природу, правилом якого є те, що тяжіння зменшується обернено пропорційно до квадрата віддалень від кожної точки тяжіння так само, як збільшуються сферичні поверхні, на які поширюється ця сила; це, як видається, необхідно лежить в природі самих речей, а тому зазвичай викладається також як пізнавання а ргіогі. Хоч як прості джерела цього закону, бо базуються лише на відношенні сферичних поверхонь різних радіусів, все-таки його наслідок такий значний з огляду на розмаїття їх узгодженості та правильності, що не тільки всі можливі орбіти небесних тіл перебувають в конічних перетинах, але й їх відношення між собою, так що не можна вимислити жодного іншого закону тяжіння як придатного для системи світу, крім закону обернено пропорційного відношення квадрата віддалень<sup>72</sup>.

Отже, тут наявна природа, яка базується на законах, що розсуд пізнає а ргіогі, і то головню із загальних принципів визначення простору. Тепер я запитую: чи лежать ці закони природи в просторі, а розсуд вивчає їх, прагнучи єсто дослідити багатий сенс, що криється в просторі, чи вони лежать в розсуді і в тому способі, в який він визначає простір згідно з умовами синтетичної єдності, до якої зводяться всі без винятку його поняття? Простір є чимось таким одноманітним і невизначеним з огляду на всі особливі властивості, що в ньому певно не шукатимуть скарбниці законів природи. Навпаки, те, що визначає простір до фігури кола, конуса і сфери, є розсудом, оскільки він містить підставу єдності їх конструювання. Сама тільки

загальна форма споглядання, яка називається простором, таким чином, справді є субстрагом усіх визначуваних споглядань, що відносяться до особливих об'єктів, і в просторі, звісно, лежить умова можливості й розмаїття цих споглядань; але єдність об'єктів все-таки визначається виключно завдяки розсуду, і то згідно з умовами, які лежать в його власній природі; і таким чином розсуд є початковим витокком загального порядку природи, бо він охоплює всі явища в свої власні закони і через це шойно створює а ргіогі досвід (за його формою), в силу чого все, що лише має бути пізнане через досвід, необхідно підлягає законам розсуду. Адже ми маємо справу не з природою *речей самих по собі*, яка незалежна як від умов нашої чуттєвості, так і від умов розсуду, а з природою як предметом можливого досвіду, і тут розсуд, уможливллюючи цей досвід, водночас робить так, що чуттєвий світ або зовсім не є предметом досвіду, або є природою.

### § 39

#### Додаток до чистого природознавства

##### *Про систему категорій*

Нічого не може бути бажанішим для філософа, ніж коли він може вивести з одного принципу а ргіогі розмаїття понять і засад, які йому попередньо у вжитку *in concreto* видавались розпорозшеними, і в такий спосіб об'єднати все в одне пізнання. Попередньо він лише вірив, що повністю зібраним є те, що зоставалось йому після певної абстракції та через порівняння між собою, здавалось йому, становить особливий вид пізнань, але це був тільки *агрегат*; тепер він знає, що якраз лише стільки, ані більше, ані менше, може становити певний вид пізнання, він збагнув необхідність свого поділу, що вже є осягненням, і шойно тепер він має якусь *систему*.

Вишукування зі звичайного пізнання понять, в основі яких зовсім не лежить жоден особливий досвід, і які все ж таки трапляються в усякому досвідному пізнанні, в котрому вони становлять нібито саму тільки форму з'язку, припускає не більшого розмислу або глибокого осягнення, ніж взагалі вишукування з якоїсь мови правил дійсного вживання слів і зібрання таким чином елементів для граматики (насправді обидві розвідки дуже споріднені поміж собою), але без змоги вказати власне підставу, чому кожна мова має саме що, а не іншу формальну властивість, проте ще менше, чому можна взагалі натрапити на саме стільки, ані більше, ані менше, таких формальних визначень мови.

Арістотель<sup>73</sup> зібрав десять таких чистих елементарних понять



під назвою категорій\*. До них, які називали також предикаментами, він згодом був змушений долучити ще п'ять постпредикаментів\*\*, які, проте, почати вже містилися в попередніх (як prius, simul, motus); однак ця рапсодія<sup>74</sup> могла мати значення і заслуговувати схвалення радше як натяк для майбутнього дослідника, ніж як димірно правилам розвинута ідея, і тому при подальшому розвитку [bei mehrerer Aufklärung] філософії вона і була відкинута як цілком некорисна.

При дослідженні чистих (таких, які не містять нічого емпіричного) елементів людського пізнання мені щойно після тривалих розмислів вдалося із вірогідністю відрізнити і відокремити чисті елементарні поняття чуттєвості (простір і час) від понять розсуду. Отже, внаслідок цього з того покажчика були вилучені категорії 7, 8 і 9. Ті, що zostалися, не могли мені ні для чого бути корисними, бо не було жодного принципу, за яким би можна було повністю виміряти розсуд і визначити в повному числі та з точністю всі його функції, з яких виникають його чисті поняття.

А щоб віднайти такий принцип, я оглянув таке чинення розсуду, яке містить усі інші та відрізняється лише різними модифікаціями або моментами в підведенні розмаїття уявлення під єдність мислення взагалі; і тоді я знайшов, що це чинення розсуду полягає в акті судження. Тут переді мною лежала вже готова, хоч і не цілком вільна від недоліків робота логіків<sup>75</sup>, дякуючи якій я дістав змогу зобразити повну таблицю чистих функцій розсуду, які, проте, були невизначені з огляду на всякий об'єкт. Зрештою, я відніс ці функції судження до об'єктів взагалі або, радше, до умови визначення суджень як об'єктивно значущих, і так виникли чисті поняття розсуду, щодо яких я міг не сумніватися, що якраз тільки вони, і лише в такій кількості, ані більше, ані менше, можуть становити ціле наше пізнання речей із самого тільки розсуду. Я назвав їх, як і годилося, за їхнім старим ім'ям *категорій*, причому я залишив за собою право — тількино має бути створена система трансцендентальної філософії, задля якої я маю тепер справу лише з критикою самого розуму — повністю долучити під назвою *предикабелій*<sup>76</sup> всі ті поняття, які можуть бути виведені з них через пов'язання чи то одне з одним, чи то з чистою формою явища (простір і час), чи то з їхньою матерією. оскільки вона ще не визначена емпірично (предмет відчуття взагалі).

Але суттєве в цій системі категорій, чим вона відрізняється від тієї давньої рапсодії, яка просувалася без будь-якого принципу, і чо-

\* 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus.

\*\* Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.



му тільки вона одна і заслуговує на зарахування до філософії, полягає в тому, що за посередництвом тієї системи можна було точно визначити справжнє значення чистих понять розсуду і умову їхнього вжитку. Адже тут виявилось, що самі по собі ті поняття суть не що інше, як логічні функції, а як такі не становлять навіть шонайменшого поняття про якийсь об'єкт сам по собі, а потребують, щоб в основі лежало чуттєве споглядання; і в такому разі вони слугують тільки для того, щоб визначати емпіричні судження, які зрештою щодо всіх функцій судження невизначені й байдужі, з огляду на ці функції, надавати їм через це загальнозначущості та за посередництвом їх взагалі уможливити *судження досвіду*.

Таке розуміння природи категорій, яке водночас обмежує їх самим тільки досвідним ужитком, не слало на думку ані їхньому першому творцеві, ані комусь після нього; але без цього розуміння (яке цілком залежить від їх виведення, або дедукції) вони цілком некорисні та є убогим покажчиком назв, без пояснення і без правила їхнього вжитку. Якби щось подібне коли-небудь прийшло на розум давнім [філософам], то, поза сумнівом, все студіювання чистого розумового пізнання, що під назвою метафізики впродовж багатьох століть зіпсувало не одну добру голову, дійшло б до нас в цілком іншому образі і просвітило б розсуд людей, замість того щоб — як це й сталося дійсно — його виснажувати в темних і марних мудруваннях та робити непригожим для справжньої науки.

Ця система категорій, у свою чергу, робить систематичним будь-яке трактування кожного предмета самого чистого розуму і надає безсумнівну вказівку чи дороговказ для того, яким чином і через які пункти дослідження мусить провадитися кожне метафізичне міркування, якщо воно повинне бути повним; адже ця система вичерпує всі моменти розсуду, під які мусить бути підведене кожне інше поняття. Так постала також таблиця засад, у повноті якої можна бути певним тільки завдячуючи системі категорій, і навіть у поділі понять, які можуть виходити поза межі фізіологічного вжитку розсуду («Критика», с. 344, також с. 415<sup>77</sup>), завжди маємо той самий дороговказ, який повсякчас утворює замкнене коло, позаяк завжди мусить провадити через ті самі сталі, визначені а priori в людському розсуді пункти; це коло не залишає жодного сумніву в тому, що предмет чистого поняття розсуду або розуму, якщо тільки він має бути обміркований філософськи і згідно із засадами а priori, може бути в такий спосіб повністю пізнаний. Я навіть не міг не скористатися вжитком цього керування щодо одного із найабстрактніших онтологічних поділів, а саме з огляду на розмаїте розрізнення *понять щось і ніщо*, і відповідно до нього склав домірну правилам і необхідну таблицю\* («Критика», с. 292<sup>80</sup>).

Саме ця система, як і кожна справжня система, що заснована на загальному принципі, виявляє свою прямо неоціниму користь також у тому, що вона виключає всі чужорідні поняття, які якось могли б закрастися поміж ті чисті поняття розсуду, і визначає кожному пізнанню його місце. Ті поняття, які під назвою *рефлексивних понять* я так само за дороговказом категорій склав у таблицю, домішуються в онтології, не маючи на те повноважень і правомірних претензій, поміж чисті поняття розсуду, хоч ці останні є поняттями пов'язання, а через це поняттями самого об'єкта, а ті перші суть лише поняття простого порівняння вже даних понять і тому мають цілком іншу природу і вжиток; завдяки моєму закономірному поділу («Критика», с. 260<sup>81</sup>) вони вилучені з цієї мішанини. Але ще ясніше впаде в очі користь тієї окремої таблиці категорій, якщо ми відділимо, як це незабаром відбудеться, від тих понять розсуду таблицю трансцендентальних понять розуму, які цілком іншої природи і походження (а тому також їхня таблиця мусить мати іншу форму); проте цього так необхідного відокремлення ніколи не було здійснено в жодній системі метафізики, де<sup>82</sup> ті ідеї розуму перемішувались без різниці з поняттями розсуду, нібито вони як діти належали до однієї родини; за недоліком особливої системи категорій такого змішування ніколи і не можна було уникнути.

\* Про подану таблицю категорій можна зробити безліч влучних зауваг, як-от: 1) що третя категорія виникає з першої та другої, пов'язаних в одне поняття; 2) що в категоріях величини і якості має місце тільки поступ від єдності до всещільності, або від щось до ніщо (задля цього категорії якості мусять стояти так: реальність, обмеження, повне заперечення), без *correlata* чи *opposita*<sup>78</sup>, зате категорії відношення і модальності мають у собі ці останні; 3) що як в сфері *логічного* категоричні судження лежать в основі всіх інших суджень, так і категорія субстанції лежить в основі всіх понять про дійсні речі; 4) що як модальність в судженні не є особливим предикатом, так само і модальні поняття не додають жодного визначення до речей тощо; всі такі міркування мають свою велику користь. Якщо крім того перелічити всі *предикабілії*, які досить повно можна видобути з кожної доброї онтології (наприклад, Баумгартена<sup>79</sup>), і підпорядкувати їх за класами під категорії, не пропускаючи при цьому долучення якомога повного розчленовування всіх цих понять, то виникне суто аналітична частина метафізики, яка зовсім ще не містить жодного синтетичного положення і могла б передувати другій частині (синтетичній), а завдяки своїй визначеності та повноті вона була б не тільки корисна, але в силу своєї систематичності мала б крім цього ще й певну красу.

---

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ГОЛОВНОГО ПИТАННЯ ТРЕТЯ ЧАСТИНА

### Як взагалі можлива метафізика?

#### § 40

Чиста математика і чисте природознавство *задня своєї власної певності* й достовірності не потребували б жодної такої дедукції, яку ми дотепер здійснили для них; адже перша опирається на свою власну очевидність; а друге, хоч і виникає з чистих джерел розсуду, все-таки спирається на досвід і його суцільне потвердження; а цього остаточного свідчення воно не може цілковито відхилити і обходитися без нього, бо з усією своєю достовірністю воно, як філософія, все ж таки ніколи не може дорівнятися математиці. Таким чином, обидві науки потребували згаданого дослідження не для себе, а для іншої науки, а саме для метафізики.

Метафізика, крім понять про природу, які завжди знаходять своє застосування в досвіді, має справу ще з чистими поняттями розуму, які ніколи не дані в жодному можливому досвіді, отож із поняттями, об'єктивна реальність яких (що вони не прості химери) не може бути потверджена, і з твердженнями, істину або хибність яких не можна викрити жодним досвідом; і до того ж ця частина метафізики становить якраз суттєву мету, для якої все інше є лише засобом, а отже, ця наука потребує такої дедукції *заради самої себе*. Так от, поставлене нами тепер третє питання стосується нібито ядра і своєрідності метафізики, а саме заняття розуму суто із самим собою та знайомства з об'єктами, що виникає начебто безпосередньо із роздумів розуму над своїми власними поняттями, без потреби опосередкування досвіду для цього, і навіть узагалі без змоги досягти його завдяки досвіду\*.

Без розв'язання цього питання розум ніколи не задовольнить себе. Досвідний ужиток, яким розум обмежує чистий розсуд, не виповнює цілковите призначення розуму. Кожен одиничний досвід є лише частиною цілої сфери його царини, але *абсолютне ціле всього можливо-*

---

\* Якщо можна сказати, що певна наука *дійсно* принаймні в ідеї всіх людей, щойно вирішено, що завдання, які ведуть до неї, поставлені перед кожним завдяки природі людського розуму і тому також повсякчас неминучі численні, хоч і помилкові спроби їх розв'язання — то треба також сказати: метафізика суб'єктивно (і то необхідним чином) дійсна, а тому ми по праву, отже, запитуємо, як вона (об'єктивно) можлива.

до досвіду саме не є досвідом і все ж таки становить необхідну проблему для розуму, для самого тільки уявлення якої він потребує цілком інші поняття, ніж ті поняття чистого розсуду, вжиток яких лише *іманентний*, себто спрямований на досвід тією мірою, якою він може бути даний; тим часом поняття розуму стосуються повноти, себто колективної єдності цілого можливого досвіду, і тим самим виходять поза межі кожного даного досвіду і стають *трансцендентними*.

Таким чином, як розсуд потребував категорії для досвіду, так і розум містить у собі підставу для ідей, під чим я розумію необхідні поняття, предмет яких, проте, *не може* бути даний у жодному досвіді. Ідеї так само лежать в природі розуму, як категорії — в природі розсуду, і якщо перші мають у собі якусь позірність, що легко може вводити в оману, то ця позірність неминуча, хоч і можна запобігти тому, «щоб вона не спокушала».

Позаяк будь-яка позірність полягає в тому, що суб'єктивна підстава судження вважається за об'єктивну, то самопізнання чистого розуму в його трансцендентному (переступному) вжитку буде єдиним запобіжним засобом проти тих помилок, в які потрапляє розум, коли він кривотлумачить своє призначення і в трансцендентний спосіб відносить до об'єкта самого по собі те, що торкається лише його власного суб'єкта і керування ним в усякому іманентному вжитку.

#### § 41

Відрізнєння *ідей*, себто чистих понять розуму, від категорій, або чистих понять розсуду, як пізнань цілком різного виду, походження й вжитку, становить таку важливу частину для узasadнення науки, яка має містити систему всіх цих пізнань а ргіорі, що без такого відокремлення метафізика просто неможлива або щонайбільше є невпорядкованою капарною спробою ладнання карткової хатки без знання матеріалів, з якими мають справу, та їхньої придатності для цього чи того наміру. Якби критика чистого розуму здійснила єдино лише те, що вперше виразно показала цю різницю, то вже цим вона більше причинилась би до прояснення нашого поняття і до керування дослідження в царині метафізики, ніж усі безплідні зусилля виконати трансцендентні завдання чистого розуму, до яких здавна ввалялися, ніколи не уявляючи, що перебувають не в сфері розсуду, а в цілком іншій сфері, й тому на одному подиху вводили поняття розсуду і розуму, немовби вони були того самого виду.

#### § 42

Усі чисті пізнання розсуду мають у собі те [особливе], що їхні поняття можуть бути дані в досвіді, а їхні засади можуть бути по-

тверджені через досвід; натомість трансцендентні пізнання розуму, що стосується їхніх *ідей*, не можуть бути дані в досвіді, а їхні *положення* ніколи не можуть бути ані потверджені, ані спростовані через досвід; тому помилку, яка при цьому, мабуть, закрадається, можна викрити тільки-но завдяки самому чистому розуму; однак це дуже важко, бо саме цей розум за посередництвом своїх ідей природним чином стає діалектичним, а цю неминучу позірність можна втримати в межах не завдяки об'єктивним і догматичним дослідженням речей, а лише завдяки суб'єктивним дослідженням самого розуму як джерела ідей.

### § 43

У «Критиці» моя найбільша увага завжди була на тому, щоб не тільки ретельно відрізнити види пізнання, а також виводити всі поняття, що належать до кожного з них, з їхнього спільного джерела; дізнавшись тим самим, звідки вони походять, я з певністю міг би визначати не тільки їхній вжиток, але й мав би неоціненну перевагу, про яку ще ніколи не здогадувалися — пізнавати а рїогі, отже згідно із принципами, повноту в перелічуванні, класифікації та специфікації понять. Без цього в метафізиці все є тільки рапсодією, де ніколи не знаєш, чи достатньо того, чим володієш, або, може, бракує ще чогось і де саме. Звісно, цю перевагу можна мати лише в чистій філософії, але вона й становить її суть.

Позаяк я знайшов походження категорій у чотирьох логічних функціях усіх суджень розсуду, то було цілком природно шукати походження ідей у трьох функціях висновків розуму; бо якщо вже дані такі чисті поняття розуму (трансцендентальні ідеї), то коли не вважати їх за вроджені, вони можуть траплятися лише в тому самому чиненні розуму, яке, оскільки воно стосується суто форми, становить логічне висновків розуму, а оскільки воно представляє судження розсуду як визначене а рїогі щодо однієї або іншої форми, то становить трансцендентальні поняття чистого розуму.

Формальна різниця висновків розуму робить необхідним поділ їх на категоричні, гіпотетичні та диз'юнктивні. Засновані на такому поділі поняття розуму містять, таким чином, по-перше, ідею повного суб'єкта (субстанціальне), по-друге, ідею повного ряду умов, по-третє, визначення всіх понять в ідеї повної сукупності можливого\*. Перша ідея була психологічна, друга — космологічна, третя — теологічна, а позаяк усі три дають привід до діалектики, хоча

\* У диз'юнктивному судженні ми розглядаємо *всю можливість* стосовно певного поняття як подлену. Онтологічний принцип суцільного визначення речі взагалі (з усіх можли-



кожна в свій власний спосіб, то на цьому ґрунтувався поділ всієї діалектики чистого розуму на: паралогізм, антиномію і зрештою ідеал чистого розуму; це виведення повністю заповнює в тому, що всі претензії чистого розуму зображені тут цілком повно й жодної з них не може бракувати, бо тим самим цілковито виміряна сама спроможність розуму, з якої всі вони ведуть своє походження.

#### § 44

При цьому міркуванні загалом примітне ще й те, що, на відміну від категорій, ідеї розуму не приносять нам якоїсь користі для вжитку розсуду щодо досвіду, а з огляду на цей ужиток цілком непотрібні, більше того, навіть противні максима пізнання природи завдяки розуму<sup>84</sup> і стоять їм на заваді, хоча вони необхідні в іншому замірі, який треба ще визначити. Чи є душа простою субстанцією, чи ні — для пояснення її явищ це нам може бути цілком байдуже; адже завдяки жодному можливому досвіду ми не можемо зробити поняття простої істоти чуттєвим, отож зрозумілим *in concreto*, а тому воно цілком порожнє з огляду на будь-яке сподівання розуміння причини явищ і не може слугувати за жоден принцип пояснення того, що подає внутрішній чи зовнішній досвід. Так само космологічні ідеї про початок світу або вічність світу (*a parte ante*) можуть бути малокорисними нам для того, щоб пояснити з них яку-небудь подію в самому світі. Нарешті, згідно з правильною максимою філософії природи ми мусимо утримуватися від усякого пояснення природного устрою, що впливав би з волі якоїсь найвищої істоти, бо це є вже не філософією природи, а зізнанням у тому, що в нас із нею справа кепська. Так от, ці ідеї мають цілком інше призначення свого вжитку, ніж ті категорії, завдяки яким і завдяки збудованим на них засадам сам досвід шойно ставав можливим. Тим часом наша копітка аналітика розсуду була б цілком зайва, якби ми мали на меті не що інше, як саме тільки пізнання природи так, як воно може бути дане в досвіді; адже розум і в математиці, і в природознавстві цілком певно й добре виконує свою справу навіть і без усякої цієї витонченої дедукції; отже, наша критика розсуду об'єднується з ідеями чистого розуму для того заміру, який встановлений поза межі досвідного вжитку розсуду, а про такий вжиток ми вище сказали, що в цьому аспекті він цілковито неможливий і позбавлений предмета чи значення. Однак все ж таки мусить бути згода між тим, що належить до природи розуму і

вих протилежних предикатів кожній речі притаманний один), який водночас є принципом усіх диз'юнктивних суджень, кладе в основу сукупність всієї можливості, і в цій сукупності можливість кожної речі взагалі розглянута як більш визначена<sup>83</sup>. Це слугує за невелике пояснення вищенаведеного положення, що чинення розуму в диз'юнктивних висновках розуму за формою однакове з таким чиненням, завдяки якому воно витворює ідею сукупності всієї реальності, яка містить у собі позитивне усіх протилежних один одному предикатів.



тим, що належить до природи розсуду, і перша мусить причинятися до досконалості другої й жодним чином не може її заплутувати.

Розв'язання цього питання таке: чистий розум зі своїми ідеями має на меті не особливі предмети, які лежали б поза межами поля досвіду, а вимагає лише повноти вжитку розсуду у взаємозв'язку досвіду. Проте ця повнота може бути лише повнотою принципів, але не споглядань і предметів. Однак, аби визначено уявити собі ту повноту принципів, розум мислить собі її як пізнання об'єкта, яке повністю визначене з огляду на ті правила [розсуду], але об'єкт цей є тільки ідея, щоб якомога наблизити пізнання розсуду до тієї повноти, яку позначає та ідея.

## § 45

### Попередня заувага до діалектики чистого розуму

Вище ми показали, §§ 33, 34, що чистота категорій від будь-якої домішки чуттєвих визначень може схилити розум до розширення їх вжитку цілковито поза межі всякого досвіду на речі самі по собі; хоча ці категорії, як суто логічні функції, й справді представляють річ взагалі, але єдино самі по собі не можуть давати жодного визначеного поняття про якусь річ, бо самі вони не знаходять жодного споглядання, яке могло б їм надати *in concreto* значення і сенс. Подібні гіперболічні об'єкти, так звані *noumena* або чисті інтелігібельні предмети (ліпше мислені предмети), суть такі, як, наприклад, *субстанція*, яка проте мислиться в часі *без постійності*, або *причина*, яка проте діє *не в часі* тощо; справді, їм приписують предикати, які слугують суто для того, щоб уможливити закономірність досвіду, втім у них відбирають усі умови споглядання, єдино за якими є можливий досвід, унаслідок чого ті поняття знов-таки втрачають усе значення.

Але немає жодної небезпеки в тому, що розсуд сам собою, не приневолений чужими законами, так цілком легковажно сягне поза свої границі в сферу самих тільки мислених предметів. Однак якщо розум, який не може бути повністю задоволений жодним досвідним ужитком правил розсуду, що завжди ще обумовлений, вимагає завершення цього ланцюга умов, тоді розсуд змушений вийти зі своєї сфери, щоб почасті представляти предмети досвіду в так далеко поширеному ряді, якого не може охопити жоден досвід, почасти навіть шукати (щоб завершити ряд) цілковито поза рамками досвіду *noumena*, з якими розум міг би пов'язати той ланцюг, і завдяки тому, що нарешті унезалежниться від умов досвіду, все ж таки міг би вдосконалити своє поведження. Це суть власне трансцендентальні ідеї; хоча згідно зі справжньою, але прихова-

ною метою природного призначення нашого розуму вони можуть бути скеровані не на переступні поняття, а суто на гранично необмежене розширення досвідного вжитку, проте завдяки неминучій позірності вони виманюють у розсуду *трансцендентний* вжиток, що хоч і оманливий, але може бути обмежений не через намір залишатися всередині границь досвіду, а тільки через наукове навчання, і то зі старанням.

## § 46

I. Психологічні ідеї («Критика» с. 341 і наст.<sup>85</sup>)

Вже давно зауважили<sup>86</sup>, що в усіх субстанціях нам невідомим є властивий суб'єкт, а саме те, що зостається після того, як відокремлені всі акциденції (як предикати), отож саме *субстанціальне*, і були висунуті різноманітні нарікання на ці межі нашого розуміння. Однак при цьому слід зазначити, що людському розсудові не треба робити закид у тому, що він не знає субстанціального речей, себто не може визначити, як воно є для себе, а радше в тому, що субстанціальне, яке є тільки ідеєю, він намагається пізнавати у визначений спосіб подібно до якогось даного предмета. Чистий розум вимагає, щоб до кожного предиката речі ми шукали належний йому суб'єкт, а до цього останнього, який знов-таки необхідним чином є лише предикатом, далі його суб'єкт, і так далі у нескінченність (або як далеко ми можемо сягнути). Але з цього випливає, що ми ніщо з того, чого можемо досягти, не повинні вважати за остаточний суб'єкт, і що саме субстанціальне ніколи не може мислитися нашим так глибоко проникним розсудом, хай би навіть йому була відкрита вся природа; бо специфічна природа нашого розсуду полягає в тому, що він все мислить дискурсивно, себто завдяки поняттям, отож завдяки самим тільки предикатам, для яких, таким чином, завжди мусить бракувати абсолютного суб'єкта. Тому всі реальні властивості, через які ми пізнаємо тіла, суть самі тільки акциденції, навіть непроникність, яку завжди слід уявляти собі лише як дію певної сили, для якої нам бракує суб'єкта.

Тимчасом здається, немовби в свідомості нас самих (у мислячому суб'єкті) ми маємо це субстанціальне, і то в безпосередньому спогляданні; адже всі предикати внутрішнього чуття відносяться до *Я* суб'єкта, а він не може бути далі мислимий як предикат якогось іншого суб'єкта. Так от, здається, що тут повнота у відношенні даних понять як предикатів до суб'єкта є не тільки ідеєю, а даним у досвіді предметом, себто самим *абсолютним суб'єктом*. Однак це очікування марне.

Справді-бо, Я зовсім не поняття\*, а лише позначення предмета внутрішнього чуття, оскільки далі ми не пізнаємо його завдяки жодному предикату; отже, саме по собі воно справді не може бути предикатом іншої речі, але так само воно не може бути визначеним поняттям абсолютного суб'єкта, а може бути, як в усіх інших випадках, тільки відношенням внутрішніх явищ до їхнього невідомого суб'єкта. Втім ця ідея (яка, як регулятивний принцип, дуже добре слугує для того, щоб цілковито знищити всілякі матеріалістичні пояснення внутрішніх явищ нашої душі<sup>87</sup>) завдяки цілком природному непорозумінню спричинює дуже позірний аргумент, аби з цього гаданого пізнання субстанціонального нашої мислячої істоти висновувати про її природу, оскільки знання цієї природи цілком випадає поза рамки сукупності досвіду.

#### § 47

Але що мислячу самість [Selbst] (душу) можна, либонь, назвати субстанцією як остаточний суб'єкт мислення, що вже не може бути уявленим як предикат іншої речі, однак це поняття залишається цілковито порожнім і без будь-яких наслідків, якщо не можна довести його постійності як того, що робить плідним у досвіді поняття субстанцій.

Проте постійність ніколи не може бути доведена з поняття субстанції як речі самої по собі, а тільки задля досвіду. Це було достатньою мірою доведено в першій аналогії досвіду («Критика», с. 182<sup>88</sup>); а якщо цей доказ когось не задовольнить, то нехай він спробує сам, чи вдасться довести з поняття суб'єкта, який сам не існує як предикат іншої речі, що його існування зовсім постійне і що він не може виникнути або зникнути ані сам по собі, ані через якусь природну причину. Такі синтетичні положення а рїогї ніколи не можуть бути доведені самі по собі, а завжди лише відносно речей як предметів можливого досвіду.

#### § 48

Так от, якщо з поняття душі як субстанції ми хочемо висновувати до її постійності, то це може мати значущість стосовно неї все ж таки лише задля можливого досвіду, а не стосовно неї як речі самої по собі і поза всяким можливим досвідом. Але суб'єктивною умовою всякого нашого можливого досвіду є життя; тим самим висновок про постійність душі можна робити тільки в житті, бо смерть людини є кінцем усякого досвіду, і це стосується душі як предмета досвіду, якщо тільки не буде доведено протилежне, що якраз і становить питання. Таким чином, постійність душі може бути доведена тільки в житті люди-

\* Якби уявлення аперцепції, Я, було поняттям, завдяки якому що-небудь мислилося б, то воно могло б також бути вжите як предикат інших речей або містило б у собі такі предикати. Однак воно є не що інше, як почуття існування без щонайменшого поняття і тільки уявлення того, до чого всяке мислення перебуває у відношенні (relatione accidentis).

ни (доказу чого від нас, мабуть, не вимагатимуть), а не по смерті (що для нас власне й важливо), а саме з тієї загальної підстави, що якщо поняття субстанції має розглядатися як необхідно пов'язане з поняттям постійності, то це може бути лише згідно із засадою можливого досвіду, а, отже, і лише задля досвіду\*.

### § 49

Того, що нашим зовнішнім сприйняттям не лише відповідає, а й мусить відповідати щось дійсне поза нами, так само ніколи не можна довести як зв'язку речей самих по собі, але можна довести, мабуть, задля досвіду. Це означає: можна добре довести, що щось існує поза нами в емпіричний спосіб, ото ж як явище в просторі; адже з іншими предметами, крім тих, що належать до можливого досвіду, ми не маємо справи саме тому, що вони не можуть бути дані нам у жодному досвіді і, отже, для нас є нічим. Емпірично поза мною є те, що споглядаємо в просторі; а позаяк простір разом з усіма явищами, які він містить, належить до уявлень, зв'язок яких згідно із законами досвіду так само доводить їхню об'єктивну істину, як зв'язок явищ внутрішнього чуття доводить дійсність моєї душі (як предмета внутрішнього чуття), то за посередництвом зовнішнього досвіду я так само свідомий дійсності тіл як зовнішніх явищ у просторі, як і за посередництвом внутрішнього досвіду я свідомий існування моєї душі в часі, яку я можу пізнавати<sup>90</sup> як предмет внутрішнього чуття також лише через явища, що становлять певний внутрішній стан, а її сутність сама по собі, яка лежить в основі цих явищ, мені невідома. Отже, картезіанський ідеалізм<sup>91</sup> відрізняє лише зовнішній досвід від сну і закономірність як критерій істини першо-

\* Насправді дуже прикметно, що метафізика<sup>89</sup> завжди так безтурботно переплигувала через засаду постійності субстанцій, ніколи не намагаючись її довести; безсумнівно це так, бо швидко вони розпочинали із поняттям субстанції, то відчували себе цілковито позбавленими усіляких доводів. Спільний розсуд, який добре помічав, що без цього пригупчення не можливе жодне об'єднання сприйняття в одному досвіді, заповнював цей недолік певним постулатом; адже з самого досвіду він ніколи не міг випровадити цієї засади, бо почасти досвід не може так далеко простежувати матерії (субстанції) при всіх їхніх перемінах і розкладах, щоб знайти речовину завжди незменшеною, почасти засада містить *необхідність*, що завжди є ознакою принципу а priori. Отже, метафізики без докору сумніння застосовували цю засаду до поняття душі як *субстанції* й робили висновок про її необхідну довготривалість по смерті людини (головно тому, що простота цієї субстанції, виведена з неподільності свідомості, забезпечувала субстанцію від загибелі через розклад). Якби вони знайшли достеменне джерело цієї засади, що, однак, вимагає значно глибших досліджень, ніж вони коли-небудь мали бажання розпочати, то вони побачили б, що той закон постійності субстанцій має місце тільки задля досвіду і тому стоується тільки речей, оскільки вони мають бути в досвіді пізнані й пов'язані з іншими речами, але, незважаючи на всякий можливий досвід, ніколи не може мати для них значущості, а отже, не може мати також значущості для душі по смерті.



го — від позбавленості правил і хибної позірності другого. В обох випадках він припускає простір і час як умови існування предметів і лише питає, чи можна дійсно в просторі натрапити на предмети зовнішніх чуттів, які ми сюди вкладаємо наяву, так само як дійсно в часі існує предмет внутрішнього чуття, душа, себто чи має в собі досвід певні критерії, щоб відрізнити його від уяви. Тут цей сумнів можна легко усунути, і в звичайному житті ми його повсякчас і усуваємо завдяки тому, що досліджуємо зв'язок явищ в обох випадках згідно із загальними законами досвіду, і якщо уявлення зовнішніх речей суцільно узгоджується з цими законами, то ми не можемо сумніватися в тому, що вони становлять справжній досвід. Таким чином, оскільки явища як явища розглядаються лише згідно з їхнім зв'язком у досвіді, то матеріальний ідеалізм дуже легко може бути усунутий; а що тіла існують поза нами (в просторі), є точно таким самим надійним досвідом, як і те, що я сам існую (в часі) згідно з уявленням внутрішнього чуття; бо поняття *поза нами* означає лише існування в просторі. Але позаяк Я в положенні *Я єсьм* означає не тільки предмет внутрішнього споглядання (в часі), а й суб'єкт свідомості, так само як тіло означає не тільки зовнішнє споглядання (в просторі), а й річ *саму по собі*, що лежить в основі цього явища, то на питання, чи існують тіла (як явища зовнішнього чуття) *поза моїми думками* як тіла в природі, без будь-яких вагань можна дати заперечну відповідь<sup>92</sup>; проте зовсім не інакше тут стоїть справа з питанням, чи існую я сам *як явище внутрішнього чуття* (душа згідно з емпіричною психологією) в часі поза моєю силою уявлення, бо на це питання точно так само мусить бути дана заперечна відповідь. У такий спосіб все, якщо воно зведене до свого істинного значення, є вирішеним і достовірним. Формальний ідеалізм (названий мною інакше трансцендентальним) справді усуває матеріальний або картезіанський. Адже якщо простір є не чим іншим, як формою моєї чуттєвості, то він як уявлення в мені так само дійсний, як і я сам, а вага лежить іще тільки на емпіричній істині явищ у просторі. Але якщо це не так, і простір та явища в ньому є чимось, що існує поза нами, то всі критерії досвіду поза нашим сприйняттям ніколи не можуть довести дійсності цих предметів поза нами.

## § 50

### II. Космологічні ідеї («Критика», с. 405 і наст.<sup>93</sup>)

Цей продукт чистого розуму в його трансцендентному вжитку є найприкметнішим феноменом розуму, який із-поміж інших також найсильніше впливає на те, щоб пробудити філософію з її догматичної дрімоти<sup>94</sup> й спонукати її до важкої справи критики самого розуму.

Я називаю цю ідею космологічною через те, що вона завжди бере свій об'єкт лише в чуттєвому світі й навіть не потребує жодного іншого світу, окрім того, предмет якого є об'єктом чуттів, отже, остільки вона поцейбічна й не трансцендентна, тому поки ще не є ідеєю; натомість мислити собі душу як просту субстанцію означає вже мислити собі такий предмет (просте), який зовсім не може бути уявлений для чуттів. Незважаючи на це космологічна ідея все-таки аж так розширює зв'язок обумовленого з його умовою (чи то математичний, чи динамічний), що досвід ніколи не може дорівнятися йому, і, таким чином, з огляду на цей пункт вона завжди є ідеєю, предмет якої ніколи не може бути адекватно даним у жодному досвіді.

### § 51

Передусім тут так виразно і незаперечно виявляється користь системи категорій, що якби навіть і не було багато інших її доводів, то тільки цей один достатньо доводив би неодмінність категорій у системі чистого розуму. Таких трансцендентних ідей існує не більше, ніж чотири — стільки, як класів категорій; а в кожному з класів ідей стосуються лише абсолютної повноти ряду умов для даного обумовленого. Відповідно до цих космологічних ідей маємо також тільки чотири види діалектичних тверджень чистого розуму, які в силу того, що вони діалектичні, вже доводять, що кожному твердженню згідно з точно такими позірними засадами чистого розуму протистоїть суперечливе йому твердження; цій суперечці не може запобігти жодне метафізичне мистецтво найвитонченішого розрізнювання, а лише те мистецтво, яке змушує філософа звернутися до перших джерел самого чистого розуму. Ця антиномія, що не якимось-там довільно вигадана, а заснована в природі людського розуму, отож неминуча й ніколи не закінчувана, містить, таким чином, наступні чотири положення разом з їхніми протиположеннями.



1.

Положення

Світ у часі й просторі має *початок* (границю)

Протиположення

Світ у часі й просторі *нескінчений*

2.

Положення

Все в світі складається з *простого*

Протиположення

Немає нічого простого, а все *складене*

3.

Положення

У світі існують причини через *свободу*

Протиположення

Немає жодної свободи, а все є *природа*

4.

Положення

У ряду причин світу є якась *необхідна істота*

Протиположення

У цьому ряду немає нічого необхідного,  
а все в ньому *випадкове*

§ 52

Тут ми маємо найособливіший феномен людського розуму, для якого не можна вказати жодного прикладу в якомусь іншому його вжитку. Якщо ми, як це зазвичай відбувається, мислимо собі явища чуттєвого світу як речі самі по собі, якщо засади їхнього зв'язку ми приймаємо як значущі загалом для речей самих по собі, а не тільки значущі для досвіду засади, що так звичайно, навіть неминуче без нашої критики, то тоді з'являється певна суперечка, про яку не здогадувалися і яка звичайним догматичним шляхом ніколи не може бути владнана; адже як положення, так і протиположення можуть бути доведені завдяки в однаковій мірі переконливо ясним і невідхильним доказам — бо за правильність усіх цих доказів я ручаюся, — а отже розум відчуває себе роздвоєним із самим собою: стан, з приводу якого скептик радіє, а критичний філософ змушений поринати в роздуми і занепокоєння.

§ 52 b

У метафізиці можна всіляко капарити, не побоюючись того, що будеш спійманим на неправді. Адже якщо тільки не суперечити самому собі, що добре можливо в синтетичних, хоч і цілковито вимислених положеннях, то в усіх таких випадках, де пов'язуванні нами поняття є самими тільки ідеями, які зовсім не можуть бути (за всім своїм змістом) даними в досвіді, ми ніколи не можемо бути спростованими через досвід. Бо як ми хотіли б вирішити завдяки досвідові: чи є світ одвічно, чи має початок? чи подільна матерія до нескінченності, чи складається з простих частин? Такі поняття не можуть бути дані в жодному, навіть у найбільш можливому досвіді, отож неправильність ствердного або заперечного положення не може бути викрита завдяки цьому пробному каменю.

Єдиний можливий випадок, коли розум проти своєї волі виявляв би свою таємну діалектику, яку він хибно видає за догматику, був би той, якби він засновував певне твердження на одній загальновизнаній засаді, а з іншої так само засвідченої засади виводив би з найбільшою правильною висновування прямо протилежне. Цей випадок тут справді наявний, а саме з огляду на чотири природні ідеї розуму, з яких виникають, з одного боку, чотири твердження, а з другого — стільки ж протитверджень, і як одні, так і інші виникають із правильною послідовністю із загальновизнаних засад, через що і виявляється діалектична позірність чистого розуму в ужитку цих засад, яка інакше навічно мусила би бути прихованою.

Тут, таким чином, маємо рішучу спробу, яка необхідно мусить викрити нам ту неправильність, що приховано лежить у припущеннях розуму\*. Із двох взаємосуперечливих положень обидва не можуть бути хибними, хіба що суперечливим є саме поняття, що лежить в їх основі; наприклад, два положення: «чотирикутне коло кругле» і «чотирикутне коло не кругле» суть обидва хибні. Адже що стосується першого, то хибно те, що назване коло кругле, бо воно чотирикутне; але хибне також і те, що воно не кругле, себто має кути, бо воно є колом. Справді, логічна ознака неможливості якогось поняття полягає саме в тому, що за його припущенням два суперечливі положення водночас були б хибними, отже, позаяк між ними не може мислитися жодне третє, завдяки тому поняттю не мислитися *зовсім нічого*.

### § 52 с

Отже, таке суперечливе поняття лежить в основі двох перших антиномій, які я називаю математичними, бо вони займаються додаванням або поділом однорідного; і звідси я пояснюю, яким чином в них є хибними як теза, так і антитеза.

Коли я веду мову про предмети в часі та просторі, то я мовлю не про речі самі по собі, бо про них я нічого не знаю, а лише про речі в явищі, себто про досвід як особливий спосіб пізнання об'єктів, який приступний єдиному людині. Так от, про те, що я мислю в просторі або в часі, я не мушу казати, що воно саме по собі, навіть без цієї моєї думки, існує в просторі і часі; адже тоді я суперечив би самому собі, позаяк простір і час разом із явищами в них не є чимось, що існує саме по собі та поза моїми уявленнями, а є тільки самими способами уявлення, тому вочевидь суперечливо сказати, що сам спосіб уявлення існує також поза нашим уявленням. Отже, предмети чуттів існують лише в досвіді; натомість надавати їм власного, самостійного існування також без досвіду або перед ним, означає уявляти собі, що досвід дійсний також без досвіду або перед ним.

Якщо я тепер запитую про величину світу в просторі та часі, то на підставі всіх моїх понять так само неможливо сказати, що вона нескінченна, як і те, що вона скінченна. Адже ані одне, ані друге не може міститися в досвіді, бо досвід неможливий ані щодо *нескінченного* про-

\* Тому я бажаю, щоб критичний читач займався головню цією антиномією, бо її, здається, висунула сама природа, щоб спантеличити розум в його зухвалих претензіях і змусити до самоперевірки. Я готовий відповісти за кожен доказ, який надав і для тези, і для антитези, а тим самим довести достовірність неминучої антиномії розуму. Якшо ж це особливе явище спонукає читача звернутися до перевірки припущення, що лежить в його основі, то він відчуватиме примус глибше дослідити разом зі мною першу підвалину всього пізнання чистого розуму.

сторю або нескінченно проминулого часу, ані щодо *граничного обмеження* [Begrenzung] світу порожнім простором або передуючим порожнім часом; це суть лише ідеї. Таким чином, ця величина світу, що визначена в один або інший спосіб, мусила б міститися в ньому самому відокремлено від всякого досвіду. Проте це суперечить поняттю чуттєвого світу, який є лише сукупністю явищ<sup>95</sup>, існування і зв'язок яких має місце тільки в уявленні, а саме в досвіді, бо сам цей світ є не річчю самою по собі, а тільки способом уявлення. Із цього випливає, що позаяк поняття чуттєвого світу, який існує для себе, є суперечливим у самому собі, то розв'язання проблеми щодо його величини також завжди буде хибне, нехай спроби того розв'язання будуть ствердні чи заперечні.

Те саме стосується другої антиномії, яка торкається поділу явищ. Адже явища суть самі тільки уявлення, а частини існують суто в уявленні явищ, отож у поділі, себто в можливому досвіді, в якому вони дані, і тому поділ поширюється тільки так далеко, як сягає досвід. Приймати, що явище, наприклад, явище тіла, саме по собі містить перед всяким досвідом усі частини, до яких завжди лише може дійти можливий досвід, означає: надавати самому явищу, яке може існувати лише в досвіді, водночас власне, передуюче досвідові існування, або твердити, що самі лише уявлення існують раніше, ніж на них натрапляємо в силі уявлення; це суперечить самому собі і тому унеможливує<sup>96</sup> також будь-яке розв'язання перекручено зрозумілого завдання, незважаючи на те, чи стверджують у цьому розв'язанні, що тіла самі по собі склалися з нескінченно багатьох частин, чи зі скінченного числа простих частин.

### § 53

У першому класі антиномії (математичному) хибність припущення полягала в тому, що те, що суперечить самому собі (тобто явище як річ сама по собі), було уявлене як сумісне в одному понятті. Що ж стосується другого, а саме динамічного класу антиномії, то хибність припущення полягає в тому, що сумісне уявляється як суперечливе; отже, якщо в першому випадку обидва протилежні одне одному твердження були хибними, то тут знову такі твердження, які протиставляються одне одному тільки через непорозуміння, можуть бути обидва істинними.

Тобто математичне пов'язання необхідно припускає однорідність пов'язаного (в понятті величини), а динамічне цього в жодному разі не вимагає. Коли йдеться про величину протяжного, то всі частини мусять бути однорідними поміж собою та з цілим; натомість у пов'язанні причини та дії хоч і може трапитися однорідність, але вона не є необхідною; адже поняття причинності (за посередництвом якого щось покладається через щось інше, яке цілком відмінне від нього) її принаймні не вимагає.



Якби предмети чуттєвого світу брали за речі самі по собі, а вище-наведені закони природи — за закони речей самих по собі, то суперечність була б неминучою. Так само, якби суб'єкт свободи уявляти собі подібно до решти предметів як саме тільки явище, то також не можна було б уникнути суперечності, бо водночас стверджували б і заперечували б те ж саме про однаковий предмет у тому ж самому значенні. Але якщо природна необхідність віднесена суто до явищ, а свобода — суто до речей самих по собі, то не виникає жодної суперечності, коли рівночасно приймають або допускають обидва види причиновості, хай би як важко чи навіть неможливо зробити зрозумілою причиновість останнього виду.

В явищі кожна дія є якоюсь подією або чимось, що відбувається в часі; їй мусить передувати згідно із загальним законом природи певне визначення каузальності її причини (певний її стан), за яким дія настає згідно із сталим законом. Але це визначення причини до каузальності також мусить бути чимось, що трапляється або відбувається; причина мусить розпочати чинити, бо інакше між нею і дією не можна було б мислити жодної часової послідовності. Дія існувала б завжди, як і каузальність причини. Так от, поміж явищами визначення причини до діяння також мусить виникати, і отже так само, як її дія, бути подією, яка знову мусить мати свою причину і так далі, і, таким чином, природна необхідність мусить бути тією умовою, за якою є визначеними діяльні причини. Натомість якщо свобода повинна бути властивістю певних причин явищ, то з огляду на явища як події вона мусить бути спроможністю розпочинати їх самою собою (sponte), себто без того, щоб каузальність причини сама могла розпочинатися, і тому не потребувала жодної іншої визначальної її початок підстави. Але тоді така причина згідно зі своєю каузальністю не мусила підпорядковуватися часовим визначенням свого стану, себто мусила бути зовсім не явищем, отже вона мусила бути прийнята за річ саму по собі, а самі тільки дії — за явища\*.

\* Дія свободи має місце виключно у відношенні інтелектуального як причини до явища як дії. Тому ми не можемо приписувати матерії свободу з огляду на її безперервне чинення, завдяки якому вона наповнює свій простір, хоча це чинення відбувається із внутрішнього принципу. Так само жодне поняття свободи ми не можемо вважати відповідним для чистих інтелегібельних предметів, наприклад для Бога, оскільки його чинення іманентне. Адже воно хоч і незалежне від зовнішніх визначальних причин, однак визначене в його вічному розумі, отож у божественній природі. Тільки коли через певне чинення має щось розпочинатися, тобто коли дія має траплятися в часовому ряді, отже, в чуттєвому світі (наприклад, початок світу), тільки тоді постає питання, чи мусить також розпочинатися сама каузальність причини, чи причина може зачинати дію і без того, щоб розпочиналася сама її каузальність. У першому випадку поняття цієї каузальності є поняттям природної необхідності, у другому — поняттям свободи. Із цього читач побачить, що позаяк я пояснив свободу як спроможність самою собою розпочинати подію, я точно торкнувся того поняття, яке є проблемою метафізики.

Якщо можна мислити такий вплив інтелігібельних предметів на явища без суперечності, то хоча будь-якому зв'язку причини і дії в чуттєвому світі притаманна природна необхідність, однак все-таки за тією причиною, яка сама не є явище (хоч і лежить в його основі), визнаватиметься свобода, отже природа і свобода без суперечності можуть бути приписані тій самій речі, проте в різному відношенні: в одному разі як явищу, в другому — як речі самій по собі.

Ми маємо в собі спроможність, яка стоїть у зв'язку не лише зі своїми суб'єктивно визначальними підставами, які суть природні причини її чинень, і остільки є спроможністю істоти, яка сама належить до явищ; вона відноситься також до об'єктивних підстав, які суть самі тільки ідеї, оскільки вони можуть визначати цю спроможність; цей зв'язок виражається через *повинність*. Спроможність ця називається *розумом*, і оскільки ми розглядаємо певну істоту (людину) виключно згідно з цим об'єктивно визначуваним розумом, то її не можна розглядати як якусь чуттєву істоту, а згадана властивість є властивістю речі самої по собі, можливість якої ми зовсім не можемо збагнути, а саме, яким чином *повинність*, себто те, що ще ніколи не відбулося, визначає її діяльність і може бути причиною вчинків, дія яких є явищем в чуттєвому світі. А втім причиновість розуму з огляду на дії в чуттєвому світі була б свободою, оскільки *об'єктивні підстави*, що самі суть ідеї, з огляду на ці дії вважаються за визначальні. Адже його чинення не залежало б тоді від суб'єктивних, ото ж і від часових умов, тому не залежало б також від закону природи, який слугує для визначення їх, бо підстави розуму надають чиненням правила взагалі, із принципів, без впливу обставин часу або місця.

Те, що я тут наводжу, має значущість лише як приклад для зрозумілості й необхідно не належить до нашого питання, яке мусить бути вирішене із самих лише понять, незалежно від властивостей, на які ми натрапляємо в дійсному світі.

Таким чином, я без суперечності можу сказати: всі вчинки розумних істот, оскільки вони суть явища (трапляються в якому-небудь досвіді), підпорядковані природній необхідності; проте суто з огляду на розумного суб'єкта і його спроможність чинити згідно з самим тільки розумом ці ж самі вчинки свободні. Бо що потрібно для природної необхідності? Нічого більше, як визначуваності кожної події чуттєвого світу згідно зі сталими законами, ото ж відношення до причини в явищі, причому річ сама по собі, що лежить в основі, та її причиновість залишаються невідомими. Але я кажу: *закон природи залишається*, незважаючи на те, чи є розумна істота причиною дій чуттєвого світу в силу розуму, отже через свободу, чи ці дії не визначаються на підставах розуму. Адже в першому випадку вчинок відбувається згідно з максимами, дія яких в явищі завжди буде відповідною до сталих законів; у другому ви-



падку, якщо вчинок відбувається не згідно з принципами розуму, він підлягає емпіричним законам чуттєвості, і в обох випадках дії взаємопов'язані згідно зі сталими законами; але більшого для природної необхідності ми і не вимагаємо, навіть більшого в ній і не знаємо. Однак у першому випадку розум є причиною цих законів природи і, таким чином, свободний, у другому ж випадку дії перебігають згідно із самими тільки природними законами чуттєвості, бо розум не справляє на них жодного впливу; але в силу того сам розум не визначений через чуттєвість (що неможливо), а тому і в цьому випадку свободи законів явищ, як і цей закон не завдає шкоди свободі практичного вжитку розуму, який стоїть у зв'язку із речами самими по собі як визначальними підставами.

Отже, тим самим врятована практична свобода, себто та, в якій розум обіймає причиновість згідно з об'єктивно-визначальними підставами, не завдаючи жодної шкоди природній необхідності щодо тих же самих дій як явищ. Саме це може послужити також для пояснення того, що ми мали сказати про трансцендентальну свободу та її сумісність із природною необхідністю (в тому самому суб'єкті, але взятому не в одному й тому ж відношенні). Адже що стосується цієї свободи, то кожен початок чинення певної істоти з об'єктивних причин є з огляду на ці визначальні підстави завжди *першим початком*, хоча те саме чинення в ряді явищ є тільки *підлеглим початком*, якому мусить передувати певний стан причини, що визначає чинення, і він сам точно також визначається іще передувальною причиною; так що в розумних істотах, або взагалі в істотах, оскільки їхня причиновість визначається в них як речах самих по собі, можна, не потрапляючи у суперечність із законами природи, мислити певну спроможність розпочинати само собою ряд станів. Адже відношення чинення до об'єктивних підстав розуму не є часовим відношенням; те, що визначає причиновість, не передує тут за часом чиненню, бо такі визначальні підстави представляють не відношення предметів до чуттів, отож до причин в явищі, а визначальні причини як речі самі по собі, які не підпорядковані умовам часу. Так от, чинення з огляду на причиновість розуму можна вважати за перший початок, проте з огляду на ряд явищ — водночас за суто підпорядкований початок, і без суперечності чинення в першому розгляді можна вважати за свободне, а в другому (позаяк воно суто явище) — за підвладне природній необхідності.

Що стосується *четвертої* антиномії, то її усуваємо в такий спосіб, як суперечку розуму із самим собою в третій антиномії. Адже якщо *причину в явищі* лише відрізняють від *причини явищ*, оскільки цю останню можна мислити як *рід саму по собі*, то обидва положення цілком добре можуть існувати одне з одним, а саме: з одного боку, що для чуттєвого світу взагалі немає жодної причини (згідно з подібними законами при-

чиновості), існування якої було б безумовно необхідне, а, з другого боку, що цей світ все ж таки пов'язаний із якоюсь необхідною істотою як своєю причиною (проте іншого роду й за іншим законом); несумісність цих двох положень базується виключно на тому непорозумінні, що те, що має значущість суто для явищ, поширюють на речі самі по собі й взагалі змішують одне та друге в одному понятті.

§ 54

Ось, отже, висунення й розв'язання цілком усїе антиномії, в якій розум знаходить себе заплутаним при застосуванні своїх принципів до чуттєвого світу; а з них навіть одне перше (саме висунення) було б вже значною заслугою для пізнання людського розуму, хоча б розв'язання цієї суперечки і не повністю ще задовольняло читача, котрий тут має поборювати природну позірність, на яку як [саме] таку йому було вказано лише нещодавно, тоді як дотепер він завжди вважав її за істину. Адже один наслідок із цього неминучий, а саме: позаяк цілком неможливо вийти з цієї суперечки розуму з самим собою, доки предмети чуттєвого світу беруть за речі самі по собі, а не за те, чим вони суть насправді, себто за самі тільки явища, то читач тим самим буде змушений іще раз узятися за дедукцію всього нашого пізнання а ргіої й перевірити ту, яку я подав для нього, щоб стосовно цього дійти до рішення. Більшого я тепер не вимагаю; адже якщо він при цьому заняті тільки досить глибоко вдумається в природу чистого розуму, то йому стануть звичними ті поняття, завдяки яким єдиною й можливе розв'язання суперечки розуму, а без цього я не можу очікувати повного схвалення навіть від найважливішого читача.

§ 55

III. *Теологічна ідея* («Критика», с. 571 і наст.<sup>97</sup>)

Третьою трансцендентальною ідеєю, яка дає матеріал для найважливішого, проте, якщо воно здійснюється суто спекулятивним чином, переступного (трансцендентного) і саме тому діалектичного вжитку розуму, є ідеал чистого розуму. Тут розум не зачинає від досвіду, як при психологічній і космологічній ідеї, і через збільшення підстав не піддається омані доправитися, де можливо, до абсолютної повноти їхнього ряду, а цілковито полишає досвід та на підставі самих тільки понять про те, що становило б абсолютну повноту речі взагалі, отож за посередництвом ідеї найдосконалішої праістоти, сходить до визначення можливості, а отже і дійсності, всіх інших речей; тому саме припущення такої істоти, яка мислиться хоч і не в ряді досвіду, проте задля

досвіду, заради збагненності його зв'язку, порядку й єдності, себто *ідею*, тут легше можна відрізнити від поняття розсуду, ніж у попередніх випадках. Тому тут легко можна було виявити діалектичну позірність, яка виникає з того, що суб'єктивні умови нашого мислення ми вважаємо за об'єктивні умови самих речей, а гіпотезу, необхідну для задоволення нашого розуму — за догму; а тому я більше нічого не маю нагадувати про претензії трансцендентальної теології, бо те, що про це каже «Критика», зрозуміле, ясне й вирішальне.

## § 56

Загальна заувага  
до трансцендентальних ідей

Предмети, що дані нам через досвід, незбагненні нам у багатьох аспектах, і багато питань, до яких веде нас закон природи, якщо їх піднести до певної висоти, але завжди відповідно до цих законів, аж ніяк не можуть бути розв'язані, наприклад, чому взаємно притягуються [частини] матерії. Але якщо ми цілковито полишаємо природу або у поступі її зв'язку перевищуємо всякий можливий досвід, отож заглиблюємося в самі тільки ідеї, то тоді ми не можемо сказати, що предмет нам незбагнений і що природа речей ставить перед нами нерозв'язні завдання; адже в такому разі ми маємо справу зовсім не з природою або взагалі з даними об'єктами, а суто з поняттями, які мають своє походження виключно в нашому розумі, та з самими тільки мисленими предметами, стосовно яких усі завдання, що впливають з їхнього поняття, мусять бути розв'язані, бо розум у кожному разі може і мусить здавати повний звіт про своє власне поступування\*. Позаяк психологічна, космологічна і теологічна ідеї суть виключно чисті поняття розуму, які не можуть бути дані в жодному досвіді, то питання, які ставить перед нами розум з огляду на них, задані нам не завдяки предметам, а завдяки самим тільки максимум розуму заради його самозадоволення,

\* Тому-то пан Платнер<sup>98</sup> проникливо і каже в своїх афоризмах §§ 728, 729: «Якщо розум є критерієм, то неможливе жодне поняття, яке незбагненне людському розумові. — Єдино в дійсному має місце незбагненність. Тут незбагненність виникає з недостатності набутих ідей». — Отже, тільки звучить парадоксально, а зрештою не дивно, коли сказати, що в природі нам багато незбагненого (наприклад, спроможність породження), але якщо ми сходимо ще вище і виходимо навіть поза рамки природи, то нам знову все стає збагненим; адже в такому разі ми цілком полишаємо *предмети*, які нам можуть бути дані, й займаємося суто ідеями, за допомогою яких ми вельми добре можемо збагнути той закон, який розум завдяки їм приписує розсудові для його вжитку в досвіді, бо той закон є власний продукт розуму.

і на всі ці питання мусить бути можливість отримання достатньої відповіді; це і відбувається через те, що показується, що вони суть засади, які допроваджують наш вжиток розсуду до цілковитої узгодженості, повноти й синтетичної єдності, а тому мають значущість суто для досвіду, але в його *цілому*. Хоч абсолютне ціле досвіду і неможливе, проте ідея якогось цілого пізнання згідно з принципами взагалі становить те, що єдино може надавати пізнанню якийсь особливий вид єдності, а саме єдності системи, без якої наше пізнання є тільки-но фрагментом і не може бути вжите для найвищої мети (яка завжди є тільки системою всіх мет); однак тут я розумію не лише практичну, а й найвищу мету спекулятивного вжитку розуму.

Таким чином, трансцендентальні ідеї виражають своєрідне призначення розуму, а саме як принципу систематичної єдності вжитку розсуду. Але якщо цю єдність виду пізнання розглядають за таку, немовби вона притаманна об'єкту пізнання, якщо її, яка властиво суто *регулятивна*, вважають за *конститутивну*<sup>99</sup>, й переконують себе, що начебто за посередництвом цих ідей можна розширити своє знання далеко поза всякий можливий досвід, тобто в трансцендентний спосіб, тоді як та єдність все-таки слугує тільки для того, щоб якомога більше наближувати досвід в його власних рамках до повноти, себто не обмежувати його поступ нічим таким, що не може належати до досвіду — то це просто помилка в оцінці властивого призначення нашого розуму і його засад, та певна діалектика, яка почасти заплутує досвідний вжиток розуму, почасти роздвоює розум із самим собою.

## ВИСНОВОК

### *Про визначення границь чистого розуму*

#### § 57

Після щонайясніших доказів, які ми вище навели, було б недоречно сподіватися пізнати про який-небудь предмет більше того, ніж належить до його можливого досвіду, або ж лише претендувати на щонайменше пізнання якої-небудь речі, щодо якої ми приймаємо, що вона не є предметом можливого досвіду, визначаючи цю річ згідно з її властивістю, якою вона є сама по собі; справді, завдяки чому ми хочемо здійснити це визначення, коли час, простір і всі поняття розсуду, а більше того ще ті поняття, що видобуті в чуттєвому світі завдяки емпіричному спогляданню або *сприйняттю*, не мають і не можуть мати жодного іншого вжитку, крім того, щоб тільки уможливити досвід, і



навіть якщо ми відбираємо цю умову в чистих понять розсуду, то в такому разі вони цілковито не визначають жодного об'єкта і взагалі позбавлені значення.

Але, з іншого боку, було б іще недоречніше, якби ми зовсім не допускали жодних речей самих по собі або хотіли видавати наш досвід за єдино можливий спосіб пізнання речей, отже, наше споглядання в просторі та часі — за єдино можливе споглядання, а наш дискурсивний розсуд — за прообраз всякого можливого розсуду, тобто хотіли б вважати принципи можливості досвіду за загальні умови речей самих по собі.

Згідно з цим наші принципи, які обмежують вжиток розуму суто можливим досвідом, самі могли б стати *трансцендентними* і видавати межі нашого розуму за межі можливості самих речей, прикладом чого можуть слугувати «Діалоги» Гюма<sup>100</sup>, якби ретельна критика не стерегла границь нашого розуму також щодо його емпіричного вжитку та не покладала б краю його претензіям. Скептицизм із самого початку виник із метафізики й її безконтрольної діалектики. Спочатку, мабуть, суто на користь досвідного вжитку розуму він спромігся видавати все, що перевищує такий ужиток, за неважливе і оманливе; але поступово, коли помітили, що все ж таки ті самі засади аргоні, якими послуговуються в досвіді, непримітно і, як видавалося, з таким самим правом ведуть іще далі, ніж сягає досвід, то почали сумніватися і в самих досвідних засадах. Це, звісно, не клопіт, бо здоровий глузд повсякчас обстоюватиме тут свої права; однак із цього в науці виникла особлива плутанина, яка не дає змоги визначити, як далеко і чому лише досі, а не далі, можна довіряти розумові; цій же плутанині можна зарадити і на майбутнє запобігти всякому її повтору лише завдяки точному і вибудованому із засад визначенню границь нашого вжитку розуму.

Це правда, що поза всяким можливим досвідом ми не можемо дати жодного визначеного поняття про те, чим можуть бути речі самі по собі. Але ми все ж таки не вільні цілковито утримуватися від запитання про них, бо досвід ніколи повністю не задовольняє розум; у відповіді на питання він відводить нас щораз далі й залишає нас незадоволеними з огляду на повне їх роз'яснення, як це кожен може достатньо вбачити з діалектики чистого розуму, яка саме тому має свою добру суб'єктивну підставу. Хто ж може зносити, коли стосовно природи нашої душі ми доходимо до ясної свідомості суб'єкта і водночас до того переконання, що його явища не можуть бути пояснені *матеріалістично*, не запитуючи при цьому, що ж власне є душа, а якщо для з'ясування цього питання не вистачає жодного поняття досвіду — не приймаючи в кожному разі суто задля цього певного поняття розуму (простої іматеріальної істоти), хоча ми аж ніяк не можемо довести його об'єктивну реальність? Хто може задовольнятися самим тільки досвідним пізнанням в усіх ко-

смологічних питаннях про тривалість і величину світу, про свободу чи природну необхідність, коли, хай би як ми починали, кожна відповідь, що дана згідно з основними законами досвіду<sup>101</sup>, завжди породжує нове питання, на яке точно так само має бути дана відповідь, і через те вразно доводить недостатність для задоволення розуму всіх фізичних способів пояснення? Нарешті, хто при цілковитій випадковості й залежності всього того, що він може мислити і приймати лише згідно з принципами досвіду, не вбачає неможливості зоставатися при цих принципах і не відчуває себе змушеним, незважаючи на всіляку заборону, не губитися в трансцендентних ідеях, все ж таки шукати задоволення і задоволення поза всіма тими поняттями, які він може виправдовувати завдяки досвідові, в понятті істоти, ідея якої сама по собі, правда, не може бути осягнута щодо своєї можливості, хоча і не може бути спростована, адже вона стосується тільки інтелігібельного предмета, однак без цієї ідеї розум назавжди мусив би залишатися незадоволеним?

Границі (у протяжних істот) завжди припускають якийсь простір, що трапляється поза рамками певного визначеного місця і його замка; межі не потребують такого, а суть самі тільки заперечення, що торкаються якоїсь величини, оскільки вона не має абсолютної повноти. Але наш розум нібито оглядає довкола себе якийсь простір для пізнання речей самих по собі, хоч він і не може ніколи мати про них визначених понять і обмежений лише явищами<sup>102</sup>.

Доки пізнання розуму однорідне, доти для нього не можна мислити собі жодних визначених границь. У математиці й природознавстві людський розум, правда, визнає межі, але не границі, себто визнає, що поза ним лежить щось, до чого він ніколи не може дійти, але не визнає, що він сам у своєму внутрішньому поступі де-небудь буде завершений. Розширення пізнань у математиці й можливість все нових і нових винаходів іде у нескінченність; точно так само нескінченне й відкриття нових властивостей природних, нових сил і законів завдяки безперервному досвіду та їх об'єднанню за допомогою розуму. Однак тут все-таки не можна не признавати і межі, адже математика спрямована лише на *явища*, а що не може бути предметом чуттєвого споглядання, як-от поняття метафізики і моралі, те лежить цілком поза її сферою і до цього вона ніколи не може дійти; проте вона цього зовсім і не потребує. Таким чином, [у ній] немає жодного неперервного поступу і наближення до цих наук [метафізики і моралі], і немає нібито якоїсь точки чи лінії стикання [з ними]. Природознавство ніколи не відкриватиме нам нутра речей, себто того, що не є явищем, але все-таки може слугувати за найвищу підставу пояснення явищ; однак воно й не потребує цього для своїх фізичних пояснень; навіть якби природознавству було б запропоноване щось подібне з іншого джерела (наприклад, вплив іматеріальних



істот), то воно його повинно відкинути й зовсім не впроваджувати до поступу своїх пояснень, а засновувати останні завжди лише на тому, що як предмет чуттів може належати до досвіду і бути взаємозв'язане з нашими дійсними сприйняттями відповідно до законів досвіду.

У діалектичних спробах чистого розуму (які зачинаються не довільно або легкодумним чином, а до яких спонукає природа самого розуму) тільки одна метафізика веде нас до границь; і трансцендентальні ідеї, саме через те, що без них не можна обійтися, та все ж таки їх ніколи не можна реалізувати, слугують для того, щоб дійсно показувати нам не лише границі чистого вжитку розуму, але й спосіб визначення таких границь; і це також становить мету і користь цього природного нахилу нашого розуму, який породив метафізику як своє улюблене дитя, народження кожного, як і будь-яке інше народження в світі, треба приписувати не несподіваному випадку, а первісному зародкові, який мудро організований для великих мет. Адже метафізика за своїми основними рисами, мабуть, більше, ніж будь-яка інша наука, закладена в нас завдяки самій природі, та її аж ніяк не можна розглядати як продукт довільного вибору або як випадкове розширення в поступі [одиничних] досвідів (від яких вона цілковито відділяється).

Розум, разом з усіма своїми поняттям і законами розсуду, які достатні йому для емпіричного вжитку, отожд в рамках чуттєвого світу, все-таки не знаходить собі в цьому жодного задоволення; бо питання, що завжди і без кінця повертаються знову, позбавляють його всякого сподівання на їх завершене розв'язання. Такі проблеми розуму суть трансцендентальні ідеї, які мають за мету це завершення. Але розум ясно бачить, що чуттєвий світ не може містити це завершення, так само і всі ті поняття, які слугують виключно для розуміння цього світу: простір, час і все те, що ми навели під назвою чистих понять розсуду. Чуттєвий світ є не що інше, як ланцюг явищ, пов'язаних згідно із загальними законами, отже, він немає жодного існування для себе, він властиво не є річчю самою по собі, і, таким чином, перебуває в необхідному відношенні до того, що містить підставу цих явищ<sup>103</sup>, до істот, які можуть бути пізнані не тільки як явища, але і як речі самі по собі. Єдино тільки в пізнанні тих істот розум може сподіватися, що колись відчуже задоволення свого прагнення до повноти в поступі від обумовленого до його умов.

Вище (§§ 33, 34) ми показали межі розуму з огляду на всяке пізнання самих тільки мислених предметів; тепер, коли трансцендентальні ідеї все ж таки змушують наше поступування аж до них, і, отже, нібито довели нас до стикання повного простору (досвіду) із порожнім (про який ми нічого не можемо знати, із *oumenis*), ми можемо визначити також границі чистого розуму; адже в усіх границях також є щось позитивне (наприклад, поверхня є границя тілесного простору, але при

цьому сама є простір; лінія є простір, який становить границю поверхні; точка є границя лінії, але все-таки вона завжди є ще місцем у просторі), натомість межі містять самі тільки заперечення. Вказані в наведеному параграфі межі ще недостатні, після того як ми знайшли, що поза ними лежить ще щось (хоча ми ніколи і не пізнаємо, що це є саме по собі). Адже тепер запитується, як поводить себе наш розум при цьому пов'язанні того, що ми знаємо, з тим, чого ми не знаємо і навіть ніколи не знатимемо? Тут має місце дійсне пов'язання відомого з цілковито невідомим (яке таким завжди залишатиметься), і якщо при цьому невідоме анітрохи не змогло стати відомішим — чого насправді й не треба сподіватися, — то ми все ж таки мусимо мати змогу визначити і довести до виразності поняття про це пов'язання.

Так от, ми повинні мислити собі іматеріальну істоту, інтелігібельний світ і найвищу з усіх істот (самі поштеле), бо розум лише в них як речах самих по собі знаходить завершення і задоволення, чого він ніколи не може сподіватися при виведенні явищ із їхніх однорідних підстав, бо ці явища дійсно перебувають у відношенні до чогось від них відмінного (огож, цілковито неоднорідного), позаяк явища все ж таки завжди припускають річ саму по собі і, отже, вказують на неї, хай би ми її пізнавали ближче або ні.

А оскільки ми ніколи не можемо пізнавати ці інтелігібельні предмети щодо того, чим вони можуть бути самі по собі, себто визначено, проте все ж таки мусимо приймати їх у відношенні до чуттєвого світу і завдяки розумові пов'язувати з ним, то ми зможемо принаймні мислити це пов'язання за посередництвом таких понять, які виражають відношення тих інтелігібельних предметів до чуттєвого світу. Адже якщо ми мислимо інтелігібельний предмет завдяки тільки-но чистим поняттям розсуду, то тим самим ми дійсно не мислимо собі нічого визначеного, отже, наше поняття позбавлене значення; якщо ми мислимо його собі завдяки властивостям, запозиченим із чуттєвого світу, то він вже не буде інтелігібельним предметом, а мислиться як один із феноменів і належить до чуттєвого світу. Візьмемо за приклад поняття найвищої істоти.

*Дейстичне* поняття<sup>104</sup> є цілком чисте поняття розуму, яке, однак, представляє лише якусь річ, що містить усю реальність, але яке не може визначити жодної реальності, бо для цього потрібно було б запозичувати приклад із чуттєвого світу, і в такому випадку я завжди мав би справу лише з предметом чуттів, а не з чимось цілком неоднорідним, що зовсім не може бути предметом чуттів. Нехай би я приписав цій найвищій істоті, наприклад, розсуд; але я не маю жодного поняття про якийсь розсуд, окрім такого, яким є мій розсуд, себто такого, якому завдяки чуттям мусять бути дані споглядання і який займається тим, що підводить їх під правила єдності свідомості. А в такому разі елементи мого поняття мистилися б завжди в явищі; втім саме через недостатність явищ я був

змушений виходити поза них до поняття істоти, що зовсім не залежить від явиш або не зв'язана з ними як з умовами свого визначення. Якщо ж я, щоб мати чистий розсуд, відокремлюю розсуд від чуттєвості, то не зостається нічого, крім самої тільки форми мислення без споглядання, а завдяки єдино цій формі я не можу пізнавати нічого визначеного, а отже жодного предмета. Насамкінець я мусив би мислити собі якийсь інший розсуд, який би споглядав предмети, однак про такий я не маю жодного поняття, бо людський розсуд є дискурсивний і може пізнавати тільки через загальні поняття. Те саме трапляється мені також тоді, коли я придишу найвищій істоті волю. Адже я маю це поняття лише тому, що видобуваю його зі свого внутрішнього досвіду, але при цьому в основі лежить завжди залежність<sup>105</sup> заловленості від предметів, існування яких ми потребуємо, а отже чуттєвість, що цілковито суперечить чистому поняттю найвищої істоти.

Закиди Г'юма проти деїзму слабкі й стосуються шонайбільше тільки-но доводів, але в жодному разі не самого твердження дійсної доктрини. Проте з огляду на теїзм<sup>106</sup>, який має поставати через ближче визначення нашого, в деїзмі суто трансцендентного поняття про найвищу істоту, закиди ті дуже сильні, і після того як це поняття вже сформовано, в певних (насправді, в усіх звичайних) випадках неспростовні. Г'юм завжди тримається того, що завдяки самому тільки поняттю праїстоти, якій ми не приписуємо жодних інших предикатів, окрім онтологічних (імічність, всюдисущість, всемогутність), ми в дійсності не мислимо геть нічого визначеного, а [це] мусять бути долучені властивості, які можуть давати поняття *in concreto*; недостатньо сказати: праїстота ця є причиною, а треба додати, якою є її причиновість, скажімо через розсуд і волю; і тут починаються його напади проти самої суті справи, себто проти теїзму, бо перед тим він атакував лише доводи деїзму, що не спричиняє особливої небезпеки. Всі його небезпечні аргументи стосуються антропоморфізму, щодо якого Г'юм вважає, що він невіддільний від теїзму, роблячи його суперечливим у самому собі; але якщо відкинути антропоморфізм, то разом упаде також теїзм, і зостанеться тільки-но деїзм, з якого нічого не можна зробити, який ні для чого не може бути нам корисний і зовсім не може слугувати за підвалини релігії й звичаїв. Якби ця неминучість антропоморфізму була достовірною, то хай би якими були докази існування найвищої істоти, і хоч би всі вони були допущені, ми все-таки ніколи не могли б визначити поняття про цю істоту, не заплутуючись у суперечності.

Якщо із заборонено уникати всяких трансцендентних суджень чистого розуму ми пов'язуємо, як видається, суперечне їй повеління сходити до понять, які лежать поза полем іманентного (емпіричного) вжитку, то помітимо, що обидва вони можуть співіснувати, але саме тільки на границі всякого дозволеного вжитку розуму; адже ця границя точно так

само належить до поля досвіду, як і до поля мислених предметів, і тим самим ми водночас навчаємося способу, у який ті такі прикметні ідеї слугують виключно для визначення границь людського розуму, а саме, з одного боку, щоб без границь не розширювати досвідне пізнання, так що нам зоставалося пізнавати тільки світ, а з другого боку, щоб все ж таки не виходити поза границі досвіду і не воліти судити про речі поза ним як речі самі по собі.

Проте ми тримасмо себе на цій границі, якщо обмежимо своє судження суто тим відношенням, яке може мати світ до істоти, саме поняття котрої лежить поза всяким пізнанням, до якого ми здатні в рамках світу. Адже в такому разі ми не надаємо найвищій істоті *самій по собі* жодної з властивостей, завдяки яким ми мислимо собі предмети досвіду, і тим самим уникаємо *догматичного* антропоморфізму; а проте ми приписуємо ці властивості відношенню найвищої істоти до світу й дозволяємо собі *символічний* антропоморфізм, який насправді стосується лише мови, а не самого об'єкта.

Якщо я кажу: ми змушені розглядати світ так, *немовби*<sup>107</sup> він був творінням найвищого розсуду і волі, то в дійсності я не кажу нічого більшого, як таке: в якому відношенні стоять годинник, судно, владарювання — до майстра, будівничого, владаря, в такому самому відношенні перебуває чуттєвий світ (або все те, що становить підвалину цієї сукупності явищ) до невідомого, яке я через те хоч і не пізнаю щодо того, чим воно є саме по собі, проте все-таки пізнаю відносно того, чим воно є для мене, а саме з огляду на світ, частиною якого я є.

## § 58

Таке пізнання є пізнанням *за аналогією*, що не означає, як зазвичай розуміють це слово, недосконалу подібність двох речей, а досконалу подібність двох відношень між цілком неподібними речами\*. За посередництвом цієї аналогії *для нас* все-таки зостається досить визначе-

\* Так, має місце аналогія між правовими стосунками людських вчинків і механічними відношеннями рушійних сил: я ніколи не можу чинити чогось стосовно когось іншого, не даючи йому права за тими самими умовами чинити стосовно мене те саме; точно так само як жодне тіло не може своєю рушійною силою діяти на інше тіло, не спричинюючи цим точно таку протидію йому іншого тіла. Тут право і рушійна сила є цілком неподібними речами, але їхні відношення все-таки повністю подібні. Тому за посередництвом такої аналогії я можу дати поняття відношення про речі, які мені абсолютно невідомі. Наприклад, в якому відношенні стоїть сприяння щастю дітей = *a* до любові батьків = *b*, в такому самому відношенні знаходиться добробут роду людського = *c* до невідомого в Богові = *x*, яке ми називаємо любов'ю; не так, нібито те невідоме мало щонайменшу подібність з якоюсь людською схильністю, а в силу того, що його<sup>108</sup> відношення до світу ми можемо уподібнити тому відношенню, що мають поміж собою речі світу. Однак поняття відношення тут є самою тільки категорією, тобто поняттям причини, яке не має нічого спільного з чуттєвістю.

ним поняття про найвищу істоту, хоча ми і вилучили все, що могло б визначати його безумовно і *саме по собі*; адже ми визначаємо його все-таки з огляду на світ, і отже з огляду на нас, а більшого нам і не потрібно. Напади Г'юма на тих, котрі хочуть визначити це поняття абсолютно, запозичуючи матеріали для цього із самих себе та зі світу, нас не стосуються; він навіть не може закинути нам, що в нас не зостається зовсім нічого, якщо вилучити об'єктивний антропоморфізм із нашого поняття найвищої істоти.

Справді, якщо спочатку лише допускають (як це і робить в своїх діалогах Г'юм в особі Філона всупереч Клеанту<sup>109</sup>) як необхідну гіпотезу *дійствичне* поняття праістоти, в якому праістоту мислять собі завдяки самим тільки онтологічним предикатам: субстанції, причини тощо (*що мусять чинити*, бо розум спонукуваний в чуттєвому світі тільки такими умовами, які в свою чергу завжди обумовлені, і без того він не може мати жодного задоволення, і *що також добре можуть чинити*, не потрапляючи в антропоморфізм, який переносить предикати з чуттєвого світу на цілком відмінну від світу істоту, тоді як ті предикати є самі тільки категорії, що хоч і не дають жодного визначеного поняття найвищої істоти, проте якраз через те не дають також її поняття, яке обмежене умовами чуттєвості), то ніщо не може перешкоджати нам надавати цій істоті *причиновості через розум* відносно світу і так переходити до теїзму, без приневолення приписувати їй самій по собі цей розум як належну їй властивість. Адже що стосується *першого*, то єдиний можливий шлях довести вжиток розуму щодо всякого можливого досвіду в чуттєвому світі до найвищого ступеня в цілковитій узгодженості із собою — це знову-таки прийняти найвищий розум як причину всіх зв'язків у світі; такий принцип мусить бути розумові цілком корисний і ніде не може йому зашкодити в його природному вжитку. *По-друге*, завдяки цьому розум все-таки переноситься не як властивість на праістоту саму по собі, а лише *на відношення* її до чуттєвого світу, і тим самим цілковито уникається антропоморфізм. Адже тут розглядається лише *причина* розумової форми, на яку натрапляємо скрізь у світі, і хоча найвищої істоті, оскільки вона містить підставу цієї розумової форми світу, приписується розум, проте лише за аналогією, себто оскільки цей вираз вказує лише на відношення, що має невідома нам найвища причина до світу, аби в ньому все визначати в найвищому ступені розумно. Тож тим самим ми послуговуємося властивістю розуму не для того, щоб мислити Бога, а для того, щоб за її посередництвом так мислити світ, як це необхідно, аби згідно з єдиним принципом мати найбільш можливий вжиток розуму стосовно світу. Тим самим ми визнаємо, що найвища істота щодо того, чим вона є сама по собі, для нас цілковито недосліджувана і зовсім немислима *у визначений спосіб*; і це утримує нас від того, щоб із наших понять<sup>110</sup>, які ми маємо про розум як діяльну

причину (за посередництвом волі), робити трансцендентний вжиток, аби не визначати божественну природу завдяки властивостям, що завжди запозичені лише із людської природи, і не губитися в грубих або мрійливих поняттях; з другого боку, це також утримує нас від того, щоб не заповнювати міркування про світ гіперфізичними способами пояснення згідно з нашими поняттями про людський розум, що перенесені на Бога, і не відводити цього міркування від його властивого призначення, відповідно до якого воно повинно бути студіюванням самої тільки природи завдяки розумові, а не зухвалим виведенням її явищ із найвищого розуму. Відповідний нашим слабким поняттям вираз буде такий: ми мислимо собі світ так, *немовби* за своїм існуванням і внутрішнім визначенням він походить із найвищого розуму, завдяки чому ми почасти пізнаємо ту властивість, яка притаманна самому світу, не претендуючи, проте, визначити його причину саму по собі, з іншого боку, ми почасти вкладаємо підставу цієї властивості (розумової форми в світі) у відношення найвищої причини до світу, не вважаючи достатнім для цього світ сам для себе\*.

У такий спосіб ті труднощі, які, здається, протистоять теїзму, зникають завдяки тому, що із засадою *Г'юма*: догматично не розширювати вжиток розуму поза поле всякого можливого досвіду, ми пов'язуємо іншу засаду, яку *Г'юм* цілковито прогледів, а саме: не розглядати поле можливого досвіду за те, що гранично обмежує саме себе в очах нашого розуму. Критика розуму позначає тут справжній середній шлях між догматизмом, якого поборював *Г'юм*, і скептицизмом, який він натомість хотів запровадити — середній шлях, не схожий на інші середні шляхи, які радять визначити собі нібито механічно (щось від одного, а щось від іншого), і які жодну людину не навчають чомусь ліпшому, а такий шлях, який можна точно визначити згідно з принципами.

## § 59

На початку цієї зауваги я скористався символом *границі*, щоб встановити розумові межі з огляду на відповідний йому вжиток. Чуттєвий світ містить тільки явища, які не є ще речами самими по собі, а ці останні (*поитена*) розсуд мусить приймати саме тому, що предмети досвіду він признає за самі тільки явища. Наш розум охоплює разом

\* Я скажу так: каузальність найвищої причини з огляду на світ є тим, чим людський розум є з огляду на свої мистецькі витвори. При цьому природа самої найвищої причини залишається мені невідомою; я лише порівнюю відому мені її дію (порядок світу) та її розумність із відомими мені діями людського розуму, і через це називаю ту причину розумом, не приписуючи їй тим самим як її властивість ні того, що я розумію під цим виразом в людині, ні чогось іншого мені відомого.



одні та інші, а тому запитується: як поступує розум, аби гранично обмежити розсуд з огляду на обидва ті поля? Досвід, який містить все, що належить до чуттєвого світу, гранично не обмежує сам себе: він від одного обумовленого завжди доходить тільки до іншого обумовленого. Те, що повинно гранично обмежувати досвід, мусить лежати цілковито поза ним, і це є полем чистих інтелігібельних предметів. Але це поле становить для нас порожній простір, оскільки йдеться про *визначення природи цих інтелігібельних предметів, та оскільки, якщо взяти до відома догматично визначені поняття, ми не можемо вийти поза поле можливого досвіду*. Проте позаяк сама границя є чимось позитивним, що належить як до того, що міститься всередині неї, так і до простору, який лежить поза даною сукупністю, то все-таки це є дійсно позитивним пізнанням, до якого розум стає причетним тільки тому, що він розширюється аж до цієї границі, однак так, що він не намагається перейти поза цю границю, бо там він знайде перед собою порожній простір, в якому він хоч і може мислити форми для речей, але не самі речі. Однак *граничне обмеження* поля досвіду тим, що розумові зрештою невідоме, все-таки становить певне пізнання, яке ще зостається розумові при цій точці зору, завдяки якому він не замкнений всередині чуттєвого світу, але й мрійливо не перебуває поза ним, а так, як годиться певному знанню границі, обмежується суто відношенням того, що лежить поза границею, до того, що міститься всередині неї.

Природна теологія<sup>111</sup> є таким поняттям на границі людського розуму, де він відчуває себе змушеним звернути погляд до ідеї найвищої істоти (а в практичному відношенні також до ідеї інтелігібельного світу) не для того, щоб визначити щось з огляду на цей суто інтелігібельний предмет, отже поза рамками чуттєвого світу, а лише для того, щоб скерувати свій власний вжиток у рамках чуттєвого світу згідно з принципами найбільш можливої (як теоретичної, так і практичної) єдності, і задля цього послуговується відношенням чуттєвого світу до якогось самостійного розуму як причини всіх цих зв'язків, однак тим самим не для того, щоб суто *вигислити* собі якусь істоту, а для того, щоб — оскільки поза чуттєвим світом необхідно мусить бути щось, що мислить тільки чистий розсуд — *визначити* її лише в такий спосіб, хоча, звісно, суто за аналогією.

У такий спосіб залишається в силі наше вищенаведене положення, яке є результатом всієї критики: «що розум завдяки усім своїм принципам а priori ніколи не навчає нас про щось більше, як виключно про предмети можливого досвіду, і навіть щодо них тільки-но про те, що може бути пізнане в досвіді»; але це обмеження не перешкоджає тому, щоб розум доводив нас до об'єктивної *границі* досвіду, тобто до *відношення* до чогось, що саме не предмет досвіду, а проте мусить бути найвищою підставою всякого досвіду, причому розум на-

вчає нас про це щось не саме по собі, а лише у його відношенні до власного повного і спрямованого на найвищі мети вжитку розуму в полі можливого досвіду. Однак це і становить всю користь, яку тільки і можна при цьому бажати у розумний спосіб і яка може бути приводом для задоволення.

### § 60

Так от, ми докладно виклали метафізику щодо її суб'єктивної можливості, як метафізика дана дійсно *в природному нахилі* людського розуму, а саме в тому, що становить суттєву мету її опрацювання. А позаяк тим часом ми знайшли, що цей *суто природний* вжиток такого нахилу нашого розуму, якщо його не приборкує і не ставить у межі дисципліна, що можлива тільки завдяки науковій критиці, заплутує розум у перевищувальні [рамки досвіду] *діалектичні* висновки, почасти суто позірні, почасти навіть суперечливі між собою, і, крім того, ця розумувальна метафізика для сприяння пізнанню природи непотрібна, навіть зовсім шкідлива, то все ще залишається гідне дослідження завдання вишукувати ті *мети природи*, на які може бути спрямований цей нахил до трансцендентних понять в нашому розумі, бо все, що лежить в природі, все ж таки мусить бути початково *плапшоване* з якимось корисним задумом.

Таке дослідження насправді ненадійне; я також визнаю, що те, про що я спроможний сказати, є лише здогад, як і все те, що стосується перших мет природи, хоча мені це й може бути дозволено єдино в цьому випадку, бо питання торкається не об'єктивної значущості метафізичних суджень, а природного нахилу до них, і, отже, належить не до системи метафізики, а до антропології.

Якщо я розглядаю<sup>112</sup> всі трансцендентальні ідеї, сукупність яких становить властиве завдання природного чистого розуму, яке змушує розум полишити міркування про саму тільки природу й вийти поза всякий можливий досвід, і в цьому прагненні створити ту річ (хай це буде знанням чи розумуванням), що називається метафізикою, то я, здається, помічаю, що цей природний нахил спрямований на те, щоб настільки звільнити наше розуміння [Begriff] від пут досвіду і меж міркування про саму тільки природу, аби воно принаймні бачило перед собою якесь відкрите поле, що містить лише предмети для чистого розсуду, яких не може досягти жодна чуттєвість; шоправда, це не в тому замірі, щоб ми займалися цими предметами спекулятивно (бо ми не знайдемо жодного ґрунту під ногами), а щоб практичні принципи, які, не знаходячи перед собою такого простору для свого необхідного очікування і сподівання, не могли б розширюватися до тієї загальності, якої неодмінно потребує розум в моральному замірі<sup>113</sup>.

І ось я знаходжу, що *психологічна* ідея, хай би як мало я можу завдяки їй досягнути чисту й піднесену над усіма поняттями досвіду природу людської душі, принаймні досить виразно показує недостатність понять досвіду і тим самим відводить мене від матеріалізму як такого психологічного поняття, що не придатне для пояснення природи, а, крім того, звужує розум у практичному замірі. Так само *космологічні* ідеї, в силу явної недостатності всього можливого пізнання природи для задоволення розуму в його правомірних запитаннях, слугують для того, щоб утримати нас від натуралізму, який хоче видавати природу за щось самодостатнє. Насамкінець, позаяк уся природна необхідність у чуттєвому світі повсякчас обумовлена, завжди припускаючи залежність одних речей від інших, а безумовну необхідність слід шукати тільки в єдності якоїсь відмінної від чуттєвого світу причини, але її причиновість знову-таки, якби вона була самою тільки природою, ніколи не могла б зробити зрозумілим існування випадкового як свого наслідку, то розум за посередництвом *теологічної* ідеї звільняється від фаталізму як сліпої природної необхідності у взаємозв'язку самої природи без першого принципу, так і від фаталізму в причиновості самого цього принципу, і веде до поняття причини через свободу, тобто до поняття найвищого розуму [Intelligenz]. Таким чином, трансцендентальні ідеї слугують хоч і не для того, щоб нас позитивно навчати, проте для того, щоб усувати зухвалі й звужуючі сферу розуму твердження *матеріалізму, натуралізму і фаталізму*, та через це надавати моральним ідеям простір поза сферою спекуляції; а це, здається мені, якоюсь мірою пояснювало б той природний нахил.

Практична користь, яку може мати суто спекулятивна наука, лежить поза границями цієї науки, отже, може бути розглянута тільки як схолія<sup>114</sup> і, як усі схолії, не належить до самої науки як її частина. Втім все ж таки це відношення має місце принаймні всередині границь філософії, головні тієї, яка черпає з чистих джерел розуму, де спекулятивний вжиток розуму в метафізиці мусить мати необхідну єдність із практичним вжитком у моралі. Тому неминуча діалектика чистого розуму, розглянута в метафізиці як природний нахил, заслуговує на пояснення не тільки як позірності, яку треба розвіяти, але також, якщо можна, як певного *природного улаштування* згідно зі своєю метою, хоча цієї справи як надобов'язкової не маємо права вимагати від властивої метафізики.

За другу схолію, але спорідненішу зі змістом метафізики, слід вважати розв'язання питань, які порушені в «Критиці» на сторінках 642–668<sup>115</sup>. Адже там викладені певні принципи розуму, що а priori визначають порядок природи або, радше, розсуд, який має шукати закони цього порядку завдяки досвідові. Ці принципи здаються конститутивними і законодавчими з огляду на досвід, хоча вони і виникають із

самого тільки розуму, який, на відміну від розсуду, не треба розглядати як принцип можливого досвіду. Чи базується це узгодження на тому, що як природа притаманна явищам чи їхньому джерелу, чуттєвості, не сама по собі, а лише у відношенні чуттєвості до розсуду, так само і цьому розсудові цілковита єдність його вжитку задля сукупного можливого досвіду (в одній системі) може бути притаманною лише разом із відношенням до розуму, оскільки і досвід опосередковано підпорядкований законодавству розуму — нехай це питання далі розважують ті, котрі хочуть вивідати природу розуму також поза його вжитком у метафізиці, навіть у загальних принципах, аби зробити систематичною природну історію взагалі; адже в самому творі це завдання я хоч і зобразив як важливе, але не намагався його розв'язати\*.

І так я закінчую аналітичне розв'язання висунутого мною головного питання: як взагалі можлива метафізика? — сходячи від того, де її вжиток дійсно даний, принаймні в наслідках, до підстав її можливості.

\* Мій постійний намір через усю «Критику» полягав у тому, щоб не пропустити нічого такого, що могло б довести до повного дослідження природи чистого розуму, хоч би як глибоко воно було приховане. Згодом залежить від кожного, як далеко він хоче провадити своє дослідження, коли йому тільки було вказано, які ще дослідження треба здійснити; адже цього можна слушно очікувати від того, хто взяв на себе справу перемеряти цілком усе це поле, щоб потім передати його іншим для майбутнього обробітку і довільного розподілу. Сюди належать також обидві ці схоії, які через свою сухість навряд чи можуть привабити аматорів, а тому були подані лише для знавців.

## РОЗВ'ЯЗАННЯ ЗАГАЛЬНОГО ПИТАННЯ ПРОЛЕГОМЕНІВ

### Як можлива метафізика як наука?

Метафізика, як природний нахил розуму, дійсна, але сама для себе вона також (як це довело аналітичне розв'язання третього головного питання) діалектична і облудна. Отже, хотіти брати з неї засади і в їхньому вжитку йти за хоч і природною, а проте хибною позірністю — це ніколи не може створити науку, а лише марне діалектичне мистецтво, в якому одна школа може випереджати іншу, однак жодна не може коли-небудь здобути правомірного і тривалого схвалення.

А щоб метафізика як наука могла претендувати не тільки на оманливе умовляння, а й на розуміння і переконання, то критика самого розуму мусить викласти цілком весь склад понять а рїогї, поїлї їх згїдно з рїзними джерелами: чуттєвостї, розсуду і розуму, далї їх повну таблицю і розчленовування всїх цих понять з усїм тим, що може бути звїдси виведено, а потїм головню можливїсть синтетичного пїзнання а рїогї за посередництвом дедукцїї цих понять, засади їх вжитку, на-самкїнець також границї цього вжитку — і все це в повнїй системї. Таким чином, критика, і тїльки вона одна, мїстить у собї цїлий, добре невревїрений і випробуваний план, навїть усї засоби виконання, згїдно з якими може бути створена метафізика як наука; їншими шляхами і засобами вона неможлива. Отже, тут запитується не так про те, як можлива ця справа, як про те, в який спосїб її почати здїйснювати її спрямувати добрі голови від дотеперїшнього спотвореного і безплїдного опрацювання до опрацювання необлудного, та як таке об'єднання [зусиль] можна найїлїше скерувати на спїльну мету.

Одне певно: хто раз засмакував критики, той назавжди матиме вїдразу до будь-яких догматичних базїкань, якими він ранїше задовольнявся через необхіднїсть, бо його розум потребував чогось, але для свого заняття не мїг знайти нічого лїпшого. Критика вїдноситься до звичайної шкїльної метафізики саме так, як *хімія* до *алїмїї*, або як *астрономїя* до вїдчувної *астрологїї*. Я ручаюся за те, що хто продумав і збагнув засади критики хоча б лише в цих пролегоменах, той ніколи знову не повернеться до тїєї старої й софїстичної псевдонауки; він радше з певною втїхою поглядатиме на метафізику, яка вїдтепер насправдї є в його владї, бїльше вже не потребує жодних пїдготовчих вїдкриттїв і вперше може надати розумовї тривалого задоволення. Адже певною перевагою, на яку з-помїж усїх можливих наук може розраховувати з певнїстю єдино ме-

тафізика, є саме те, що вона може бути доведена до завершення і постійного стану, позаяк далі вона не може змінюватися, навіть не здагна до жодного примноження завдяки новим відкриттям; а це тому так, бо розум тут має джерела свого пізнання не в предметах та їх спогляданні (завдяки яким він не може навчитися чомусь більшому), а в самому собі, і якщо він виклав основні закони своєї спроможності повністю і у визначений спосіб всупереч усім кривотлумаченням, то не зостається нічого, що чистий розум міг би пізнавати а рїогї, навіть про що він міг би підставно запитувати. Надїйна перспектива на так визначене і завершене знання має в собі якусь особливу привабливість, хоч би навіть залишити остеронь всю користь (про яку я згодом їще вестиму мову).

Усяке хибне мистецтво, всяка марна мудрїсть триває свїй час; адже зрештою вона руйнує саму себе, і найвищий ступїнь її культури водночас є миттю її занепаду. Те, що стосовно метафізики цей час тепер настав, доводить стан, в який вона впала в усіх освїчених народїв при всьому тому запалї, з яким зрештою опрацьовуються всі їнші науки. Старий устрїїт унїверситетських студїй ще зберїгає її тїнь, одна-єдина Академія наук<sup>116</sup> завдяки призначеним пагородам спонукає ще подеколи до здїйснення в нїй то однієї, то їншої спроби; проте до ґрунтовних наук її бїльше не зараховують, і якби якогось талановитого мужа хтось захотїв назвати великим метафізиком, то можна собі уявити, як сприйняв би він цю доброзичливу, однак навряд чи заздїрїсну похвалу.

Але хоча час занепаду всїєї догматичної метафізики безсумнївно настав, все-таки бракує ще багато-чого, аби можна було сказати, що на томїсть вже з'явився час її відродження за посередництвом ґрунтовної та завершенї критики розуму<sup>117</sup>. Всї переходи від однієї схильності до її протилежної проходять через стан байдужостї, а ця мить для автора найнебезпечнїша, проте, як менї здається, для науки найслухнїша. Адже коли через цїлковитий розрив колишнїх зв'язків згасає дух партїйності, тоді розумнї голови [Gemüтер] перебувають у найлїпшому настрої, щоб тепер поступово вислухати пропозиції для об'єднання за новим планом.

Коли я кажу, що сподїваюся від цих «Пролегоменїв», що вони, мабуть, поживавловатимуть дослідження на полї критики і подаватимуть загальному духовї філософїї, якому в спекулятивнїй частинї, здається, бракує на поживу, новий і багатообїцяльний предмет заняття, то я вже наперед можу собі уявити, що кожен, кого знеохотили і знулили тернистї шляхи, якими я водив його в «Критиці», запитає мене: на чому ж я засновую це сподївання? Я відповідаю: *на невідхильному законї необхідності*.

Що дух людський колись цїлком відмовиться від метафізичних досліджень — цього так само годї сподїватися, як і того, що ми колись радше цїлковито припинимо дихання, щоб постійно не вдихати нечис-



те повітря. Отже, в світі повсякчас буде метафізика, і надто те, в кожній, головню в мислячій людині — метафізика, яку за браком публічного мірила кожен краятиме собі на свій штиб. А те, що дотепер називалося метафізикою, не може задовольнити жодної допитливої голови, проте цілковито зректися метафізики все-таки також неможливо, тому зрештою мусить бути *спробувана* критика самого чистого розуму, або, якщо така критика вже є, вона мусить бути *досліджена* і піддана загальному випробовуванню, бо більше немає жодного засобу зарадити цій нагальній потребі, яка є чимось більшим, аніж простою допитливістю.

Відколи я знаю критику, наприкінці прочитання якогось твору метафізичного змісту, який визначенням своїх понять, розмаїттям, порядком і легким викладом так мене займав, як і освічував, я не можу утриматися від питання: *чи просунув цей автор метафізику хоч би на один крок далі?* Я прошу вибачення у вчених мужів, твори котрих в іншому плані були мені корисні й завжди сприяли культурі душевних сил, бо визнаю, що ані в їхніх, ані в моїх незначних спробах<sup>118</sup> (на користь яких все ж промовляє себелюбство) я не зміг знайти, щоб завдяки їм наука ця хоч би трохи була просунута далі, а це, правда, з цілком природної підстави, позаяк ця наука ще не існувала і не могла бути зібрана навіть по частинам, а її зародок мусить бути наперед повністю сформований у критиці. Щоб запобігти всіляким кривотлумаченням, треба пригадати з попереднього, що аналітичне трактування наших понять хоч і справді доволі корисне розсудові, але тим самим наука (метафізики) анітрохи не просувається далі, бо ті розчленовування понять суть лише матеріали, з яких шойно повинна бути споруджена наука. Хай би як чудово розчленовують і визначають поняття субстанції та акциденції, це є досить гарною підготовкою до якогось майбутнього вжитку. Але якщо я зовсім не можу довести, що в усьому, що існує, субстанція є постійна, а змінюються лише акциденції, то завдяки всьому тому розчленовуванню наука анітрохи не просунулася далі. Щоправда, метафізика дотепер не змогла довести як а рїогі значущі ані цього положення, ані закону достатньої підстави, ще менше якогось складного положення, наприклад належного до психології або космології, і взагалі жодного синтетичного положення; таким чином, завдяки всьому тому аналізу нічого не досягнуто, нічого не створено і нічому не посприятю, і наука після численної метушні й галасу все ще перебуває там, де вона була за часів Арістотеля, хоча приготування до неї, якби тільки знайшли дороговказ для синтетичних пізнань, здійснювалися, безперечно, набагато ліпше, ніж коли-небудь раніше.

Коли хтось вважає себе цим ображеним, то він легко може відкинути це обвинувачення, якщо наведе лише одне-сдине синтетичне положення, належне до метафізики, яке він візьметься довести а рїогі

в догматичний спосіб; бо тільки тоді, коли він це виконає, я признаю за ним, що він дійсно просунув науку далі, навіть якби це положення було зрештою досить потверджене завдяки звичайному досвідові. Жодна вимога не може бути поміркованішою і слухнішою, а у випадку (доконечно достовірному) невиконання — жоден вирок справедливішим, ніж такий, що метафізика як наука дотепер іще зовсім не існувала.

Якщо мій виклик приймається, я мушу застерегти лише від двох речей: по-перше, від гри *правдоподібності* і здогаду, яка так само погано личить метафізиці, як і геометрії; по-друге, від рішення за посередництвом чарівної палички так званого *здорового людського глузду*, яка зачаровує не кожного, а того, хто керується особистими властивостями.

Адже що стосується *першого*, то, мабуть, не можна знайти нічого недоречнішого, ніж воліти засновувати свої судження в метафізиці, філософії з чистого розуму, на правдоподібності й здогаді. Все, що повинно бути пізнане а *ргіогі*, тим самим видається якраз за аподиктично достовірне і, отже, саме так і мусить бути доведене. Точно так можна було б воліти засновувати на здогадах геометрію або арифметику; бо що стосується *calculus probabilitatis* останньої, то він містить не правдоподібні, а цілком достовірні судження про ступінь можливості деяких випадків за даними однорідними умовами, які в сумі всіх можливих випадків цілком безпомилково мусять справджуватися відповідно до правила, хоча це правило і не досить визначене щодо кожного одиничного випадку. Лише в емпіричному природознавстві можна допускати здогади (за посередництвом індукції й аналогії), але так, щоб принаймні можливість того, що я приймаю, мусила бути повністю достовірною.

Іще гірше, можливо, справа стоїть із *покликанням на здоровий людський глузд*, якщо мова йде<sup>119</sup> про поняття і засади не оскільки вони мають бути значущі відносно досвіду, а оскільки їх хочуть видавати за значущі також поза умовами досвіду. Бо що є *здоровий глузд*? Це є *спільний розсуд*, оскільки він судить правильно. А що ж є *спільний розсуд*? Він є спроможністю пізнання і вжитку правил *in concreto*, на відміну від *спекулятивного розсуду*, який є спроможністю пізнання правил *in abstracto*. Таким чином, *спільний розсуд* навряд чи зрозуміє правило, що все, що відбувається, визначене за посередництвом своєї причини, однак ніколи не зможе досягнути в його загальності. Тому він вимагає прикладу з досвіду, і якщо він чує, що це означає не що інше, як те, що він повсякчас мислив, коли у нього розбили шибку або зникло хатнє майно, то він зрозуміє цю засаду і навіть признає її. Так от, *спільний розсуд* має свій вжиток лиш остільки, оскільки він може бачити свої правила (хоча вони йому притаманні дійсно а *ргіогі*) потвердженими в досвіді; отже, досягати їх а *ргіогі* та незалежно від досвіду належить *спекулятивному розсудові*, і це лежить цілком поза виднокругом *спільного розсуду*. Але ж метафізика має справу виключно з останнім

способом пізнання, і, напевно, поганою ознакою здорового глузду є покликання на того ручителя, котрий тут немає жодного права голосу і на котрого зазвичай дивляться лише спогорда, за винятком того випадку, коли відчують себе в скруті й у своїй спекуляції не можуть собі знайти ані поради, ані допомоги.

Це звичайний викрутас, яким звикли послуговуватися ці хибні друзі спільного людського розсуду (котрі його принагідно вихваляють, однак зазвичай зневажають), коли кажуть: зрештою все-таки мусять бути деякі положення, які безпосередньо достовірні та для яких не тільки не треба давати жодного доказу, а й взагалі жодного звіту, бо інакше ніколи не дійдемо до кінця з підставами наших суджень; але для доказу цієї правоможності вони ніколи не можуть навести (за винятком закону суперечності, який, проте, достатньо не може довести істини синтетичних суджень) чогось іншого безсумнівного, що вони безпосередньо можуть приписувати спільному людському розсудові, крім математичних положень: наприклад, що два по два дорівнює чотирьом, що між двома точками є тільки одна пряма лінія та ін. Однак ці судження так відрізняються від суджень метафізики, як небо від землі. Адже завдяки самому своєму мисленню я можу робити (конструювати) в математиці все те, що я уявляю собі завдяки поняттю як можливе; до однієї двійки я поступово додаю іншу двійку і сам утворюю число чотири, або подумки провожу від однієї точки до іншої усіяку лінію і можу провести лише одну-єдину лінію, яка в усіх своїх частинах (рівних, як і нерівних) подібна собі. Але завдяки всій своїй силі мислення я не можу з поняття однієї речі випровадити поняття якоїсь іншої, існування якої необхідно пов'язане з першою, а мушу звернутися по допомогу до досвіду; і хоча мій розсуд подає мені а ргіогі (проте завжди лише відносно можливого досвіду) поняття такого зв'язку (причиновість), то я все ж не можу його зобразити а ргіогі в спогляданні як поняття математики й, отже, показати а ргіогі його можливість, а це поняття [причиновості] разом із за-садами його застосування, якщо воно має бути значуще а ргіогі — як це і вимагається в метафізиці — завжди потребує виправдання й дедукції його можливості, бо інакше не знаєш, як далеко воно значуще і чи може воно бути вжите лише в досвіді, або також поза ним. Отже, в метафізиці, як спекулятивній науці чистого розуму, ніколи не можна покликатися на спільний людський розсуд, але це можливо тоді, коли ми змушені її полишити і зректися (в певних справах) всякого чистого спекулятивного пізнання, яке завжди мусить бути знанням, отож зректися також самої метафізики та її повчання, і тоді виявляється, що нам єдиною можливою є розумова віра, яка й достатня для наших потреб (мабуть, навіть більш цілюща, ніж саме знання). Адже в такому разі цілком змінюється обрис речі. Метафізика мусить бути наукою не тільки в цілому, а й в усіх своїх частинах, бо інакше вона є нічим; адже як спеку-

ляція чистого розуму вона ніде інде не має опертя, крім як у загальних пізнаннях. А поза нею правдоподібність і здоровий людський глузд вельми добре можуть мати свій корисний і правомірний вжиток, однак відповідно до цілком власних засад, вага яких завжди залежить від відношення до практичного.

Це те, що я вважаю правомірним вимагати для можливості якоїсь метафізики як науки.

## ДОДАТОК

### про те, що може статися, щоб зробити дійсною метафізику як науку

Позаяк усі шляхи, якими дотепер просувалися, не досягли цієї мети, а без передуючої критики чистого розуму така мета ніколи й не буде досягнута, то здається слушною вимога піддати точному і ретельному випробуванню ту спробу, яка оце тепер лежить перед нами, якщо тільки не вважають за ще бажаніше ралше цілковито відмовитися від усіх претензій на метафізику; у такому випадку проти цього нічого не можна заперечити, якщо тільки залишаються вірними своєму намірові. Коли приймати перебіг речей так, як він дійсно відбувається, а не так, як він повинен би відбуватися, то дістанемо судження двох видів: одне *судження, яке передус дослідженням*, а таким у нашому випадку є те судження, яке читач на підставі своєї метафізики виказує про критику чистого розуму (яка щойно має дослідити можливість метафізики), а потім друге *судження, яке йде за дослідженням*, коли читач деякий час спроможний відсторонитися від висновків із критичних досліджень, які доволі сильно суперечать прийнятій ним метафізиці, і щойно випробовує підстави, з яких ті висновки можуть бути виведені. Якби те, що викладає звичайна метафізика<sup>120</sup>, було безсумнівно певним (як, скажімо, геометрія), то перший спосіб судження мав би значущість; адже якщо висновки певних засад суперечать безсумнівним істинам, то ті засади хибні і без всякого подальшого дослідження мають бути відхилені. Однак якщо справа стоїть не так, якщо метафізика не володіє запасом безперечно достовірних (синтетичних) положень, а радше навіть так, що множина її

положень, які так само позірні, як і найліпші з-поміж них, все-таки спірні між собою в самих своїх висновках, і взагалі в ній не можна знайти жодного надійного критерію істини властиво метафізичних (синтетичних) положень, то перший спосіб судження не може мати місця, а дослідження засад критики мусить передувати всякому судженню про її цінність або брак цінності.

*Зразок одного судження про критику,  
що передус дослідженню<sup>121</sup>*

Судження такого роду можна знайти в «Göttingischen gelehrten Anzeigen», у третій частині додатку, від 19 січня 1782 р., с. 40 і наст.

Якщо автор, котрий добре обізнаний із предметом свого твору, намагався вкласти в його опрацювання цілковито власні розмисли, потрапляє в руки рецензента, який зі свого боку досить далекоглядний, аби вислідити моменти, на яких власне тримається цінність або брак цінності твору, і який не прив'язується до слів, а з'ясовує справу і<sup>122</sup> сучто розглядає й випробовує принципи, з яких виходив автор, то хоча строгість судження авторові може і не подобатися, але публіка до цього байдужа, бо вона при цьому виграє; та й сам автор може бути задоволений, що здобув нагоду виправити або пояснити свої розвідки, які були заздалегідь випробувані знавцем, і в такий спосіб, якщо він вважає, що по суті правий, завчасно усунути камінь спотикання, який у подальшому міг би зашкодити його творові.

Я зі своїм рецензентом перебуваю в цілком іншому становищі. Він, здається, зовсім не зрозумів, на чому власне лежала вага у дослідженні, яким я (вдало чи невдало) займався; чи є виною того нетерплячисті продумати розлогий твір, чи поганий настрій з приводу загрозованої реформи науки, в якій, на його думку, вже давно все упорядковано, чи — що я неохоче припускаю — дійсно обмежене розуміння, яке ніколи не дозволяло йому вийти думками поза свою шкільну метафізику: коротко кажучи, він стрімголов пробігає довгий ряд положень, при яких, якщо не знати їхніх засновків, геть нічого не можна мислити, деінде виказує свій осуд, підставу якого читач так само мало вбачає, як і мало розуміє положення, проти яких мав бути спрямований той осуд, і, таким чином, він не може ані запропонувати корисні відомості для публіки, ані бодай трохи зашкодити мені в судженні знавців; тому я цілковито проминув би цю оцінку, якби вона не дала мені приводу для деяких пояснень, що в деяких випадках могли б уберегти читача цих пролегоменів від криволумачень.

А втім, щоб прийняти таку точку зору, з якої найлегше можна було б пояснити весь твір у невідгідний для автора спосіб, не обтяжуючи

себе якимсь особливим дослідженням, рецензент розпочинає і закінчує тим, що каже: «Цей твір є системою трансцендентного<sup>123</sup> (або, як він це перекладає, вищого\*) ідеалізму».

При погляді на ці рядки я відразу збагнув, що́ то буде за рецензія, приблизно так, якби хтось, хто ніколи нічого не чув про геометрію і не бачив її, знайшов [«Елементи»] Евкліда і, після того як при гортанні натрапив на багато фігур, зробив би спробу винести про неї своє судження, кажучи десь так: «Книга ця є систематичною вказівкою для креслення; автор послуговується особливою мовою, щоб надати темні й незрозумілі приписи, які зрештою можуть допровадити тільки-но до того, що кожен може і сам створити завдяки доброму природному окоміру тощю».

Утім все ж пригляньмося ближче, що́ це за ідеалізм, який проходить через увесь мій твір, хоча ще зовсім не є душею системи.

Положення всіх справжніх ідеалістів, від елеатської школи аж до єпископа Берклі<sup>125</sup>, міститься в одній формулі: «Всяке пізнання завдяки чуттям і досвіду є не що інше, як тільки позірність, а істина міститься лише в ідеях чистого розсуду і розуму».

Натомість засада, яка наскрізь керує й визначає мій ідеалізм, є такою: «Всяке пізнання речей із самого тільки чистого розсуду або чистого розуму є не що інше, як тільки позірність, а істина міститься лише в досвіді».

Але це якраз протилежність того властивого ідеалізму; як же трапилось, що я послуговуюся цим виразом для цілком протилежної цілі, а рецензент бачить його скрізь?

Розв'язання цієї труднощі базується на чомусь такому, що дуже легко можна було б вбачити з контексту твору, якби тільки було бажання. Простір і час разом з усім, що вони містять у собі, суть не речі або їхні властивості самі по собі, а належать суто до їхніх явищ; аж до цього [пункту] я одного словідання з тими ідеалістами. Однак вони, а з-поміж них головню Берклі, вважали простір за суто емпіричне уявлення, яке, так само як і явища в ньому, стає відоме нам разом з усіма його визначеннями лише за посередництвом

\* Аж ніяк не вищого. Високі всі і подібні до них величні в метафізиці мужі, довкола яких, одних і других, зазвичай буває багато вітру, є не для мене. Моє місце — плітна глибина [Bathos] досвіду<sup>124</sup>, а слово «трансцендентальне», значення якого, вказане мною так багато разів, рецензент навіть не осягнув (так побіжно він на все ливився), означає не те, що виходить поза всякий досвід, а те, що йому (a priori) хоч і передує, а проте призначене тільки для того, щоб уможливлувати виключно досвідне пізнання. Якщо ці поняття переступають досвід, тоді їх вжиток називається трансцендентним, що його відрізняють від іманентного, себто обмеженого досвідом вжитку. У творі я достатньо заповівав усім кривотлумаченням такого роду; однак рецензент знаходить свою перевагу в кривотлумаченнях.



досвіду або сприйняття; я натомість спершу показую, що простір (і так само час, на який Берклі не звернув уваги) разом з усіма його визначеннями може бути пізнаний нами а рїогі, бо він, як і час, притаманий нам перед усяким сприйняттям або досвідом як чиста форма нашої чуттєвості і уможливорює всяке споглядання чуттєвості, а отже і всяких явищ. Із цього випливає, що, позаяк істина базується на загальних і необхідних законах як своїх критеріях, досвід у *Берклі* не може мати жодних критеріїв істини, бо за засаду для явищ досвіду (ним) не було покладено нічого а рїогі, з чого випливало, що досвід є не що інше, як сама тільки позірність; натомість у нас простір і час (у зв'язку з чистими поняттями розсуду) приписують а рїогі всякому можливому досвідові його закон, який водночас надає надійного критерію для відрізнєння в ньому істини від позірності\*.

Мій так званий (властиво критичний) ідеалізм є, отже, цілком своєрідний, а саме такий, що повалює звичайний ідеалізм, і завдяки йому всяке пізнання а рїогі, навіть пізнання геометрії, спершу отримує об'єктивну реальність, яка без цієї моєї доведеної ідеальності простору і часу зовсім не могла бути стверджена навіть найзавзятішими реалістами. За такого стану справ я бажав би, задля уникнення всякого непорозуміння, назвати це своє поняття інакше; однак цілком його змінити не вдасться. Так от, нехай мені буде дозволено називати його в майбутньому, як вище вже зазначалося, формальним, або ще ліпше, критичним ідеалізмом, аби відрізнити його від догматичного ідеалізму *Берклі* та скептичного *Картезія*.

Далі в оцінці цієї книги я не знаходжу нічого вартого уваги. Автор рецензії судить цілковито en gros — манера, яка вибрана розважно, бо при цьому не видаєш свого власного знання чи незнання; одне-єдине докладне судження en détail, якби воно, як і годиться, стосувалося головного питання, викривало б, можливо, мою помилку, а можливо, також міру розуміння рецензентом цього виду досліджень. Також непогано був вигаданий такий викрутас, щоб заздальгїдї відібрати бажання до читання самої книги у читачів, котрі звикли складати собі поняття про книги лише з газетних повідомлень: одним подихом виказати одну за другою множину положень, які відірвано від взаємозв'язку зі своїми доводами й поясненнями

\* Властивий ідеалізм повсякчас має якийсь мрійливий намір і навіть не може мати іншого; зате мій призначений виключно для того, щоб досягнути можливість нашого пізнання а рїогі про предмети досвіду, що становить проблему, яка дотепер не тільки не розв'язана, а й навіть не була поставлена. Тим самим відпадає весь мрійливий ідеалізм, який завжди (як видно вже навіть у Платона) виснощував із наших пізнань а рїогі (навіть пізнань геометрії) не до чуттєвого, а до якогось іншого (а саме інтелектуального) споглядання, бо нікому не спало на думку, що чуття також могли споглядати а рїогі.

(головно такі протилежні з огляду на будь-яку шкільну метафізику положення, як наші) необхідно мусять вилаватися безглуздими, і надужити терплячістю читача аж до відразу, а потім, ознайомивши мене зі сповненим глибокого сенсу положенням, що стала позірність — істина, завершити із суворим, проте батьківським напученням: навіщо ж суперечка проти загальноприйнятої мови, навіщо ж і звідкіля ідеалістичне розрізнення<sup>126</sup>? Судження, яке всю своєрідність моєї книги зводить насамкінець до самої тільки мовної новації, хоча перед тим вона була метафізичною ересю, ясно доводить, що мій претензійний суддя у ній анітрохи не зрозумів, і, крім того, не зрозумів уповні самого себе \*.

Тимчасом рецензент говорить як муж, свідомий важливіших і переважних осягнень, які він, проте, ще приховує: адже з огляду на метафізику мені знедавна не стало відомо нічого такого, що могло б уповноважувати до такого тону. Але він чинить дуже несправедливо, що не виявляє світові своїх відкриттів; бо, поза сумнівом, ще багатьом людям йдеться так, як мені, а саме що при всьому прекрасному, що здавна було написано в цій сфері, вони все ж не змогли знайти, що наука цим хоч би на п'яль була просунута далі. Зрештою, загострювати дефініції, надавати кульгавим доказам нових костурів, пришивати лахміттю метафізики нові латки або змінювати крій — такого можна знайти доволі, однак світ цього не вимагає. Метафізичними твердженнями світ переповнений; люди воліють досліджувати<sup>128</sup> можливість цієї науки, джерела, з яких може бути виведена у ній достовірність, та мати надійні критерії<sup>129</sup>, щоб відрізнити діалектичну позірність чистого розуму від істини. Для цього рецензент, напевне, має ключ, інакше він ніколи не став би говорити таким зверхнім тоном.

Однак у мене з'являється підозра, що така потреба науки йому, мабуть, ніколи не могла спасти на думку, бо інакше він спрямував би свою оцінку на цей пункт, і навіть невдала спроба в такій важливій справі здобула б у нього повагу. Якщо це так, то ми знову добрі друзі. Він може так глибоко вдумуватися в свою метафізику, як тільки воліє, у цьому йому ніхто не повинен перешкоджати; лише про те, що лежить поза метафізикою, про її джерело, що знаходиться в розумі, він не мо-

\* Рецензент здебільшого бореться зі своєю власною тінню. Коли істину досвіду я протиставляю снові, то він зовсім не думає про те, що тут мова йде лише про відомий *somno objective sumto* філософії Вольфа<sup>127</sup>, який сон є суто формальний, причому зовсім не вважається на різницю спання і неспання, та й не може бути розглянутий в трансцендентальній філософії. Зрештою він називає мою дедукцію категорій і таблицю засід розсуду «загальновідомими засадами логіки й онтології, вираженими на ідеалістичний манір». Стосовно цього читачеві потрібно лише зазирнути в ці пролегомени, аби переконатися, що жалюгіднішого та навіть історично неправдивішого судження зовсім не можна було висловити.

же судити. А що моя підозра не безпідставна, я доводжу через те, що він ані словом не згадав про можливість синтетичних пізнань а рїогї, яка була властивим завданням, на розв'язанні якого цілковито базується доля метафізики і до якого повністю зводилася моя «Критика» (як і тут мої «Пролегомени»). Ідеалїзм, на який він наштовхнувся та на якому він і зависнув, був прийнятий у вчення лише як єдиний засїб розв'язання того завдання (хоча своє потвердження він здобуває ще й з інших підстав), і тут рецензент мусив би показати, що або те завдання не має тїєї важливостї, якої я йому надаю [в «Критицї»] (як і тепер у «Пролегоменах»), або що воно зовсїм не може бути розв'язане завдяки моему поняттю про явища, або ж воно може бути лїпше розв'язане в інший спосїб; але про це в рецензїї я не знаходжу жодного слова. Отже, рецензент нічого не зрозумїв у моему творовї та, мабуть, також нічого і в дуїї та сутї самої метафізики, хїба що радше — що я лїпше приймаю — квапливїсть рецензента, розгнївана складнїстю пробитися крїзь численнї перешкоди, кинула невинїдну тїнь на твір, що лежав перед ним, і зробила невїзнаним для рецензента той твір у його головних рисах.

Дуже багато чого бракує ще в тому, щоб науковий часопис, хай би як вдало і ретельно були дїбранї його співробітники, мїг стверджувати свою загалом заслужену пошану так само на полї метафізики, як і на іншому. Іншї науки і пізнання мають все ж таки своє мїрило. Математика має його в самїї собі, історїя й теологїя у свїтських і святих книгах, природознавство і медицина в математицї й досвїдї, правознавство в книгах законів, і навїть предмети смаку у зразках старовини. Єдино для оцїнки тїєї речї, яка зветься метафізикою, треба тїльки таке мїрило знайти (я здійснив спробу визначення як цього мїрила, так і його вжитку). Що ж слїд робити, доки його не вїдшукано, якщо все-таки потрїбно судити про твори цього рїзновиду? Коли вони догматичнї, то до них можна поставитися як замалеться; довго тут нїхто не верховодитиме над іншим, і завжди знайдеться хтось, хто йому вїддячить тим самим. Але коли вони критичнї, і то вїдносно не інших творів, а самого розуму, так що мїрила оцїнки вже не можна приймати, а треба шойно шукати, тодї заперечення й осуд хоч і не забороняються, проте в основї мусить бути при цьому бажання порозумїння, бо потреба спїльна для всїх, а недолїк потрїбного розумїння не допускає жодного судейсько-вирїшального авторитету.

Однак щоб водночас пов'язати цей мїй захист із інтересом фїлософувального загалу, я пропоную спробу, яка вирїшальна щодо способу, в який всї метафізичнї дослїдження мусять бути спрямованї на їхню спїльну мету. Ця спроба є не що інше, як те, що вже давно робили математики, аби в суперечцї вирїшити [питання про] перевагу своїх методів; а саме, я викликаю мого рецензента довести в свїй спосїб, але як годиться, завдяки засадам а рїогї, хоч би одне-єдине ним стверджуване

справді метафізичне положення, себто синтетичне й пізнане а рїогї із понять, у крайньому разі хоч би одне з найнесодмінніших [положень], наприклад засаду постійності субстанції або засаду необхідного визначення подій світу через їхню причину. Якщо він цього не може (а мовчання є зізнанням), то він мусить признати, що, позаяк метафізика без аподиктичної достовірності положень цього виду є цілковите ніщо, їх можливість або неможливість перш за все мусить бути вирішена в критиці чистого розуму; отже, він зобов'язаний або визнати, що мої засади критики правильні, або довести їхню незначущість. Але оскільки я вже наперед бачу, що хоча він дотепер так безтурботно покладався на достовірність своїх засад, проте, позаяк ідеться про строгу перевірку, в усьому обсязі метафізики він не віднаїде ані єдиної засади, з якою він сміливо міг би виступити, то я зголошуюся на найвигіднішу для нього умову, яку лише можна очікувати в суперечці, а саме, я хочу позбавити його *opus probandi* і взяти цей тягар на себе.

Отже, він знайде в цих «Прологоменах» і в моїй «Критиці», с. 426—461<sup>130</sup>, вісім положень, кожні два з яких завжди суперечать одне одному, але кожне з них необхідно належить до метафізики, яка мусить його або прийняти, або спростувати (хоча поміж них немає жодного, яке в свій час не було б прийнято якимось філософом). Так от, він вільний вибрати собі за уподобанням одне з цих восьми положень і прийняти його без доказу, який я йому надав; але тільки одне (бо гаєння часу для нього буде так само малокорисне, як і для мене), а потім хай нападає проти мого доказу протиположення. Якщо ж я зможу цей доказ все-таки врятувати і в такий спосіб показати, що згідно із засадами, які необхідно мусить визнавати кожна догматична метафізика, може бути точно так само ясно доведено протилежне тому, що він прийняв, то тим самим вирішено, що в метафізиці є якийсь первородний гріх, якого не можна ані пояснити, а ще менше усунути, доки не зійти до місця її народження, до самого чистого розуму; таким чином, мою критику треба або прийняти, або на її місце поставити ліпшу, отже, принаймні її треба студіювати; це єдине, чого я тепер лише вимагаю. Якщо ж я не зможу врятувати свій доказ, то на боці мого супротивника залишається непохитним одне синтетичне положення а рїогї, випроваджене з догматичних засад, тому моє обвинувачення звичайної метафізики було несправедливе, і я беруся визнати правомірним його осуд моєї критики (хоча це далеко ще не може бути висновком). Але для цього потрібно було б, здається мені, *порушити своє інкогніто*<sup>131</sup>, бо інакше я не бачу, як можна було б залобігти тому, щоб замість одного<sup>132</sup> завдання я не був пошанований або обтяжений багатьма такими завданнями з боку анонімних і все ж таки неповноважених супротивників.

*Пропозиція дослідження критики,  
за яким може йти судження*

Я зобов'язаний вченій публіці також за мовчання, яким вона впродовж тривалого часу пошанувала мою «Критику»; адже це все-таки доводить певне зволікання судження, а отже певне припущення, що в творі, який полишає всі звичайні шляхи й просувається новим, в якому не одразу можна зорієнтуватися, проте, мабуть, може міститися щось таке, завдяки чому важлива, але тепер змертвіла галузь людського пізнання може отримати нове життя і плідність: звідси і обачність, щоб не зламати і не знищити жодним поквапливим судженням іще ніжний паросток. Зразок спізнілого за таких підстав судження потрапив мені на очі саме тепер в «*Gothaischen gelehrten Zeitung*»<sup>133</sup>, ґрунтовність якого (не беручи до уваги тут мою підозрілу похвалу) кожен читач сам відзначить з ясного і непохибного викладу одного фрагменту, що належить до перших принципів мого твору.

Так от, позаяк одразу оцінити в цілому розлогу будову за одним побіжним кошторисом не має змоги, я пропоную випробувувати її по частинам, починаючи з її підвалини, користуючись при цьому теперішніми пролетоменами як загальним начерком, з яким можна було б принагідно порівняти сам твір. Якби ця вимога не мала жодної іншої підстави, крім самої уяви важливості, яку марносластво зазвичай надає всім власним творам, то вона була б нескромною та її варто було б з обуренням відхилити. Однак справи всієї спекулятивної філософії стоять в такому стані, що незабаром уповні згаснуть, хоча людський розум привернутий до них із такою схильністю, яка ніколи не згасає і яка тільки тому, що безперервно обманюється, намагається тепер, хоч і даремно, перетворитися на байдужість.

У нашу мислячу добу не можна припустити, щоб багато заслужених мужів не скористалися кожним добрим приводом для співробітництва заради спільного інтересу розуму, який стає щораз більше просвітничений, як тільки з'являється якесь сподівання досягнути тим самим мети. Математика, природознавство, закони, мистецтва, навіть мораль тощо швидко ще не вповнюють душу; в ній все ще зостається місце, намічене для самого тільки чистого й спекулятивного розуму, і його порожнеча змушує нас в дивоглядах або пустощах, або ж у мрійництві шукати позірність справи і заняття, але по суті лише розпорошення, щоб приглушити докучливий поклик розуму, який відштовхнуто до свого призначення домагається чогось такого, що задовольнило б його для нього самого, а не займало його суто задія інших цілей або для вдоволення схильностей. Тому міркування, що займається суто цим обсягом розуму, який існує для самого себе, оскільки

саме в цьому обсязі мусять сходитися і об'єднуватися в ціле всі інші пізнання і навіть мѣти, має — як я підставно припускаю — велику привабливість для кожного, хто лише спробував у такий спосіб розширити свої поняття, і я мушу навіть сказати, має величнішу привабливість, аніж кожне інше теоретичне знання, яке нелегко замішити на те.

Але тому для плану і дороговказу дослідження я пропоную ці пролегомени, а не сам твір, бо хоча останнім я ще й тепер цілком вдоволений, що стосується змісту, порядку, способу викладу і ретельності, що були докладені до кожного положення, аби його перед поданням точно зважити і перевірити (адже для цього мені потрібні були роки, щоби бути сповна задоволеним не лише цілим, а й іноді одним-єдиним положенням з огляду на його джерела), зате не зовсім вдоволений<sup>134</sup> своїм викладом у деяких розділах вчення про елементи, наприклад у розділі про дедукцію понять розсуду або в розділі про паралогізми чистого розуму, позаяк певна розлогість в них шкодить ясності; замість цих розділів можна покласти за основу перевірки те, що відносно них мовиться тут у пролегоменах.

Німці зажили слави тим, що вони можуть перевершити інші народи в тому, для чого потрібні наполегливість і тривала старанність. Якщо цей погляд узасаднений, то тут, власне, з'являється нагода довести справу до завершення, в шасливому закінченні якої навряд чи можна сумніватися і в якій беруть однакову участь всі мислячі люди, яка, проте, дотепер не вдалася, і так потвердити той прихильний погляд; і це тим вагоміше, бо наука, якої стосується ця справа, є такого особливою, що її враз можна довести до цілковитої своєї повноти і до такого *постійного стану*, в якому її анітрохи не можна просунути далі, ані помножити пізнішими відкриттями, ані навіть змінити (я не зараховую сюди її прикрашень завдяки деінде збільшеній ясності або завдяки притаманній користі в різних аспектах) — перевага, якої не має і не може мати жодна інша наука, бо жодна не стосується так цілковито ізольованої від інших спроможностей незалежної та з ними незмішаної спроможності пізнання. Цій моїй вимозі також видається мені слушним теперішній момент, бо тепер у Німеччині майже не знають, чим би ще можна зайнятися, крім так званих корисних наук, щоб це було не простою грою, а водночас справою, завдяки якій досягається постійна мета.

Вигадувати способи, якими можна було б об'єднати зусилля вчених для такої мети, я мушу полишити іншим. Тимчасом я не маю на думці вимагати від когось простого дотримання моїх положень, ані навіть не втішаю себе сподіванням на це; хай будуть при цьому, як і трапляється, напади, повторення, обмеження, або також потвердження, доповнення і розширення: якщо тільки справа досліджуватиметься ґрунтовно, то тепер вже нічого не може бракувати для створення науко-

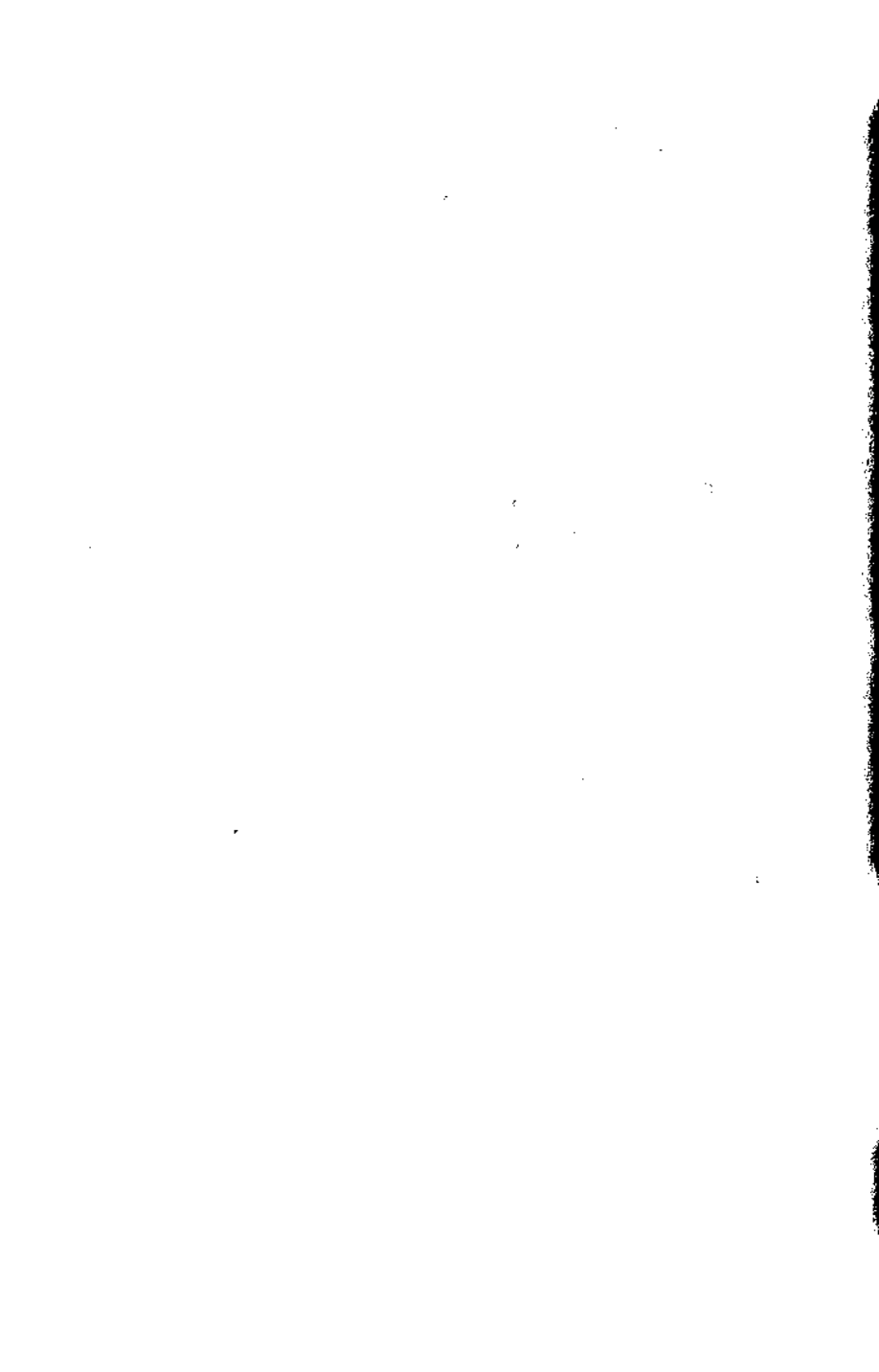


вої системи, хоч і не має, що може стати заповном для нащадків, за який вони матимуть причину бути влячними.

Тут було б занадто довго вказувати, що за метафізику можна було б очікувати слідом за критикою — якщо тільки-но правильні засади критики — і що метафізика внаслідок того, що її позбавили хибного пір'я, не має виглядати убогою і непримтною постаттю, а може виявити себе в іншому аспекті багатого і добропристойною; а інша велика користь, яку викликала б така реформа, одразу впадає в очі. Звичайна метафізика виявлялася корисною вже тим, що вишукувала елементарні поняття чистого розсуду, аби зробити їх виразними завдяки розчленуванню і визначеннями завдяки поясненням. Тим самим вона ставала культурою для розуму, хай би куди він потім захотів повернутися; однак це тільки і було все добре, що вона робила. Адже цю свою заслугу вона знову заперечувала тим, що завдяки ризикованим твердженням сприяла зарозумілості, завдяки витонченим викрутасам і прикрасам<sup>135</sup> — софістиці, а завдяки легкості, з якою відкараскувалися за допомогою дрібки шкільної мудрості від найважчих завдань — поверховості, яка тим більше спокуслива, що більше вона має вибір брати щось почасти з наукової мови, почасти з популярних поглядів, і таким чином є всім для всіх, але насправді взагалі нічим. Натомість критика надає нашому судженню мірило, за допомогою якого можна з певністю відрізнити знання від псевдознання, а завдяки тому, що критика в повній мірі застосовується в метафізиці, вона засновує спосіб мислення, який свій добродічний вплив поширює згодом на кожен інший вжиток розуму і вперше прищеплює справжній філософський дух. Але, звісно, не треба також недооцінювати тієї послуги, яку критика робить теології, незалежноючи її від судження догматичної спекуляції і тим самим цілковито забезпечуючи її від будь-яких нападів таких супротивників. Бо звичайна метафізика, хоч і обіцяла теології значну поміч, проте не могла згодом виконати цієї обіцянки, і крім того, прикликавши собі на допомогу спекулятивну догматику, зробила тільки те, що озброїла ворогів проти самої себе. Мрійництво, яке в просвітничену добу не може з'являтися, хіба що ховаючись за якоюсь шкільною метафізикою, під захистом якої воно наважується шаленіти нібито з подобою розуму, завдяки критичній філософії вигнане з цього свого останнього притулку, і крім усього цього хіба не може бути важливим для вчителя метафізики мати змогу сказати одного разу за загальною згодою, що те, що він викладає, зрештою також *наука*, і що тим самим загаломі приноситься дійсна користь.

---

РЕЦЕНЗІЇ НА «ПРОЛЕГОМЕНИ»



## ГЬОТИНГЕНСЬКА РЕЦЕНЗІЯ<sup>1</sup>

(Гарве — Федер)

Рига

Імануель Кант. Критика чистого розуму. 1781 р. 856 с. Іл-октаво. Цей твір, який завжди вправляє розсуд свого читача, хоч і не завжди навчає, проте часто напружує увагу до втоми, інколи вдалим образами приходять увазі на допомогу або винагороджує її неочікуваними загальнокорисними висновками — твір цей є системою вищого або, як її називає автор, трансцендентного [transcendentellen] ідеалізму<sup>2</sup>; такого ідеалізму, що в однаковий спосіб охоплює дух і матерію, перетворює на уявлення світ і нас самих та породжує всі об'єкти з явищ завдяки тому, що розсуд пов'язує їх в *один* ряд досвіду, а розум намагається їх необхідно, хоч і марно, поширити й об'єднати в *одну* цілу і повну систему світу. Система автора базується приблизно на таких головних положеннях. Усі наші пізнання виникають із певних модифікацій нас самих, які ми називаємо відчуттями. В чому полягають ці останні, із чого вони впливають — це нам по суті повністю невідомо. Якщо існує дійсна річ, якій притаманні уявлення, якщо дійсні речі, що продукують ці уявлення, незалежні від нас, то ми все-таки не знаємо бодай жодного предиката як про одну річ, так і про іншу. Незважаючи на те, ми приймаємо об'єкти; ми ведемо мову про нас самих, ведемо мову про тіла як дійсні речі, гадаємо, що пізнаємо одні й інші, судимо про них. Причиною цього є не що інше, як те, що багато явищ мають щось спільне одне з одним. Через те вони об'єднуються між собою і відрізняються від того, що ми називаємо *нами самими*. Так, споглядання зовнішніх чуттів ми розглядаємо як речі та події поза нами, бо всі вони перебувають у певному просторі одна біля одної й відбуваються в певному часі одна за одною. Дійсним для нас є те, що ми десь і колись собі уявляємо. Самі простір і час не є щось дійсне поза нами, не є навіть відношеннями, навіть жодними абстрагованими поняттями, а становлять суб'єктивні закони нашої спроможності уявлення, форми відчуттів, суб'єктивні умови чуттєвого споглядання. На цих поняттях про відчуття як тільки модифікаціях нас самих (на чому вибудовує головню свій ідеалізм також Берклі), [поняттях] про простір і час тримається одна з підвалін Кантової системи. — Із *чуттєвих явищ*, які відрізняються від інших уявлень лише тією суб'єктивною умовою, що з ними пов'язані простір і час, розсуд робить об'єкти. Він їх *робить*. Адже він, по-перше, є тим, що об'єднує в цілі повні відчуття багато послідовних малих перемін душі; він є тим, що знову пов'язує ці цілості між собою в часі так, що вони слідуєть одна за другою як причина і дія, завдяки чому кожна здобуває

своє визначене місце в нескінченному часі, а всі разом здобувають тривкості й сталості дійсних речей; він, насамкінець, завдяки новому додатку зв'язку, відрізняє водночас суцільні предмети як обопільно взаємодійні від послідовних предметів як лише односторонньо залежних один від одного, і в цей спосіб розсуд, привносячи у споглядання чуттів порядок, відповідність наслідків до правил і обопільний вплив, творить природу у властивому розумінні, визначає її закони згідно зі своїми. Ці закони розсуду передують явищам, при яких вони застосовуються, отже існують поняття розсуду а priori. Ми промінемо спробу автора ще більше прояснити всю справу розсуду завдяки редукції його до чотирьох головних функцій і залежних від них чотирьох головних понять, а саме, якості, кількості, відношення і модальності; ці поняття, в свою чергу, містять у собі простіші поняття, які в зв'язку з уявленнями простору і часу мають давати засади для досвідного пізнання. Це суть загальновідомі засади логіки і онтології, виражені згідно з ідеалістичними обмежуваннями автора<sup>3</sup>. Принагідно показано, яким чином Ляйбніц дійшов до своєї монадології<sup>4</sup>, та їй протиставлено зауваги, що можуть бути здобуті здебільшого і незалежно від трансцендентного ідеалізму автора. Головний результат з усього того, що автор відзначив про справу розсуду, має бути таким: правильний вжиток чистого розсуду полягає в тому, щоб застосовувати його поняття до чуттєвих явищ і через пов'язання обох їх формувати *досвіди*, а зловживанням розсуду і справою, яка ніколи не властиться, буде те, що із понять висновують існування та властивості об'єктів, які ми ніколи не можемо пізнати через досвід. (Досвіди, на противагу самим тільки [витворам] уяви і сновидіння, для автора суть чуттєві споглядання, пов'язані з поняттями розсуду. Однак ми визнаємо те, що не досягаємо, яким чином звично таке легке людському розсудові розрізнення дійсного і уявного, суто можливого, не приймаючи *якоїсь* ознаки дійсного в самому відчутті, може бути достатньо обґрунтоване завдяки *самому тільки* застосуванню понять розсуду; бо ж і візії та фантазії тих, хто перебуває в стані сну і неспання, можуть бути найвпорядкованіше пов'язаними як зовнішні явища в просторі і часі та взагалі між собою; подеколи впрорядкованіше, як видається, ніж дійсні події). — Але крім розсуду до опрацювання уявлень долучається ще одна нова сила, *розум*. Він відноситься до всіх зібраних понять розсуду, як розсуд відноситься до явищ. Так само як розсуд містить правила, згідно з якими одиничні феномени допроваджуються в ряди одного взаємопов'язаного досвіду, так і розум шукає найвищі принципи, завдяки яким ці ряди можуть бути об'єднані в повне ціле світу. Так само як розсуд робить із відчуттів ланцюг об'єктів, що пов'язані один з одним як частини часу і простору, але останній член того ланцюга завжди відсилає до попереднього або віддаленого члена, так і розум хоче подовжити цей ланцюг аж до його

першого або найбільш крайнього члена; він шукає початку й границі речей. Перший закон розуму полягає в тому, що де має місце щось обумовлене, там ряд умов мусить бути даний повністю або слід сходити аж до чогось безумовного. Внаслідок цього розум у подвійний спосіб виходить поза досвід. Спочатку ряд речей, які ми пізнаємо через досвід, він хоче подовжити набагато далі, ніж сягає сам досвід, позаяк він хоче досягти завершення ряду. Потім він також хоче довести нас до таких речей, подібних яким ми ніколи не пізнавали — до безумовного, абсолютно необхідного, необмеженого. Але всі засади розуму, якщо їх розширено для того, щоб виражати дійсні речі та їхні властивості, ведуть до позірності або до суперечностей, бо вони мали слугувати за правила тільки для розсуду, аби *без кінця просуватися* в дослідженні природи. Це загальне судження автор застосовує до всіх головних досліджень спекулятивної психології, космології й теології; як він взагалі визначає і намагається виправдати його, стає збагненним не повністю, проте певним чином завдяки подальшому. У психології хибні висновки виникають тоді, коли визначення, притаманні суто думкам як думкам, вважаються за властивості мислячої істоти. Положення: *Я мислю*, єдине джерело всієї розумувальної [râsonnirenden] психології, не містить жодного предикату про *Я*, про саму істоту. Воно виказує лише певне визначення думок, а саме їх взаємозв'язок завдяки свідомості. Отже, з того положення нічого не можна висновувати про реальні властивості істоти, яка має уявлятися під цим *Я*. Із того, що поняття про *Мене* є суб'єктом багатьох положень і ніколи не може бути предикатом якогось положення, робиться висновок, що *Я*, мисляча істота, є субстанція; бо ж це останнє слово призначене позначати суто постійне в зовнішньому спогляданні. Із того, що в моїх думках частини не знаходяться поза частинами, робиться висновок про простоту душі. Але жодна простота не може мати місця в тому, що повинно розглядатися як дійсне, себто як об'єкт зовнішнього споглядання, позаяк умовою цього є те, що воно перебуває в просторі, наповнює якийсь простір. Із тотожності свідомості висновується про особистість [Personalität] душі. Однак, чи не міг би якийсь ряд субстанцій передавати одна одній свою свідомість і свої думки так, як вони надають одна одній свої рухи (закид, вжитий також Г'юмом і давно вже перед ним)? Насамкінець, із різниці між свідомістю нас самих і спогляданням зовнішніх речей робиться хибний висновок про ідеальність цих речей, бо внутрішні відчуття подають нам так само мало абсолютних предикатів про нас самих, як і зовнішні подають про тіла. Отже, так був позбавлений сили звичайний або, як його називає автор, емпіричний ідеалізм: не через доведене існування тіл, а завдяки зниклій перевазі, яку віддавна мало переконання в нашому власному існуванні. — Суперечності в космології є неминучими, доки ми розглядаємо світ як об'єктивну реальність



і хочемо охопити його як повне ціле. Нескінченність його минулого тривання, його протяжність і подільність незбагненні розсудові, ображають розсуд, позаяк він не знаходить того заспокоєння, якого шукає. І розум не знаходить жодної достатньої підстави, аби десь зупинитися. Погодження, яке при цьому винаходить автор — достеменний закон розуму — має, якщо ми його правильно розуміємо, полягати в тому, що розум хоч і вказує розсудові без кінця вишукувати причину причин, частину частин — вказує в тому замірі, щоб досягнути повноти системи речей, проте водночас також застерігає його не приймати жодної причини, жодної частини, яку він шораз знаходить завдяки досвідові, за остаточну і першу. Це є законом апроксимації, який включає в себе водночас недосяжність і постійне наближення. — Результат критики природної теології дуже подібний [всьому] дотеперішньому. Положення, які, здається, виражають дійсність, перетворюються на правила, що приписують певне поступування лише розсудові. Все, що автор додає тут нового, полягає в тому, що він покликає на допомогу практичний інтерес і надає моральній ідеї вирішального значення там, де спекуляція залишила обидві шальки однаково важкими або радше однаково порожніми. А те, що витворює ця спекуляція, є таким. Будь-яка думка про обмежене реальне подібна думці про обмежений простір. Так само як був би неможливий цей простір, якби не було якогось нескінченного загального простору, так само не було б можливим жодне визначене скінчене реальне, якби не існувало б якогось загального нескінченного реального, яке лежало б в основі визначень, себто обмежень одиничних речей. Але і простір, і реальне істинні тільки для наших понять — закон нашого розсуду, — наскільки одне уявлення припускає інше. — Всі інші докази, які можуть доводити більше, автор знаходить при своєму випробовуванні хибними або недостатніми. Той спосіб, яким автор завдяки моральним поняттям хоче зрештою закласти підвалини для звичайного характеру мислення, після того як він спершу позбавив його понять спекулятивних, ми ліпше цілком промінемо, бо анітрохи не можемо звикнути з цим. Щоправда, існує якийсь спосіб пов'язування понять про істинне і найзагальніших законів мислення із найзагальнішими поняттями і засадами правостосунків — спосіб, який має підставу в нашій природі та може оберігати від надмірностей спекуляції або відвертати їх. Однак цього способу ми не помічаємо в зворотах і викладі автора.

Остання частина твору, яка містить вчення про метод, по-перше, показує, чого мусить остерігатися чистий розум — це *дисципліна*; по-друге, вона вказує правила, на які він мусить рівнятися — це *канон* чистого розуму. Зміст її ми не можемо аналізувати докладніше; його вже значною частиною можна добачити також із попереднього. В кожному разі вся ця книга може слугувати для того, щоб ознайоми-

ти із найзначнішими труднощами спекулятивної філософії і подати будівничим і поборникам метафізичних систем, котрі занадто гордовито і зухвало покладаються на свій уявний чистий розум, чималий матеріал для корисних міркувань. Однак середньої дороги між надмірним скептицизмом і догматизмом, правильного середнього шляху, що із заспокоєнням, хоч і не з повним задоволенням, доводить до найприроднішого характеру мислення — цього, нам здається, автор не вибрав. Обидва вони, видається нам, все ж таки позначені надійними ознаками. Насамперед, правильний вжиток розсуду мусить відповідати найзагальнішому поняттю правостосунків, основному законові нашої моральної природи, а отже сприянню щастя. Як із цього легко видно те, що розсуд мусить застосовуватися відповідно до своїх власних основних законів, які роблять нестерпною суперечність і змушують до схвалення підстав, а за протилежних підстав — до схвалення переважних непохитних підстав, так само з цього випливає і те, що ми мусимо більше дотримуватися найсильнішого і найтривкішого відчуття або найсильнішої і найтривкішої позірності, ніж найбільш зовнішньої для нас реальності. Це і чинить спільний людський розсуд. А як від цього відвертається розумувальник [*Räsonneur*]? Завдяки тому, що він всупереч одне одному наводить *два роди відчуття*, внутрішнє і зовнішнє, хоче їх переплавити або перетворити одне в одне. Тому існує матеріалізм, антропоморфізм тощо, коли пізнання внутрішнього відчуття перетворюється на форму зовнішнього або змішується з ним. Тому має місце також ідеалізм, якщо, поряд із внутрішнім, порушується правомірність і своєрідність зовнішнього відчуття. Скептицизм чинить то одне, то друге, аби все безладно перемішати і похитнути. Наш автор певною мірою також; він не признає прав внутрішнього відчуття, бо хоче вважати поняття субстанції та дійсності за належні єдино зовнішньому відчуттю. Але його ідеалізм іще більше суперечить законам зовнішнього відчуття, а через те і спосіб уявлення й мови, що постають відповідно до нашої природи. Якщо розсуд, як твердить сам автор, опрацьовує лише відчуття, не постачає нам нових знань, то він чинить відповідно до своїх перших законів, коли в усьому тому, що стосується дійсності, він більше дає відчуттям керувати собою, ніж керує ними. І якщо — прийнявши крайність тверджень ідеаліста — все те, про що ми можемо щось знати і казати, є лише уявленням і законом мислення, якщо уявлення в нас, модифіковані і впорядковані за певними законами, становлять якраз те, що ми називаємо об'єктами і світом, то навіщо ж суперечка щодо цієї загальноприйнятої мови? *Навіщо ж і звідкіля ідеалістичне розрізнення?*

## ГОТСЬКА РЕЦЕНЗІЯ<sup>1</sup>

(Евальд)

Рига

Критика чистого розуму Імануеля Канта, професора в Кьонігсберзі. Видав Й. Фр. Гарткнох. 1781 р. 856 с. Ін-октаво (2 райхсталяра, 8 гульденів). Серед багатьох книг, що вже давно з'явилися, теперішня книга є однією з-поміж тих, з якими слід ознайомитися в першу чергу. Отже, ми із задоволенням надолужимо те, що пропустили, [але] не стільки для того, щоб вдаватися в подробиці твору, бо для цього треба було б написати особливий трактат, а лише для того, щоб ознайомити наших читачів із головним предметом твору і його поділом, та скерувати увагу публіки на нього як на твір, що робить честь німецькій нації, і який, хоча його зміст більшої частині чизацької публіки і не зрозумілий, все ж заслуговує на те, щоб стати монументом витонченості та вельми гострій силі думки людського розуму. Після того, як глибокодумний і вчений автор коротко вказав ті причини, які позбавили метафізику довіри, на яку вона могла все-таки висувати найсправедливіші вимоги, він в передмові визначає те, що розуміє під критикою чистого розуму; а саме, не якусь критику книг і систем, а критику спроможності розуму взагалі, з огляду на всі пізнання, що їх можна прагнути розум *незалежно від всякого досвіду*. отож вирішення цієї можливості чи неможливості метафізики взагалі та визначення як джерел, так і обсягу та границь метафізики, однак усе це із принципів. Цим шляхом автор втішає себе тим, що усунув усі помилки, які дотепер роздвоювали розум із самим собою у вільному від досвіду вжитку; і стверджує, що не має бути жодного метафізичного завдання, яке тут не розв'язане або для розв'язання якого принаймні не запропонований ключ. Чистим називається кожне пізнання, яке не змішане із нічим чужорідним. Проте чистим безумовно називається, зокрема, пізнання, в яке взагалі не домішується жоден досвід або жодне відчуття, а отже пізнання, яке можливе повністю а priori. Так от, розум є тією спроможністю, яка подає принципи пізнання а priori. Тому чистий розум є такий, який містить принципи для того, аби щось пізнавати безумовно а priori. Органом чистого розуму була б сукупність тих принципів, згідно з якими можуть бути здобуті й дійсно утворені всі чисті пізнання а priori. Але позаяк це надзвичайно бажано, хоча ще невідомо, чи взагалі можливе таке розширення нашого пізнання і в яких випадках воно можливе, то науку про саму тільки оцінку чистого розуму, його джерел і границь ми можемо розглядати за приготування до органону чистого розуму,

а якщо він не вдасться, то принаймні за приготування до канону чистого розуму, згідно з яким у кожному разі коли-небудь можна було б як аналітично, так і синтетично викласти повну систему чистого розуму, хай би вона полягала в розширенні або тільки граничному обмеженні його пізнань. Така наука називається не доктриною, а лише критикою чистого розуму, і її користь насправді лише негативна; вона слугує не для розширення, а тільки для очищення нашого розуму, і лише застерігає його від помилок. Тому до критики чистого розуму належить все те, що становить трансцендентальну філософію, і вона є повною ідеєю трансцендентальної філософії, але ще не самою цією наукою, бо в аналізі вона йде так далеко, як це потрібно для повної оцінки синтетичних пізнань а рїогі. Автор називає всяке пізнання трансцендентальним, яке займається не стільки предметами, скільки нашими поняттями а рїогі про предмети взагалі; і система таких понять мала б називатися трансцендентальною філософією. Твір поділений на дві головні частини, на трансцендентальне вчення про елементи і на вчення про метод. Перша містить дві частини, а саме трансцендентальну естетику і трансцендентальну логіку. Естетика в двох розділах трактує про простір і час. А логіка охоплює два відділи: 1) трансцендентальну аналітику, зокрема аналітику понять і засад; 2) трансцендентальну діалектику, зокрема про поняття чистого розуму і про діалектичні висновки чистого розуму. Трансцендентальне вчення про метод поділяється на чотири головні частини: перша з них містить дисципліну чистого розуму, друга — канон чистого розуму, третя — архітектоніку чистого розуму і четверта — історію чистого розуму. Позаяк головні частини, в свою чергу, містять свої розділи, і багато цих останніх знову-таки мають свої підрозділи, то ми не можемо вдаватися в подробиці, оскільки наведення їхніх заголовків уже зайняло б забагато місця, а мусимо задовольнитися повідомленням лише деяких думок автора як передчуттям [Vörschmack], особливо для вчителів метафізики, котрі ще не знають про існування цієї книги. Автор називає всі уявлення чистими (в трансцендентальному сенсі), в яких немає нічого, що належить до відчуття. Тому чиста форма чуттєвих споглядань взагалі знаходиться а рїогі в душі [Gemüte], в якій усе розмаїття явищ споглядається в певних відношеннях. Ця чиста форма чуттєвості сама також називається чистим спогляданням. Так, якщо я відокремлюю від уявлення якогось тіла те, що мислить про нього розсуд, як-от: субстанцію, силу, подільність тощо, як і те, що належить до відчуття, як-от: непроникність, твердість, колір тощо, то з цього емпіричного споглядання мені зостається ще щось, а саме протяжність і обрис. Ці останні належать до чистого споглядання, яке а рїогі, навіть без якогось дійсного предмета чуттів або без відчуття, має місце в душі як сама тільки форма чуттєвості. Науку про всі принципи чуттєвості а рїогі автор називає *трансцендентальною*

естетикою. Німці послуговуються словом естетика для того, щоб позначати ним те, що інші називають критикою смаку. Баумгартен<sup>2</sup> саме і сподівався підвести критичну оцінку прекрасного під принципи розуму і піднести її правила до [рангу] науки. Однак ці зусилля марні, бо згадані правила чи критерії за своїми джерелами суто емпіричні, а отже, ніколи не можуть слугувати за закони а рїогї, на які мусило б рівнятися наше судження смаку; радше це останнє становить властивий пробний камінь правильності тих перших. *Простір* не є емпіричне поняття, яке випроваджене із зовнішніх досвідів, і не представляє жодної властивості якихось речей самих по собі або їх в їхньому відношенні одна до одної, не представляє жодного визначення тієї властивості, яка притаманна самим предметам; він є не чим іншим, як тільки формою всіх явищ зовнішніх чуттів, себто суб'єктивною умовою чуттєвості, єдино за якою нам можливе зовнішнє споглядання. Це стосується також часу. Він є не чимось, що існувало б саме для себе чи було би притаманним речам як об'єктивне визначення, а тільки-но формою внутрішнього чуття, себто споглядання [das Anschauen] нас самих і нашого внутрішнього стану. Він є формальна умова а рїогї всіх явищ взагалі, зовнішніх і внутрішніх (наших душ); натомість простір, як чиста форма всіх зовнішніх споглядань, обмежений як умова а рїогї суто зовнішніми явищами. Із сказаного випливає, що час хоч і має емпіричну реальність, себто суб'єктивну значущість з огляду на всі предмети, що коли-небудь можуть бути дані нашим чуттям, проте ніколи не може претендувати на абсолютну реальність. Проти цієї думки автор зробив такий закид: переміни дійсні (це доводить зміна наших власних уявлень, хоч би і хотіли заперечувати всі зовнішні явища разом із їхніми перемінами). Але переміни можливі тільки в часі, тому час є чимось дійсним. Я визнаю весь цей аргумент, відповідає пан Кант. Час і справді є чимось дійсним, а саме дійсною формою внутрішнього споглядання. Отже, він має суб'єктивну реальність щодо внутрішнього досвіду, себто я дійсно маю уявлення про час і про мої визначення в ньому. Таким чином, його дійсно можна розглядати не за об'єкт, а за спосіб уявлення моєї самості [meiner Selbst] як об'єкта. Але якби я сам — або якась інша істота мене — міг споглядати без цієї умови чуттєвості, то саме ці ж визначення, які ми уявляємо собі тепер як переміни, давали б пізнання, в якому зовсім не було б уявлення часу, отож і переміни. Таким чином, залишається емпірична реальність часу як умови всіх наших досвідів, тільки за ним не можна визнавати абсолютної реальності; він є не що інше, як форма нашого внутрішнього споглядання. Якщо в нього відібрати особливу умову нашої чуттєвості, то зникає також поняття часу, і він властивий не самим предметам, а суто суб'єкту, який його споглядає.

---

**КОМЕНТАРІ І ПРИМІТКИ**



За основу для перекладу твору Канта «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука» (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*) було взяте видання цього тексту, здійснене Пруською академією наук: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: Werke. Berlin: Georg Reimer, 1911 [1903]. Band IV. S. 253–383 und 598–620.* Видавцем і редактором тексту «Пролегоменів» у рамках цього видання був Бено Ердман. Зважаючи на чималу проблематичність текстуального характеру і її певне розв'язання Ердманом, також були використані інші видання «Пролегоменів» мовою оригіналу, подані в хронологічному порядку публікації та названі іменем видавця. Цей момент треба спеціально відзначити, оскільки в усіх модифікаціях тексту «Пролегоменів», що прийняті в нашому перекладі та відзначені у відповідних примітках, ми посилаємося на ім'я того чи того видавця, котрий їх запропонував або запровадив.

Розенкранц: *Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben von Karl Rosenkranz. // Immanuel Kant's sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Leipzig: L. Voss, 1838. Bd. 3, S. 1–166.*

Гартенштайн: *Immanuel Kant's sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge hrsg. von Gustav Hartenstein. Leipzig: L. Voss, 1867. Bd. 4, S. 163–316.*

Шульц: *Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben von Karl Schulz. Leipzig: Philipp Reclam jun., [1888].*

Ердман: *Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und mit Einleitung und Lesarten versehen von Benno Erdmann. // Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: Werke. Berlin: Georg Reimer, 1911 [1903]. Band IV. S. 253–383 und 598–620.*

Форлендер: *Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. 4. Aufl. Leipzig: Felix Meiner, 1905.*

Касіпер: *Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben von*

A. Buchenau und E. Cassirer. // Immanuel Kants Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland und B. Kellermann hrsg. von Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer, 1913. Bd. 4. S. 1–139.

Вайшедель: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. // Kant I. Werkausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Bd. 5 [Schriften zur Metaphysik und Logik I]. S. 109–264.

Мальтер: Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1989.

Полок: Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

До наведеного переліку окремо слід долучити спеціальне дослідження «Пролегоменів» Г. Кульмана, результати якого нами теж почасти враховувалися:

Кульман: Kullmann G. Kantiana I. Korrekturen und Konjekturen zu den Prolegomenen. Wiesbaden, 1922.

При редагуванні перекладом ми послуговувалися також іншими перекладами цього Кантового твору, а саме:

українським перекладом за редакцією І. Мірчука: Кант І. Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Під редакцією проф. д-ра Івана Мірчука. — Львів: вид. «Неділя», 1930;

польським перекладом Б. Борнштайна: Immanuel Kant: Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka. Preład Benedykta Bornsteina opracowała Janina Suchorzewska. Wydanie 2. Warszawa, PWN 1993;

чеським перекладом Я. Когоута і Й. Навратіла: Immanuel Kant: Prolegomena ku každé přísti metafyzice, jež se bude moci stát vědou. Přeložil Jaroslav Kohout, Jiří Navrátil. Praha, Nakladatelství Svoboda, 1992;

словацьким перекладом Т. Мюнца: Immanuel Kant: Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môct nazývat vedou. Preložil Teodor Münz. // Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava, Nakladateľ'stvo Epoque, 1970, St. 425–523;

російським перекладом В. Соловйова: Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки: Пер. с нем. Влад. Серг. Соловьева. М.: Прогресс, 1993 [Це видання відтворює текст перекладу 1905 р.]. Кант И. Пролегомены. М.: ОГНЗ,

1934 [Редакція перекладу Б. О. Фохт]. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. // Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1965. — Т. 4. — Часть I. — С. 67–210 [Переклад звірений М. І. Іткіним];

латинським перекладом Ф. Г. Борна: Immanuelis Kantii Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram quae qua scientia poterit prodire. // Kant I. Opera ad philosophiam criticam latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae, MDCCLXXXVII [1797]. Vol. II. p. 1–138;

англійським перекладом П. Каруса, зредагований Дж. В. Елінгтоном: Immanuel Kant: Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward As Science. Trans. by Paul Carus. Revis. by J. W. Ellington. Indianapolis: Hackett, 1977.

При складанні коментарів і приміток нами була опрацьована чимала кількість різнопланової літератури з філософії Канта. Розвідки і дослідження, присвячені спеціальним темам і проблемам, зазначені у відповідних місцях. Тут варто навести лише найвагоміші видання:

Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart–Berlin–Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, I-II Bde. 1881–1892;

Apel M. Kommentar zu Kants Prolegomena. 2. Aufl. Leipzig: Felix Meiner, 1923;

Eisler R. Kant-Lexikon. Berlin: Mittler, 1930;

Heimsoeth H. Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin–New York: Walter de Gruyter & Co., 1966–1971. Teile. I–IV.

Для перевірки і уточнення біо-бібліографічної складової коментарів і приміток були використані такі видання:

Erdmann J. E. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Vierter Band: Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1932;

Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. III. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18 Jahrhunderts. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog. 12. Aufl. Berlin: Mittler, 1924.

Позаяк «Прологомени» значною мірою відтворюють зміст першого видання «Критики чистого розуму», однак українського перекладу саме цього видання поки що немає, то ми змушені були скрізь наводити сторінки оригіналу. В тексті коментарів і приміток застосовуються такі скорочення:

КЧР — «Критика чистого розуму», цитується за виданням: Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2000;

KrV A — Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage. 1781 [перше

видання «Критики чистого розуму» німецькою мовою];

KrV B — *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage. 1787 [друге видання «Критики чистого розуму» німецькою мовою];

AA — «Akademie-Ausgabe» академічне видання творів Канта, за яким цитуються майже всі праці філософа: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1900sqq.

1 У першому виданні «Пролегоменів» 1783 р. ці вступні міркування Канта взагалі не мали заголовка. *К. Форлендер* уперше позначив їх як «Передмова» (*Vorwort*) в своєму виданні 1905 р. Варто також зазначити, що вже в 1797 р. у латинському перекладі «Пролегоменів», здійсненому *Ф. Г. Борном*, можна знайти позначення «Передмова» (*Praefatio*).

2 Назва твору *І. Канта* «Пролегомени», яка означає власне «попередні зауваги» або — як твердить сам автор — «попередні вправи» (с. 6.), в часи Канта була загальноповживаною. Нею користувалися, напр., *Крістіан Вольф* для іменування §§ 1–26 свого твору «Перша філософія, або онтологія» — *Ontologiae Prolegomena* (*Wolff Ch. Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Francofurti et Lipsiae 1736 [1729!]*), а також *Александр Готліб Баумгартен* для іменування §§ 1–3 своєї «Метафізики» — *Prolegomena Metaphysicorum* (*Baumgarten A. G. Metaphysica. Editio VII. Halle 1779 [1739!]*). Також і сам Кант послуговувався цим виразом іще до оприлюднення свого твору під такою назвою, напр., у листі до *М. Герца* від 15. XII. 1778 Кант пише: «Але особливо я бажав би подати Вам для ознайомлення пролегомени метафізики і онтологію згідно з моїм новим викладом...» [AA X, 246]. На початку курсу з метафізики, який Кант протягом багатьох років читав в університеті, послуговуючись при цьому компендіумом *А. Г. Баумгартена*, слухачі мали змогу чути перед викладом *Prolegomena Metaphysicorum* Баумгартена попередні зауваги, тобто пролегомени, самого Канта. Отже, вираз «пролегомени» має у Канта принаймні два значення: по-перше, самий цей твір як «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики...», по-друге, специфічний характер і функція цього невеликого твору як «попередніх зауваг» до «Критики чистого розуму» (1781). Хоча інколи і не можливо було чітко розвести ці два значення, проте ми намагалися відтворити це завдяки тому, що в першому випадку передавали як назву твору з великої літери («Пролегомени»), тоді як у другому подавали просто слово 'пролегомени'.

<sup>3</sup> Кант має тут на увазі автора Гьотингенської рецензії на «Критику чистого розуму», котрий через історичні порівняння та натяки домагався применшити оригінальність Кантового твору.

<sup>4</sup> У оригіналі стоїть «*der menschliche Verstand*», що точніше треба було б перекласти як «людський розсуд». Але оскільки Кант у передмовах до своїх творів застосовує терміни *Verstand* і *Vernunft* часто-густо *promiscue* і позаяк принципова різниця між ними встановлюється вже в основній частині тексту, то нам видавалося цілком доречним перекласти цей термін в таких місцях «Передмови» саме як «людський розум». Не останню роль відігравали тут міркування і суто стилістичного плану.

<sup>5</sup> Увесь цей абзац виразно присвячений метафізиці як доволі проблематичній науці. Пор. також передмову до першого видання КЧР, с. 15 і д. (KGV VIII sqq.).

<sup>6</sup> Щодо метафори людського розуму, який дуже «полюбляє будувати» (пор. КЧР, с. 406 KGV 707, В 735).

<sup>7</sup> Кант цитує рядки з твору «Послання» (*Epistulae* I, 2, 42 sqq.) римського поета Квінта Горация Флака (*Quintus Horatius Flaccus*, 65–8 до Р.Х.), які в українському перекладі Андрія Содомори вітворені так:

«[Тож візьмися за розум

Зважся почати розумне життя! Хто й тут зволікає — ]

Буде, як той селянин, що вичікував, поки забракне

В річці води, а та річка пливе і плистиме довіку!»

(Квінт Гораций Флакк. Твори. 3 тат. — К.: Дніпро, 1982. — С. 181).

Цікаво відзначити, що ці ж рядки Горация наводить і Дж. Лок у творі «Есей про людське розуміння» (II, 17, 9).

<sup>8</sup> Кант згадує тут думки з приводу метафізики *Джона Лока* (*John Locke*, 1632–1704), англійського філософа, представника емпіризму, і *Готфріда Вільгельма Ляйбніца* (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646–1716), німецького філософа, представника раціоналізму. Сам вираз «спроба» (*Versuch*), або дещо архаїчніше «проба», можна вважати також і за натяк на назви їхніх головних творів: «Есей про людське розуміння» (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690) і «Нові есеї про людське розуміння» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765), адже слово «есеї» німецькою було перекладено саме завдяки слову *Versuch*. Кант міг читати твір Лока як у німецькому перекладі: *Herrn Johann Lockens Versuch vom Menschlichen Verstande. Aus dem Englischen übersetzt von H. E. Poleyen. Altenburg 1757*, так і в латинському перекладі: *Johannis Lockii, Armigeri Libri IV De Intellectu Humano. Londoni 1701*. Твір

Лийбніца міг бути відомий Канту як завдяки першому оригінальному виданню французькою мовою Распе (1765), так і дякуючи німецькому перекладові: *Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. Aus dem Französischen mit Zusätzen und Anmerkungen von H. F. Ulrich. Halle 1778/1780.*

<sup>9</sup> Йдеться про критичне ставлення до метафізики шотландського філософа-скептика *Девіда Г'юма* (David Hume, 1711–1776). Питання про вплив скептичної філософії на формування трансцендентальної філософії Канта ще дотепер цікавить кантознавців і досі залишається контраверсійним. Проте безсумнівним є знайомство Канта з Г'юмовою «Розвідкою про людське розуміння» (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748), дуже ймовірно, що завдячуючи німецькому перекладові цього твору: *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß von David Hume, Ritter. Hamburg 1755.*

<sup>10</sup> Посилаючись на німецький переклад Г'юмової «Розвідки про людське розуміння», Кант не зовсім точно вказує тут цитоване місце (частину і сторінку) цього твору. Ймовірно, що Кант у поданій цитаті має на увазі висловлювання шотландського філософа з декількох його праць, як-от: «Про мистецтва і науки» (*Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*) і «Розвідка про людське розуміння», які в німецькому перекладі були надруковані в складі чотиритомника «Різних творів» (*Vermischte Schrifte*) філософа. Спробу реконструкції цієї цитати пропонує К. Полок у своєму виданні «Пролегоменів» (S. 192).

<sup>11</sup> *Томас Рід* (Thomas Reid, 1710–1796), шотландський філософ, професор в Абердині, згодом у Глазго, засновник школи так званої філософії «здорового глузду» (*Philosophy of Common Sense*). Його головні твори: «Розвідка про людський дух згідно з принципами здорового глузду» (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. London 1764*), «Есеї про інтелектуальні сили людини» (*Essays on the Intellectual Powers of Man. Edinburgh 1785*), «Есеї про активні сили людського духу» (*Essays on the Active Powers of Human Mind. Edinburgh 1788*). Німецький переклад першого твору Ріда був оприлюднений у 1782 р. під такою назвою: *Untersuchungen über den menschlichen Geist, nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstand. Leipzig 1782.* *Джеймс Освальд* (James Oswald, 1703–1793) у своєму творі «Апеляція до здорового глузду на користь релігії» (*An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion. 2 vols. Edinburgh 1766/1772*) і *Джеймс Бітті* (James Beattie, 1735–1803) у творі: «Есей про природу і незмінність істини, всупереч софістичності та скептицизму» (*Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition*



to Sophistry and Scepticism. Edinburgh 1770) далі розвивали філософію здорового глузду. Також і їхні твори були на той час перекладені німецькою мовою: *Appellation an den gemeinen Menschenverstand zum Vortheil der Religion*. 2 Bde., Leipzig 1774. *Versuch über die Natur und Unverändlichkeit der Wahrheit; im Gegensatze der Klugeley und Zweifelsucht*. Leipzig und Copenhagen 1772. Нарешті твір *Джозефа Прістлі* (Joseph Priestley, 1733–1804), котрий піддав різкій критиці філософію здорового глузду, мав назву: «Листи до філософського невірника, які містять перевірку головних заперечень проти вчень природної релігії, і особливо тих, які містяться в творах пана Гюма» (Letters to a Philosophical Unbeliever, Containing an Examination of the Principals Objections to the Doctrines of Natural Religion, and especially those contained in the Writings of Mr. Hume. Bath 1780) і з'явився у 1782 р. в німецькому перекладі: *Joseph Priestley's Briefe an einen philosophischen Zweifler in Beziehung auf Hume's Gespräche, das System der Natur, und ähnliche Schriften*. Leipzig 1782. Як переконливо доводять сучасні дослідники філософії Канта, неабияке значення для Кантової оцінки філософії здорового глузду в цьому контексті мала рецензія на твір Дж. Прістлі «Перевірка 'Розвідки про людський дух' др. Ріда, 'Есею про природу і незмінність істини' др. Бітті та 'Апеляції до здорового глузду' др. Освальда» (An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense. London 1775), яка була видрукувана в № 92 «Гьотингенських повідомлень» від 17 серпня 1775 р.

12 Поняття *спільний людський розсуд* (*gemeiner Menschenverstand*), яке в першій (Передмова) і заключній (Як можлива метафізика як наука) частинах «Пролегоменів» відіграє важливу роль у Кантовій критиці філософії «здорового глузду» (*gesunder Verstand*), потребує спеціального розгляду. Це поняття походить від Аристотелевого терміну *koinè aîsthesis* (Aristoteles, *De anima* III, с.1, 425a), що латиною був перекладений як *sensus communis* і означав назагал спільну всім людям синтезувальну спроможність об'єднувати розмаїття окремих відчуттів, а також володіння спільними поняттями про ті відчуття, себто мав здебільшого психологічне і теоретико-пізнавальне значення. Із XVI ст. поняття *sensus communis* поступово починає значити спільну для всіх людей спроможність або силу розсуду, тобто природний розсуд, причому вирізняються практична і теоретична його форми, а згодом і соціальне і моральне значення. На початок XVIII ст. за *sensus communis* остаточно закріплюється винятково інтелектуальний зміст, а в Об'єднаному Королівстві Англії та Шотландії *Common Sense*, як відповідник для *sensus communis*, набуває особливої популярності й стає ледь не слоганом епохи. Значною мірою це було викликано

розвитком і розквітом шотландської школи так званого «здорового глузду» (Common Sense) (*див. ком. II*). Рецепція творів шотландських авторів представниками німецької популярної філософії у другій половині XVIII ст. (М. Мендельсон, Й. Н. Тетенс, Кр. Гарве) зумовила пошук адекватних відповідників для вельми багатозначного і у філософському аспекті доволі непростого поняття Common Sense. Аби якомога точніше відтворити значеннєву палітру того поняття, яке водночас і водночас означає: спільне <всім людям> чуття; здоровий, від природи даний і позбавлений будь-якої освіченості глузд людини; розважливість і практичний розум etc., «популярні філософи» послуговувалися як уже наявними і сформованими попередньою традицією поняттями і зворотами, так і новотворами, як-от: «спільне чуття» (Gemeinsinn, Sensus communis), «спільний розсуд» (gemeiner Verstand, Gemeinverstand), «спільний людський розсуд» (gemeiner Menschenverstand), «загальний людський розум» (allgemeine Menschenvernunft) etc. Отже, таке різноманіття властиво німецьких понять пов'язане, в першу чергу, із численними спробами знайти в німецькій науковій мові більш-менш адекватні відповідники для поняття *Common Sense*.

У згаданих частинах «Пролегоменів» також можна натрапити на цілу низку понять, взаємопов'язаних із поняттям «спільний людський розсуд». Кант так само пише: «прямий» (gerader), «простий» (schlichter), «здоровий» (gesunder), «спекулятивний» (spekulativer) «людський розсуд» або (в скорочених варіантах) просто «розсуд», а ще «критичний», «спекулятивний» розум, «загальний людський розум» (allgemeine Menschenvernunft). Засадничою при цьому для автора є не стільки властиво Кантова опозиція «розсуд — розум», скільки, з одного боку, розмежування «спільного розсуду» і «здорового глузду», а, з другого — протиставлення обом їм «спекулятивного розсуду». *Спільний розсуд*, як *intelligentia communis*, є тією властивою всім людям, незалежно від їхньої освіченості, спроможністю, застосування якої зумовлене передусім життєвими потребами, не лише набутими знаннями. *Здоровий глузд*, як *intelligentia sana*, що ґрунтується на «спільному розсуді» як своєму базисі, є тією когнітивною здатністю, що дана кожній нормальній людині від природи, завдяки якій в людині сформований образ повсякденного життя, тобто людина може вказати правильне судження і вчинити розважливо, не керуючись при цьому наукою. Треба зазначити, що останній момент є ледь не головний у Кантовій оцінці здорового глузду. На відміну від тих двох інтелектуальних сил, компетенція яких вичерпується сферою досвіду, *спекулятивний розсуд* виявляється єдиною спроможністю, яка придатна для наукової метафізики, бо лише він один може оперувати загальними поняттями або вживати «правила in abstracto». У цьому пункті Кант мав

попередника, ім'я якого двічі згадане в підготовчих матеріалах до «Пролегоменів», а саме Йогана Ніколааса Тетенса (AA XXIII, 57.19; 59.9). Цей останній, пропонуючи характеристику «спільного людського розсуду», протиставляє його вищому або міркувальному розуму (raisonnierende Vernunft). На думку Тетенса, «спільний розсуд» — це «спроможність судити про речі, не потребуючи <при цьому> якогось виразного розмірковування на підставі загальних понять і засад. Він протиставляється вищому і міркувальному розуму: останній послуговується загальними науковими теоріями <...> Спільний розсуд працює без допомоги спекуляції; розум спекулює на підставі понять, які він виразно розвиває» (Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Erster Band. Leipzig 1777. S. 571). Нарешті, автор «критичної філософії» наголошує на необхідності того, щоб *критичний розум* стримував і утримував у межах «спільний розсуд». У такий спосіб критично очищений «спільний розсуд» Кант позначає іноді як «здоровий глузд», надаючи цьому поняттю вже вочевидь іншого, відмінного від традиційного, значення. Вирішальним при цьому передусім є визнання значущості «здорового глузду» в позанауковій (практичній) сфері, й ніхто інший, як сам І. Кант, написав такі рядки: «Я є палким поборником (enthusiastischer Vertheidiger) здорового людського глузду» (AA XXIII, 59).

Насамкінець варто відзначити декілька суто мовних своєрідностей, які стосуються нашого розгляду. В останній чверті XVIII ст. прикметник «спільний» (gemein), що з часів раннього Середньовіччя змінив значення від «колективний», «сукупний» (gemeinsam) до «низький», «непривілейований» (niedrig) і «звичайний», «буденний» (gewöhnlich), знову починає означати «спільний» у сенсі «спільного всім», «розподіленого між усіма», «властивого загалу», «загального» (напр., gemeines Wesen, Gemeinwesen — спільнота, загал; Gemeinwohl — спільне благо, суспільне добро). На кінець XVIII ст. припадає також майже синонімічний мововжиток слів «загальний» (allgemein) і «спільний» (gemein), принаймні в складі конструкції «allgemeine Menschenvernunft» таке твердження здається виправданим (див. КЧР, с. 35, 429; KrVB XXXIX, A752, B780. Tetens J.N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Erster Band. Leipzig 1777. S. 523). Поняття *здоровий глузд*, як відповідник для німецького gesunder Verstand, ми вибрали на підставі того, що воно більш-менш усталене у нашій науковій мові, хоча, з огляду на викладене вище, його треба було б перекладати як «здоровий розсуд».

<sup>13</sup> В оригіналі стоїть кап або, як пропонують Гартенштайн і Вайшедель, капп, що в цьому контексті звучало б: «ніж зміг проникливий муж». Але кон'єктура *Розенкранца*, прийнята більшістю

видавців (Ердман, Форлендер, Касіпер, Мальтер, Полок), пропонує кам (дійшов). Ми теж пристаємо на позицію такого читання.

<sup>14</sup> *Мозес Мендельсон* (Moses Mendelssohn, 1729–1786), один із чільних представників німецького Просвітництва, котрий належав до осередку так званих «популярних філософів». Кант, підтримуючи листування з Мендельсоном із 1766 р., був знайомий також із його працями, зокрема з твором «Федон або про безсмертя душі в трьох діалогах» (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drei Gesprächen*. Berlin 1767), а в 1777 р., під час перебування М. Мендельсона в Кьонігсберзі, обидва мислителі мали змогу познайомитися особисто. Завдяки своєму «Трактатові про очевидність у метафізичних науках» (*Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Berlin 1764) Мендельсон виборов першу премію у конкурсі, оголошеному Берлінською Академією наук в 1763 р. із теми: «Чи здатні метафізичні істини загалом, і перші принципи природної теології та моралі зокрема, до тієї самої очевидності, що істини математичні...». Другу премію в тому ж таки конкурсі здобув трактат І. Канта «Дослідження про виразність засад природної теології та моралі» (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Berlin 1764). Кант із великою повагою ставився до Мендельсона і вважав його одним із тих небагатьох вчених мужів, котрі можуть зрозуміти його «Критику» і посприяти справі метафізики (*див.* листи Канта до М. Герца і Кр. Гарве AA X, 253; 319). Тим часом Кант був дуже засмучений і пригнічений, коли довідався про те, що Мендельсон відклав його «Критику». У листі до Мендельсона від 16. VIII. 1783 Кант у такий спосіб висловився про Мендельсона-письменника: «Небагато-хто має щасливе обдарування виражати свої думки так, аби зробити їх зрозумілими для інших. Це може один лише Мендельсон» (AA X, 323).

<sup>15</sup> Це є перше місце в тексті «Пролегоменів», де Кант намагається показати *методичну своєрідність* цього твору порівняно з «Критикою» (*див. також* § 4, с. 17. і § 5, прим., с. 18.). У «Пролегоменах» як «попередніх вправах» слід виходити від якогось даного факту як «чогось вірогідного» й сходити до його умов чи «джерел», знання яких нам дозволяє збагнути сам цей факт у його можливості, тобто в *аналітичний* спосіб звертатися до умов можливості чогось дійсного. За такий факт тут, у «Пролегоменах», слугує наука в сенсі сукупності наукових дисциплін, передусім математика і природознавство. На переконання Канта «Критика чистого розуму» натомість поступовує згідно з *синтетичним* методом. Аби уникнути змішання значень понять «аналітичний» — «синтетичний» стосовно *методу* (способу)

викладу і стосовно поділу суджень, а таке змішання справді може виникнути при читанні «Пролегоменів», адже про поділ суджень на аналітичні та синтетичні Кант веде мову в § 2, себто вже після цього коментованого місця, автор у примітці до § 5 пропонує замінити відмінність аналітичного і синтетичного методів на відмінність регресивного і прогресивного методів. Тим самим Кант послуговується традиційним, сягаючим іще часів Евкліда розрізненням методів (вираз «існують іще з дитинства науки» опосередковано це потверджує). Проте для Канта важливішим було визначення і застосування згаданих методів філософами Нового часу, зокрема Г. В. Ляйбніцем і Кр. Вольфом. Водночас слід відзначити, що і в «Критиці» автор інколи звертає увагу читача на відмінність аналітичного і синтетичного методів викладу, напр., у «Вступі», де мова йде про виклад повної системи філософії чистого розуму (КЧР, с. 51. KrVA 12, B 26) і наприкінці першої книги трансцендентальної діалектики, де Кант міркує про відмінність синтетичного і аналітичного порядку трьох ідей розуму (КЧР, с. 234 прим. KrVB 395 Anm.). Важливим місцем стосовно рефлексії Канта над проблемою метода є § 117 лекцій із логіки: «Аналітичний метод протилежний синтетичному. Перший починає від обумовленого й обґрунтованого та просувається до принципів (a principiatis ad principia), другий натомість іде від принципів до наслідків або від простого до складеного. Перший можна назвати також регресивним, як і другий прогресивним» (AA IX, 149). Таким чином, аналітичні та синтетичні судження, з одного боку, і аналітичний та синтетичний методи викладу — з другого, натрапляємо в творах Канта як різні значення аналітичного і синтетичного.

<sup>16</sup> Кант наводить рядки римського поета Публія Вергілія Марона (Publius Vergilius Maro, 70–19 до Р. Х.) із твору «Георгіка», що в українському перекладі звучать так: «Трутів, ледачих тварин, тримають вони подалі від вуликів» (Georgica IV, 168).

<sup>17</sup> Оскільки та перша частина тексту «Пролегоменів», що була позначена Форлендером як «Передмова» (див. прим. 1), в оригінальному виданні не мала ніякого заголовка, то цілком природно, що ці «Попередні зауваги» мають назву «Пролегомени». Однак при перекладі ця назва, як правило, пропускається.

<sup>18</sup> Див. КЧР, с. 409–422. KrVA 712–738, B 740–766.

<sup>19</sup> П. Гойнінген-Гюне вважає, що це речення мало б ліпший сенс, якби замість «кожної засади» поставити «тієї засади», себто «засади

аналізу». Див.: Hoyningen-Huene P. Eine weitere Textverschiebungshypothese zu Kants Prolegomena (und zur 2. Auflage der KrV) // Kant-Studien 89, 1998, S. 89.

<sup>20</sup> Наступні п'ять абзаців майже повністю відповідають V розділу «Вступу» до другого видання «Критики», що має назву: «У всіх теоретичних науках розуму містяться синтетичні судження а priori» (КЧР, с. 45–47. KrVB 14–17).

<sup>21</sup> Під *аналітиками* [Zergliederer] *людського розуму* Кант має на увазі Кр. Вольфа і його послідовників. Напр., у § 8 глави 3 «Німецької логіки» Вольф пише: «Це розчленовування [Zergliederung] положень має свою різноманітну користь <...> Тому також в математиці майже всі положення висловлюються таким чином» (Wolff Ch. Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit. 9. Aufl. Halle 1738 [1713<sup>1</sup>]).

<sup>22</sup> *Йоган Андреас Зегнер* (Johann Andreas von Segner, 1704–1777), професор математики в Гьотингені та Гале. Мова йде про його твір «Принципи арифметики, геометрії та геометричного обчислення», §§ 3, 31 першого розділу (Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und der Geometrischen Berechnung. Aus Lateinischen übersetzt von J. W. Segner. 2. Aufl. Halle 1773 [1764<sup>1</sup>]). Пор. також КЧР, с. 46. KrVB 15.

<sup>23</sup> Наведені Кантом приклади «аналітичних засад» становлять відповідно аксіоми (точніше: *koīnai ennoīai*, *notiones communes*) із книги I «Елементів» Евкліда: «Рівні одному й тому самому, рівні також один одному» (1 аксіома); «Ціле більше частини» (8 аксіома).

<sup>24</sup> Згідно із «гіпотезою про переставлення аркушів» *Файнгінгера/Зіцлера* (Vaihinger/Sitzlers Blattversetzungshypothese) наступні п'ять абзаців, що в оригінальному виданні 1783 р. були відповідно абзацами 2–5 § 4, переставлені в § 2. Докладніше про це див. с.....

<sup>25</sup> У цьому абзаці, як і раніше в § 1, Кант веде мову про своєрідність математичного методу порівняно з філософським і вбачає таку своєрідність у тому, що математичне пізнання істотно ґрунтується на *конструюванні понять* (Konstruktion der Begriffe). Згідно з викладеним у «Критиці», сконструювати якесь поняття означає «зобразити (darstellen) а priori відповідне йому споглядання» (КЧР, 409. KrVA 713, B 741). Для цього потрібно якесь *неемпіричне* споглядання, яке, з одного боку, є *одиничним* об'єктом (як *repraesentatio singularis*), а з



іншого, все ж таки виражає загальнозначущість для всіх можливих споглядань, що належать до того самого поняття. Так, наприклад, конструювання певної геометричної фігури здійснюється через зображення її — хай то буде в уяві чи на аркуші паперу — відповідно до поняття цієї фігури, однак конструювання завжди відбувається цілковито а ргіогі, бо вирішальну роль при цьому відіграє єдність акту конструкції. Конструювання в математиці, яке стає можливим тільки через споглядання, що зображається а ргіогі, дозволяє розглядати математичні поняття *in concreto*, і саме на підставі такого споглядання загальні умови конструювання мусять мати загальну значущість для об'єкта сконструйованого поняття. Про конструкцію понять у математиці Кант неодноразово пише і в інших своїх творах. У праці проти ляйбніцианця Ебергарда (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* 1790) Кант каже, що конструюванням понять можна назвати «будь-яке зображування (*Darstellung*) певного поняття через (самодіяльне) продукування відповідного йому споглядання», виокремлюючи при цьому чисте конструювання, або схематичне, і емпіричне, або технічне, конструювання (AA VIII, 192). А у своїх лекціях із логіки Кант так описує цю вагому характеристику математики: «Ми конструюємо поняття, якщо зображуємо їх в спогляданні а ргіогі без [допомоги] досвіду, або якщо зображуємо в спогляданні предмет, який відповідає нашому поняттю про нього» (AA IX, 23).

<sup>26</sup> У оригінальному виданні 1783 р. цей клас суджень не був пронумерований. Зважаючи на назву § 2 і на наявність нумерації пп. 1 і 2, видається цілком слушною пропозиція К. Шульца надати номер (№3) також цьому класу суджень. К. Форлендер і Р. Мальтер слідують за К. Шульцем, а Б. Ердман, В. Вайшелель і К. Полок дотримуються оригіналу.

<sup>27</sup> Виділення слова «належні» (*gehörige*), що було запропоновано Б. Ердманом (AA IV, 273, 13), приймається нами із суто дидактичних міркувань.

<sup>28</sup> У оригіналі дієслово «становлять» (*ausmachen*) стоїть у множині і в такій формі читання також цілком прийнятне. Проте ми дотримуємося кон'єктури *Наторна/Форлендера*, які множину замінюють одніною «становить» (*ausmacht*), мотивуючи це, мабуть, тим, що цей присудок співвідноситься із виділеним підметом «вितворення».

<sup>29</sup> Висунутий *Г. В. Ляйбніцем* закон достатньої підстави (principium rationis sufficientis), який разом із законом суперечності були для нього двома великими принципами буття і пізнання, мав у філософа декілька формулювань: «ніщо ніколи не відбувається без якоїсь причини або принаймні достатньої підстави <...> чому існування чогось одного допускається радше, ніж існування іншого, і чому це існує саме так, а не інакше» («Теодіцея», 1710. Ч. I. § 44 [Leibniz G.W. Philosophische Werke. Hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer. Leipzig 1925. Bd. IV. S. 124–125]); «жоден факт не може бути справжнім і дійсним <...> без достатньої підстави, чому справа стоїть саме так, а не інакше» («Монадологія», 1714. § 32 [Leibniz G.W. Philosophische Werke. Leipzig 1924<sup>2</sup>. Bd. II. S. 443]); «нічого не відбувається без того, щоб була підстава, чому це відбувається радше так, а не інакше» (Другий лист до С. Кларка, 1715–1716 [Leibniz G.W. Philosophische Werke. Leipzig 1924<sup>2</sup>. Bd. I. S. 124]). *К. Вольф* у § 70 свого твору «Онтологія або перша філософія» подає таке формулювання цього закону: «Ніщо не існує без достатньої підстави, чому радше щось є, ніж не є, тому якщо тільки щось покладається, то також покладено щось, через яке можна зрозуміти, чому воно радше є, ніж не є» (Wolff Ch. Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Francofurti et Lipsiae 1736 [1729<sup>1</sup>]). Пор. його-таки «Німецьку метафізику», де в § 30 «славетний Вольф» пише: «<...> все, що є, мусить мати свою достатню підставу, чому воно є <...>» (Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt und Leipzig 1719). На відміну від Ляйбніца, котрий вважав, що закон достатньої підстави не потребує доказу, Вольф у наведених параграфах і «Онтології», і «Німецької метафізики» намагається довести цей універсальний «magnum principium Metaphysicum», спираючись при цьому на закон суперечності: «Припустімо, що *A* існує без достатньої підстави, чому воно радше є, ніж не є. Отже, треба покласти ніщо, через яке можна було б зрозуміти, чому *A* існує. Таким чином, *A* допускається як суще, позаяк припущено існування ніщо, однак це абсурдно, бо через покладання ніщо нічого не покладається». Починаючи з твору «Спроба запровадження в філософію поняття негативних величин» (1763), в якому здійснено розрізнення двох видів підстав (логічні та реальні), Кант у критичний період творчості розглядає тему реальної підстави в контексті трансцендентально-філософського тлумачення єдино тільки проблеми причинності. Див. КЧР, с. 161. KrVA 200–201, B 246.

<sup>30</sup> *Джон Лок* у своєму головному творі «Есей про людське розуміння» (кн. IV, гл. 3, §§ 7–21) виокремлює і досліджує чотири види нашого пізнання: тотожність (відмінність), співіснування (со-

existence), відношення і реальне існування (*Пор.* укр. пер. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. — Харків, Акта. — 2002. — Кн. 4. — С. 40–57).

<sup>31</sup> *Евклід* (Euclides) із *Александрії* (близько IV–III ст. до Р. Х.), напевно, найвизатніший математик Стародавньої Греції. Кант має тут на увазі його класичний твір «Елементи» (Stoicheia, Elemente), що впродовж тисячоліть був взірцем досконалості математичного знання і водночас часто-густо слугував за підручник із математики. Кант мав змогу користуватися німецьким перекладом «Елементів» Й. Ф. Лоренца (Euklid, Elemente, Die sechs ersten Bücher der geometrischen Anfangsgründe, 2. Aufl. Halle 1781 [1773<sup>1</sup>]), проте не виключено також, що філософ міг читати частковий латинський переклад твору Евкліда, що був виконаний Боецієм (Euclidis Geometria: a Boetio in Latinum translata, Paris 1538).

<sup>32</sup> П'ять наступних абзаців, що в оригінальному виданні від 1783 р. містилися в цьому параграфі, переставлені в § 2 згідно із «гіпотезою про переставлення аркушів» Файгінгера/Зішлера. *Див.* статтю с.....

<sup>33</sup> Рядки із «Поетичного мистецтва» (Ars poetica) *Горация* (Epistulae, II, 3, 188) в українському перекладі Андрія Содомори звучать так: «Хоч і покажеш таке — не повірю, ще й криво веміхнуса». (Квінт Горатій Флакк. Твори. З лат. — К.: Дніпро, 1982. — С. 219).

<sup>34</sup> Поняття *трансцендентальна філософія* (Transzendentalphilosophie), яке зазнало такого широкого визнання і вжитку аж до сьогодні саме завдяки філософії Канта, досі становить одну з центральних проблем кантознавства. Згідно з першим виданням «Критики» трансцендентальна філософія позначається тут як «система понять а ргіогі про предмети взагалі» (KrVA 11–12). «Критика чистого розуму», яка ще не є самою трансцендентальною філософією, повинна «архітектонічно, себто із принципів, накреслити план для такої науки, бо вона є «повною ідеєю трансцендентальної філософії» як науки sui generis. З іншого боку, оскільки при дослідженні моральності трапляються або щось емпіричне, або якісь емпіричні імплікації, «трансцендентальна філософія є певна філософія [eine Weltweisheit] чистого, суто спекулятивного розуму» (KrVA 15). Отже, трансцендентальна філософія є «система всіх принципів чистого розуму» — як додає Кант у другому виданні «Критики» (КЧР, с. 52, KrVB 27). Із коментованого пасажу «Пролегоменів» видно, що, поперше, Кант відмежовує свою трансцендентальну філософію від попередніх спроб висунути таку, передусім від Кр. Вольфа і його

послідовників («...дотепер не було жодної трансцендентальної філософії»), і від класичного, сягаючого метафізики Середньовіччя, вчення про трансценденталії (пор. КЧР, с. 96 і д. KrVB 113sqq); по-друге, місце і завдання, які Кант надає своїй трансцендентальній філософії, зводяться головню до визначення і вирішення можливості метафізики, що відбувається через відповідь на питання про можливість синтетичних суджень а рїогі. Кант неодноразово висловлювався про свою трансцендентальну філософію саме в такому дусі, напр., у творі проти лїйбніцианця Ебергарда (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* 1790): після того, як автор «критичної філософії» вже вкотре наголошував, що існування метафізики залежить від способу розв'язання питання: як можливі синтетичні судження а рїогі?, він наполягає на тому, що «дослідження походження пізнання <...> а рїогі слід передати виключно трансцендентальній філософії» (AA VIII, 244). Водночас у творах Канта є змога знайти такі твердження про трансцендентальну філософію, які наближають її до онтології й уможливають інтерпретацію трансцендентальної філософії як «спадкоємниці» *philosophiae primaе* (див. напр., КЧР, с. 477. KrVA 845, B873. Пор. твір «Про поступ метафізики» (1791/1804) [Kant I. Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main. Bd. VI, S. 591]). Таким чином, трансцендентальна філософія, на думку Канта, є наука, що повинна систематично досліджувати можливість, обсяг і границі синтетичного пізнання а рїогі, щоб вирішити питання про можливість метафізики як науки.

35 Поняття *чиста математика*, що вже неодноразово траплялося на сторінках «Прологоменів», Кант застосовує для відмежування *чистої* частини цієї раціональної науки, яка містить суто принципи а рїогі для всіх інших математичних дисциплін і не може мати в своєму складі (в силу самого визначення) жодної емпіричної домішки, від інших частин чи галузей математичного знання. Можна припустити, що таке відокремлення до певної міри було зумовлене тогочасним мововжитком, в якому поняття «математика» і «математики» (також у самого Канта) часто охоплювали математичне природознавство (теоретичну механіку, оптику, астрономію), тобто класичну фізику в широкому сенсі слова. Водночас Кант був глибоко переконаний у тому, що кожна наука у властивому значенні потребує якоїсь чистої частини, як тієї підвалини, на якій ґрунтується «аподиктична достовірність, якої шукає в науці розум» (AA IV, 469). З іншого боку, чисту математику є змога схарактеризувати і як *неприкладне* пізнання розуму, але в такому разі нагальним виявляється питання про

співвідношення чистої і прикладної математики в мисленні німецького філософа.

<sup>36</sup> Терміном *аподиктична достовірність* Кант позначає такі положення, судження або пізнання, які «пов'язані зі свідомістю їхньої необхідності» (КЧР, с. 60. KrVB 41), тобто такі, які ніколи не можуть викликати сумніву щодо своєї достовірності.

<sup>37</sup> Ми приймаємо кон'єктуру *Б. Ерדмана*, котрий додає тут дієслово «мусить» (muß), якого бракувало в оригінальному виданні 1783 р. (AA IV, 281.8).

<sup>38</sup> Див.: КЧР, с. 409 і д. KrVA 713sqq, B 741sqq.

<sup>39</sup> *Б. Ердман*, з огляду на наявність ганджу конструкції речення, зважає долучення прислівника «лише» (nur), отже, можливість читання «а лише синтетично» (AA IV, 616).

<sup>40</sup> Запропонований нами переклад є одним із можливих варіантів відтворення Кантової думки, яка в оригіналі викладена так: «denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d.h. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d.h. a priori vorgestellt werden». Певна річ, ці рядки можуть спонукати до різноманітних тлумачень, як-от: по-перше, чисте споглядання має місце тільки в нас самих, тобто в рамках лише нашої суб'єктивності; по-друге, чисте споглядання походить із нас самих, себто наша суб'єктивність є його джерелом; по-третє, походження чистих споглядань зумовлюється лише нами самими, а не спричинюється чимось стороннім (предметом).

<sup>41</sup> В оригінальному тексті 1783 р. стоїть: «deduktion der Begriffe im Raum und Zeit». Ми приймаємо зважену *Б. Ердманом* кон'єктуру im na von (AA IV, 616).

<sup>42</sup> Слово «відмінність» (Verschiedenheit), що додано *Б. Ердманом* (AA IV, 285.31), робить це речення логічно коректним і зрозумілішим. Емєндація ця вперше запропонована *Г. Файгінгером* (Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, Berlin. Leipzig. 1892. Bd. II. S. 519).

<sup>43</sup> Аби унаочнити наведені Кантом у цьому абзаці геометричні приклади, відомий німецький математик *Георг Кантор* запропонував власне пояснення думки філософа, що було оприлюднене як додаток до видання «Пролегоменів» *Карлом Шульцем* (Kant Immanuel.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Hrsg. von Karl Schulz. Leipzig, Philipp Reclams Universalbibliothek [1888]. S. 229–230) і потім неодноразово використовувалося інтерпретаторами Кантової філософії: Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, Berlin, Leipzig. 1892. Bd. II. S. 518sq. Apel M. Kommentar zu Kants Prolegomena. 2. Aufl. Leipzig, Felix Meiner. 1923. S. 116.

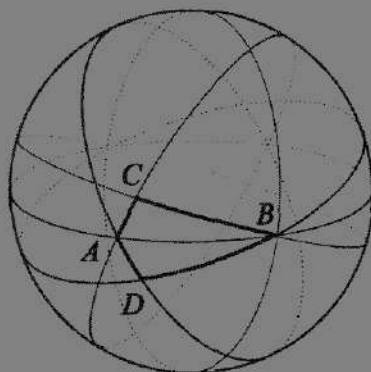


Рис. 1

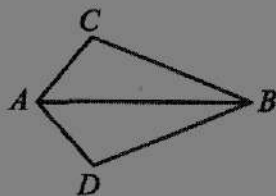


Рис. 2

На першій схемі (Рис. 1) зображена сферична поверхня, на якій накреслені два сферичні трикутники  $ABC$  і  $ABD$ , що мають за спільну основу дугу екватора  $AB$ . Конструювання провадиться в такий спосіб, що сторони  $AC$  і  $CB$  першого трикутника  $ABC$  рівні відповідним сторонам  $AD$  і  $DB$  другого трикутника  $ABD$ . Унаслідок цього три сферичні кути біля вершин  $A$ ,  $B$  і  $C$  у трикутнику  $ABC$  також рівні відповідним сферичним кутам біля вершин  $A$ ,  $B$  і  $D$  у трикутнику  $ABD$ . Однак, незважаючи на це, все ж таки не можливо, щоб трикутники  $ABC$  і  $ABD$  були конгруентними, себто сумішалися при накладанні один на одного, хай то через обертання навколо їхньої спільної основи  $AB$  або через переставлення на сферичній поверхні. Натомість на другій схемі (Рис. 2) зображені два площинних трикутники  $ABC$  і  $ABD$  зі спільною основою  $AB$ . Припустімо, що  $AC=AD$  і  $CB=DB$ . Тоді вочевидь обидва ці трикутники можна сумістити завдяки обертанню навколо їхньої спільної основи  $AB$ . Але це не можна було зробити у випадку сферичних трикутників  $ABC$  і  $ABD$ , що зображені на першій схемі (Рис. 1), на підставі кривизни сферичної поверхні.

Варто також відзначити, що «парадокс подібних і рівних, але все-



таки неконгруентних речей», про який йдеться в цьому параграфі, Кант досліджував уже в одній праці докритичного періоду, а саме в творі 1768 р. «Про першу підставу різниці сторін у просторі» (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*), послуговуючи при цьому такими самими прикладами, що і в «Пролегоменах» — сферичні трикутники (AA II, 381). Водночас у творі, що був оприлюднений через три роки після «Пролегоменів» і названий «Метафізичні засади природознавства» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786), Кант прямо посиляється на це місце із «Пролегоменів», щоб ще раз наголосити на одному із засадничих положень своєї трансцендентальної теорії: простір є суб'єктивна форма нашого чуттєвого сприйняття речей або відношень між ними (AA IV, 484).

<sup>44</sup> Поняття *об'єктивна реальність* (або, що для Канта те ж саме, об'єктивна значущість — *objektive Gültigkeit*) може спантеличувати сьогоднішнього читача, оскільки в жодному разі не означає якусь «незалежну від свідомості зовнішню реальність». Відповідно до принципів «критичної філософії» Кант надає об'єктивну реальність всім типам уявлень, як-от: чистим *формам споглядання* (простір і час), чистим *поняттям* розсуду (категорії) та *ідеям* розуму, аби позначити тим самим їхню віднесеність до предмета. Проте, оскільки всі речі слід розглядати з подвійної перспективи, як предмети для досвідного пізнання (явища) і як предмети для самого тільки мислення (речі самі по собі), то про об'єктивну реальність в абсолютному сенсі не може бути й мови. Незважаючи на те, що простір і час не є об'єктивними формами речей, вони постають не лише суб'єктивними формами нашого способу споглядання, себто не лише мають суб'єктивну реальність, а їм властива також об'єктивна реальність, тобто значущість для об'єктів наших чуттів. Іншими словами, об'єктивна реальність простору і часу є суто емпірична і стосується тільки чуттєво даних предметів. Так само стоять справи і з поняттями розсуду, об'єктивна реальність яким може бути надана лише через застосування їх до предметів як явищ. Тобто, для того, щоб поняття розсуду мали об'єктивну реальність або (як часто-густо висловлює цю думку сам Кант, зокрема в «Пролегоменах») «мали значення і сенс», потрібно надати їм відношення до предмета, а таке відношення дає синтетична єдність свідомості, і то в необхідний спосіб. У «Критиці» обґрунтуванню об'єктивної значущості присвячений цілий розділ про дедукцію чистих понять розсуду (КЧР, с. 98–123, КГВА 84–130, В 116–169), і головний висновок полягає в тому, що об'єктивна реальність усякого нашого пізнання а рїогї може бути гарантована тільки можливістю досвіду взагалі та безумовно, а ця остання, в свою чергу, припускає чисті поняття розсуду як свої неолмінні передумови.

Що ж стосується об'єктивної реальності ідей розуму (в теоретичному аспекті), то і тут вона означає той спосіб, в який вони відносяться до предметів, ту значущість, яку вони можуть мати для сфери предметів. У контексті трансцендентальної дедукції всіх ідей спекулятивного розуму Кант зазначає, що об'єктивна реальність і значущість надається цим продуктам розуму в іншому сенсі, а саме: хоча ідеї безпосередньо не відносяться до відповідного їм предмета, проте вони опосередковано завжди розширюють досвідне пізнання, систематизуючи всі правила вжитку розуму за припущенням такого *предмета в ідеї* (КЧР, с. 387 і д. KtVA 669sqq, B 697sqq). Таким чином, об'єктивна реальність трьох типів уявлень полягає в тому, що самі вони становлять об'єктивні умови для можливості досвіду взагалі.

В історичному аспекті варто відзначити, що поняття «об'єктивна реальність» відіграло неабияку роль у новочасній філософії. Напр., співвідношенню Кантового розуміння цього поняття із терміном *realitas objectiva* Декарта присвятив свою студію Г. Вагнер (Wagner H. *Realitas objectiva (Descartes — Kant)* // *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1967. Bd. XXI. H. 3. S. 325–340).

<sup>45</sup> Слова про *математиків, котрі водночас були філософами*, передусім натякають на постать Ляйбніца і його послідовників. Історичним тлом Кантових міркувань у цьому пасажі, як і загалом його теорії простору і часу, можна вважати ту славнозвісну суперечку, що була зініційована публікацією листування між Г. В. Ляйбніцем і С. Кларком (*A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Clarke*, London 1717. Німецький переклад цього листування вийшов у світ в 1720 р. із передмовою Кр. Вольфа. *Див.* також: Leibniz G.W. *Philosophische Werke*. Hrsg. A. Buchenau und E. Cassirer. Leipzig 1924<sup>2</sup>. Bd. I S. 120–241) і протягом майже всього XVIII ст. займала найвидатніших представників тогочасної філософії, математики, природознавства всієї Європи. В рамках цієї суперечки виокремилися два табори чи «партії»: перша (математики), прибічники якої слідом за І. Ньютоном стверджували абсолютність простору і часу, бо саме вона може бути гарантією істинності й достовірності всіх геометричних положень, застосованих до явищ світу; друга (метафізики) натомість, пристаючи на позицію Ляйбніца і Вольфа, наполягала на суто феноменальному характері простору і часу, себто ці останні суть не якісь субстанції або реальні властивості речей, а лише відношення між тілами, і саме завдяки їм виникає порядок співіснування (простір) і послідовності (час) тіл. У контексті коментованого фрагменту варто пам'ятати про оцінку другої «партії», яку Кант навав у «Критиці», а саме: заперечуючи подільність матерії до

нескінченності та відмежовуючи абстрактно-логічні міркування від природничо-метафізичних, простір «метафізики» (Кант їх називає монади) вилучали як континуальне наповнення фізичними точками, тобто простими частинами. Відповідно до засад «критичної філософії» Кант відхиляє таке розуміння простору, бо ж останній є умовою можливості тіл (предметів зовнішнього споглядання), а не тіла (динамічне відношення субстанцій взагалі) є умовою можливості простору. Нарешті, цікавим є той факт, що Кант на початку своєї академічної діяльності, в дисертації від 1756 р. «Фізична монадологія» (*Monadologia physica*), також долучився до цієї полеміки, намагаючись у своєрідний спосіб об'єднати два антагоністичних табори (AA I, 385–416).

46 Джон Лок у кн. II, гл. 8, §§ 9–22 свого головного твору «Есей про людське розуміння» провадить розрізнення первинних і вторинних якостей тіл. Первинні чи первісні якості (*primary qualities*) перебувають у кожній частині тіл, невіддільні від них у будь-якому стані, і ми сприймаємо ці якості через чуття в будь-якій частині самих тіл. До таких якостей належать: щільність, протяжність, форма, рухливість і число. Вторинні якості (*secondary qualities*) суть самі тіла, які викликають у нас певні ідеї, а в інших тіл — інші якості. Такими якостями є: кольори, звуки, смаки тощо. Ідеї первинних якостей становлять подібності первинних якостей, що дійсно існують у самих тілах. Ідеї вторинних якостей не мають жодного відповідника в самих об'єктах, вторинні якості хоч і приписуються тілам, проте насправді є тільки силами первинних якостей (*пор.* укр. пер.: Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. — Харків, Акта. — 2002. — Кн. 2. — С. 67–77).

Відмінність між первинними і вторинними якостями була однією з центральних тем новочасної філософії, нею послуговувалися Г. Галілей, Р. Декарт, Т. Гобс і Р. Бойль. Напевно, цей факт був добре відомий Канту, принаймні слова «вже задовго до часів Лока» на це натякають.

47 Розуміння чуттєвості як суто заплутаного пізнання, було властиво Ляйбніц-Вольфовій школі філософії. Так, напр., Г. В. Ляйбніц, ведучи мову про поділ пізнання (*cognitio*), виокремлює в творі «Міркування про пізнання, істину та ідеї» (*Meditationes de cogitatione, veritate et ideis*, 1684) особливий вид «заплутаного пізнання» (*cognitio confusa*) (Leibniz G.W. *Philosophische Werke*, Hrsg. A. Buchenau und E. Cassirer. Leipzig 1924<sup>2</sup>. Bd. I S. 22–23). Цю думку Ляйбніца згодом підхопив Кр. Вольф, котрий у багатьох своїх творах наголошує на тому, що чуттєва спроможність, як нижча здатність пізнання, веде до невиразних (заплутаних) ідей і понять, а отже і до такого самого пізнання (*Wolff Ch. Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad*

usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur Discursus praeliminaris De philosophia in genera. Francofurti et Lipsiae 1740, [1728<sup>1</sup>]. § 77–102. Wolff Ch. Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata. Ed. nova. Frankfurt und Leipzig, 1738, [1732<sup>1</sup>]. § 54. Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt und Leipzig, 1719. § 275). Кант і в цьому місці «Прологоменів», а особливо в «Критиці», піддає нижівній критиці таке розуміння чуттєвості, вважаючи його «фальшуванням поняття чуттєвості» (див. КЧР, с. 68–71. КГВА 42–46, В 59–64).

<sup>48</sup> Див. §§ 50–54 «Прологоменів».

<sup>49</sup> Під *невповноваженими суддями* Кант має на увазі тут автора Гьотингенської рецензії на свою «Критику чистого розуму». Див. переклад цієї рецензії на с. 109–113.

<sup>50</sup> *Рене Декарт* (Rene Descartes, Cartesius, 1596–1650), французький філософ, математик і фізик, один із засновників і чільних репрезентантів філософії Нового часу. Протестуючи проти змішання свого «трансцендентального ідеалізму» із ідеалізмом Декарта, Кант має на увазі, мабуть, головний твір французького мислителя: «Міркування про першу філософію» (Des-Cartes Renati Meditationes de prima philosophia, In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et animademonstrationes; Cum Responsionibus Authoris. Editio secunda. Amstelodami 1642), передусім перші два міркування, в яких автор намагається віднайти безсумнівне підґрунтя нашого знання (Шор. укр. пер.: Декарт Р. Метафізичні роздуми. — К.: Юніверс, 2000. — С. 22–33). Окрім «Міркування про першу філософію», Кант мав у розпорядженні також перше видання головного систематичного твору Декарта «Принципи філософії» (Principia Philosophiae, Amstelodami 1644). Кант називає Декартів ідеалізм у цьому місці емпіричним, а згодом матеріальним (с. 68.) і скептичним (с. 101.) на підставі того, що при пошуку непохитного фундаменту всього нашого знання французький філософ виходив із матеріальної, протяжної речі (res extensa), що дана в чуттєвому досвіді. Завдяки акту сумніву матеріальній субстанції протиставляється річ мисляча (res cogitans), або духовна субстанція, в актах мислення якої Декарт знаходить надійну «точку опертя» (засада cogito ergo sum — мислю, отже існую), що гарантує достовірність та істинність нашого внутрішнього досвіду, себто нашого знання. Що стосується матеріальних речей, які перебувають поза нами, тобто зовнішнього досвіду, то попри їхнє самостійне, незалежне від мислення існування, наше пізнання їх завжди непевне і недоказове.

Картезіанський ідеалізм докладно розглядається Кантом у першому виданні «Критики», у розділі, що присвячений критиці четвертого паралогізму трансцендентальної психології (KrVA 376–380). У другому ж виданні «Критики» (1787) ця частина тексту була цілковито перероблена і отримала назву «Спростування ідеалізму» (КЧР, с.175–177. KrVB 274–279).

<sup>51</sup> Джордж Берклі (George Berkeley, 1685–1753), ірландський філософ і теолог, єпископ у м. Клойн, обстоював позицію іматеріалізму. Кант мав змогу ознайомитися з теорією Берклі завдяки таким тогочасним виданням його творів німецькою мовою: *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen. Enthaltend des Berkeleyys Gespräche zwischen Hylas und Philonous und des Colliers Allgemeinen Schlüssel. Übersetzt und mit widerlegenden Anmerkungen versehen nebst einem Anhang, Worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird* von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756 та *George Berkeley's Philosophische Werke*. Leipzig 1781. Обидва ці видання містять німецький переклад твору Берклі «Три діалоги між Гіласом і Філонусом» (*Three dialogues between Hylas and Philonous*, London 1713), в якому автор викладає свою концепцію іматеріалізму. Кант називає в цьому місці ідеалізм Берклі містичним і мрійливим, а згодом також догматичним (с. 100–101.), оскільки ірландський мислитель у своїй теорії заперечував існування матеріальних тіл (субстанцій), а тому всі дійсні предмети в просторі, і навіть сам простір як притаманну речам самим по собі властивість, Берклі вважав простою позірністю. Про Берклі як «догматичного ідеаліста» Кант неодноразово веде мову в «Критиці» (див. KrVA 377; КЧР, с. 74, 175; KrVB 71, 274).

<sup>52</sup> Під поняттям *чисте природознавство* (*physica pura, physica rationalis*) Кант розуміє таку необхідну складову вчення про природу, яка містить суто принципи а пріорі для емпіричних частин чи галузей фізичного вчення і власне щойно уможливує це останнє. На думку Канта, таку чисту частину природознавства потрібно викладати окремо від підпорядкованої досвіду емпіричної фізики (*physica empirica*) (AA IV, 468–469) (Пор. ком. 35).

У цьому контексті важливо зауважити, що українське поняття «природознавство» значною мірою не відтворює кардинальний аспект німецького поняття *Naturwissenschaft*, а саме момент науки — *Wissenschaft*. З огляду на те, що для Канта вага лежить переважно на науковому характері всіх теоретичних побудов чистого розуму (математика, природознавство і метафізика), потрібно завжди мати на увазі цю мовну своєрідність.

<sup>53</sup> §§ 18–22 становлять взаємопов'язане ціле і являють собою спробу по-новому, в депо легший і зрозуміліший спосіб розв'язати наріжну проблему «трансцендентальної дедукції» чистих понять розсуду (KtVA 84–130). Повністю перероблений виклад і нове розв'язання цієї проблеми пропонує друге видання «Критики» (KCP, с. 98–123. KtVB 116–169).

<sup>54</sup> Поняття *свідомість взагалі* (Bewußtsein überhaupt), на яке вперше натрапляємо якраз у цьому місці «Пролегоменів», у подальшому відіграє істотну роль при розв'язанні питання: як можливе чисте природознавство? «Свідомість взагалі» означає для Канта загальний характер свідомості або, сучасною мовою, свідомість в її загальних структурах, не зважаючи на всілякі суб'єктивно-індивідуальні особливості та відмінності. Така загальність свідомості означає також її спільність для всіх людей і, тим самим, виступає умовою можливості загальнозначущості і об'єктивності наших суджень. Однак водночас Кант підкреслює суто формальний характер «свідомості взагалі», себто формальну однорідність і закономірність структур свідомості.

<sup>55</sup> У оригіналі стоїть: zum Urteilen überhaupt. Кон'єктура Форлендера: «до суджень взагалі» (zu Urteilen überhaupt), що, зважаючи на специфіку мововжитку Канта, цілком можна припустити.

<sup>56</sup> Аби якось посприяти розумінню доволі не простої думки Кантової філософії, ми зважилися унаочнити таблицю суджень завдяки почасти класичним, почасти загальновідомим прикладам із елементарної логіки. За підґрунтя такого суто дидактичного починання нам слугували лекції з логіки самого Канта, котрі були оприлюднені Єше (Jäsche) в 1800 р. (AA IX, S. 1–150).

#### За кількістю

Загальні — Всі люди суть смертні

Особливі — Деякі тварини суть свавії

Одиничні — Сократ є смертний

#### За якістю

Ствердні — Ейфелева вежа є високою

Заперечні — Будинки поряд не є високі

Нескінченні — Деякі будинки не є вежами

#### За відношенням

Категоричні — Коло є кругле



Гіпотетичні — Якщо трикутник є рівнобедрений, то він рівнокутний

Диз'юнктивні — Кути трикутників бувають або гострими, або прямими, або тупими

#### За модальністю

Проблематичні — Можливо завтра зійде сонце

Асерторичні — Сонце зійшло

Аподиктичні — Небесні тіла суть протяжні

57 Слово фізіологічний, що фігурує в Кантовій філософії, сьгоднішнім читачем може бути хибно витлумачене. А проте в часи Канта його розуміли в буквальному сенсі, тобто як те, що стосується природи (*phýsis*). Тому «фізіологія» — це комплекс наук, які мають за предмет природу, і відповідно до цього фізика досліджує тілесні речі, а психологія є вченням про душу.

58 Про трансцендентальну силу судження (*Urteilkraft*) Кант веде мову як в трансцендентальній доктрині сили судження (або аналітики засад) першого головного відділу, Про схематизм чистих понять розсуду (*KrVA* 137–147), так і в трансцендентальній доктрині сили судження (або аналітики засад) другого головного відділу, Система всіх засад чистого розсуду (*KrVA* 148–235). Із численними доповненнями Кант переробив цю частину своєї «Критики» в другому виданні (1787). *Пор.*: КЧР, с. 127–132 і 132–185. *KrVB* 176–187 і В 187–294.

59 *Див.*: Трансцендентальної доктрині сили судження (або аналітики засад) другий головний відділ, Система всіх засад чистого розсуду (*KrVA* 148–235).

60 Цю частину речення, яка в оригіналі є такою: «dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied» Б. Ерлман змінює в такий спосіб: «dem gänzlich Leeren der Anschauung, in der Zeit doch ein Unterschied» (цілковитою порожнечою споглядання, в часі все-таки <є> якась різниця) (*AA* IV, 306.<sup>27-28</sup>).

61 У оригіналі 1783 р. тут бракувало дієслова «може» (*kann*); вперше цю кон'єктуру запропонував А. Шопенгауер, а здійснив у своєму виданні Розенкранц.

62 Ми приймаємо читання Ерлмана і Мальтепа: «sie alle synthetischen Grundsätze a priori vollständig enthält und nach einem Prinzip <...> (*AA*

IV, 308.<sup>11-12.</sup>) хоча при цьому Ердман не виключає можливості «огріхів конструкції» (AA IV, 617). З другого боку кон'єктура Розенкранца пропонує таке читання: «in ihr alle synthetischen Grundsätze a priori vollständig und nach einem Prinzip <...> ausgeführt worden». На його позицію пристають Гартенштайн, Форлендер, Касіпер, Полок. Єдиний, хто залишає текст оригіналу без будь-яких емендацій, є Вайшедель: «sie alle synthetischen Grundsätze a priori vollständig und nach einem Prinzip <...> ausgeführt worden».

<sup>63</sup> Ми приймаємо кон'єктуру Ріля, котрий пропонує: «величини» (Größen) замість «більші» (größer) тексту оригіналу від 1783 р. Форлендер, Касіпер, Полок долучилися до пропозиції Ріля. Однак Ердман, котрий рішуче заперечує таке читання, мотивуючи це контекстом речення і наступним зворотом, а також інтерпретуючи «більші» в значенні «більші або менші» (AA IV, 309.<sup>33</sup>; 617). Вайшедель і Мальгер залишають текст оригіналу.

<sup>64</sup> Йдеться про сумнів Д. Гюма відносно того, що ми спроможні збагнути розумом зв'язок причини і дії, тобто причиновість явищ природи. Про це Гюм виразно пише в розділах IV і VII своєї «Розвідки про людське розуміння». *Пор.* ком. 8.

<sup>65</sup> Кант має на увазі своє вчення про походження, обсяг і границі нашого пізнання завдяки розсуду, що було викладено в двох книгах трансцендентальної аналітики: аналітики понять і аналітики засад (КЧР, с. 83–211. KGrVA 64–292, B 89–349).

<sup>66</sup> Про силабізацію явищ, тобто поділ на літери, складові *пор.* КЧР, с. 222. KGrVA 314, B370–371.

<sup>67</sup> Розрізнення явищ (феноменів) та інтелігібельних предметів (ноуменів) становить одну з центральних тем західноєвропейського філософування. Locus classicus такого розрізнення можна знайти у Платона (Politeia, 509D sqq. *Пор.* укр. пер.: Платон. Держава. Пер. з давньо-гр. Д. Коваль. — К.: Основи, 2000. — С. 206 і д.). У трансцендентальному ідеалізмі Канта, котрий, певна річ, був свідомий стародавності цієї різниці (*див.* напр., дисертацію від 1770 р. De mundi sensibilis atque intelligibilis, § 3. AA II, 392), значеннєва цінність цієї останньої для пізнання цілковито протилежна всій платонівській традиції. Кант невпинно наголошує на тому, що ми спроможні пізнавати самі тільки феномени, а те, що лежить в основі їх, себто ноумени, для нашої пізнавальної ситуації хоч і мислиме, проте в жодному разі не може стати предметом пізнання.

68 *Див.*: Трансцендентальної доктрини сили судження (або аналітики засад) перший головний відділ, Про схематизм чистих понять розсуду (KrVA 137–147), а також: Трансцендентальної доктрини сили судження (або аналітики засад) третій головний відділ, Про підставу розрізнення всіх предметів узагалі на Phaenomena і Noumena (KrVA 235–261). *Пор. також* друге видання «Критики», в якому відповідні частини подеколи істотно перероблені: КЧР, с. 127–132, 185–195. KrVB 176–187, 296–315.

69 Тобто в «Критиці чистого розуму».

70 Крістіан Август Крузіус (Christian August Crusius, 1715–1775), професор філософії, а згодом теології у Ляйпцизькому університеті. У своєму творі з логіки «Шлях до достовірності й вірогідності людського пізнання» (Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Leipzig 1747) Крузіус пише: «... сам закон суперечності істинний властиво тому, що він є законом із божественного розуму [Verstand]. Решта законів <...> мусять бути так само істинні, якщо вони також походять із божественного розуму» (§ 432).

71 Завдяки прикладам із математики і математичної фізики Кант хоче унаочнити тут свою засадничу тезу про те, що розсуд загальні закони приписує природі, а не черпає їх із неї. Спершу філософ має на увазі теорему про відтинки пересічених хорд, згідно з якою злбуток відтинків для всіх хорд є постійним, а саме (*див.* Рис. 1):

$$SA \cdot SB = SC \cdot SD$$

або:  $(SA \cdot SB) : (SC \cdot SD) = 1$

Потім Кант поширює значущість цієї теореми на всі види конічних перетинів: еліпс, параболу, гіперболу, стверджуючи і в цьому

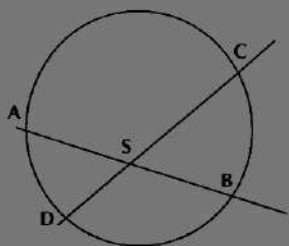


Рис. 1

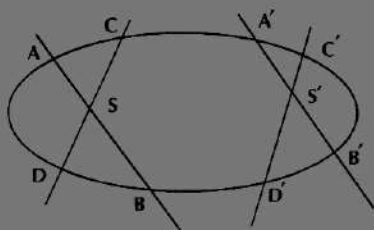


Рис. 2

випадку постійність відношення відтинків хорд. Взявши за приклад кінцевого перетину еліпса, на позір може здатися, що твердження філософа справджується (див. Рис. 2), тобто хай би які ми вибрали хорди і хай би в якій точці вони перетиналися, відношення між їхніми відтинками нібито має бути постійним.

Однак це не зовсім так. Тезу Канта про те, що «прямокутники з їхніх частин [тобто частин хорд], хоч і не рівні, проте завжди знаходяться в однакових відношеннях між собою» все ж таки не можна приймати без додаткового обмеження. Бо якщо за одну пару хорд взяти осі еліпса  $AB$  і  $CD$ , а за іншу пару — два діаметри  $A'B'$  і  $C'D'$ , що лежать симетрично до осей (див. Рис. 3), то в такому разі ми аж ніяк не можемо стверджувати постійність відношення.

А таке додаткове обмеження полягає в тому, що тільки за умови

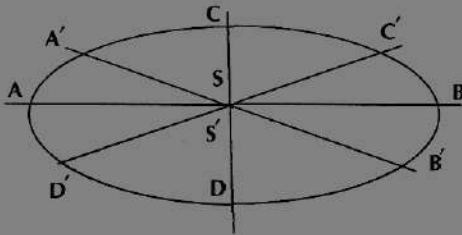


Рис. 3

паралельного зміщення пари хорд можна вести мову про постійність їх відношення. Наприклад, хорда  $A'B'$  паралельна  $AB$ , а  $C'D'$  паралельна  $CD$  (див. Рис. 2), і в цьому випадку постійність справді має місце:

$$(SA \cdot SB) : (SC \cdot SD) = (SA' \cdot SB') : (SC' \cdot SD')$$

Натомість для кола такого обмеження не існує, себто в колі співвідношення всіх відтинків хорд завжди константне.

У цьому контексті цікавим є питання про те, звідки Кант міг запозичити таку спеціальну теорему про кінчні перетини для потвердження своєї філософської теорії? Хоча ця теорема була висунута вже в старогрецькій математиці — в загальній формі без доказу Архімедом (287–212 рр. до Р.Х.), а доведена Аполонієм із Перги (260–170 рр. до Р.Х.), — однак швидше за все німецький філософ мав змогу знайти її в сучасних йому підручниках із математики. На думку

Г. Буля, котрий присвятив спеціальну розвідку цьому параграфові, що її матеріали слугували також і нам, таким джерелом міг бути твір К. А. Гаузена «Математичні елементи» (Hausen Christian August. *Elementa matheseos*. Lipsiae 1734), один із розділів якого трактує про кінчні перетини (Buhl G. *Über ein mathematisches Beispiel in Kants Prolegomena // Kant. Analysen—Probleme—Kritik*. Bd. II. Hrsg. von H. Oberer. Würzburg 1996. S. 261–264).

72 Про цей закон тяжіння Ісаак Ньютон пише в своєму творі «Математичні принципи натуральної філософії», книга III, положення V, колодарій II [*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London 1687]: «Тяжіння, що спрямоване на певну планету, обернено пропорційне квадрату відстані місця до її центру».

73 *Арістотель* (Aristotéles, 384–322 до Р. Х.) наводить перелік своїх десяти категорій, або предикаментів, і п'яти постпредикаментів у декількох творах, зокрема в трактаті «Категорії» (4, 1b 25sqq, 10–15, 11b 15sqq), а також у трактаті «Топіка» (A 9, 103b 22sqq). Грецьке поняття «категорія» (kategoría), яке застосовувалося в Арістотеля і для позначення «найзагальнішого висловлювання про суще», і для назви «присудка» (в логіко-граматичному сенсі), з часів А. М. Т. С. Боеція латиною було відтворене як «предикамент» (praedicamentum) і відтоді закріпилося в філософському латиномовному слововжитку. Відповідно до цього постпредикаментами (postpraedicamentum) стали називати ті форми висловлювання, що були долучені до десяти основних категорій.

74 Кант називає сукупність категорій Арістотеля *рапсодією* (Rhapsodie), тобто фрагментарним і непорядкованим зібранням, можливо, на підставі буквального тлумачення слова «рапсодія», яке означає «зшивання і пов'язання пісень». На противагу грецькому філософові Кант висуває свою систему категорій, бо він упевнений у тому, що наявність одного-єдиного принципу є неодмінною умовою повноти тієї системи. Щодо ставлення Канта до Арістотелевих категорій *див.* також «Критику» (КЧР, с. 92–94. КГВА 80–83, В 106–109).

75 Релевантними для цього пасажу можуть бути такі тогочасні твори з логіки: Wolff Ch. *Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Halle 1713. Wolff Ch. *Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Praemittitur Discursus praeliminaris De philosophia in genera. Francofurti

et Lipsiae 1740, [1728<sup>1</sup>]. Reimarus H. S. Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit, aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg und Kiel 1756. Baumgarten A. G. Aesthesis logica. Halle 1761. На особливу згадку тут заслуговує твір Г. Ф. Майєра, яким Кант тривалий час послуговувався при читанні курсу з цієї дисципліни в Кьонігсберзькому університеті: Meier G. F. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle 1752.

<sup>76</sup> Для Канта *предикаблій* є похідними, виведеними із чистого розсуду, поняттями а ргіогі, і разом із категоріями, або предикаментами, вони становлять повноту «родового дерева чистого розсуду». Прикладом предикаблій можуть слугувати поняття сили, чинення, пасивності (das Leiden), які підпорядковані категорії причиновості. *Пор.* КЧР, с. 93. KfVA 81 sq, B107 sq.

<sup>77</sup> *Див.* Другої книги трансцендентальної діалектики перший головний відділ, Про паралогізми чистого розуму (топіка раціональної психології) (KfVA 344 sqq), а також: Перший розділ антиномії чистого розуму, Система космологічних ідей (чотири космологічні ідеї) (KfVA 415 sqq). *Пор. також* КЧР, с. 238 і д. та 257 і д. KfVB 402 sqq і B 442 sqq. Водночас варто наголосити, що у другому виданні Кант істотно переробив першу із згаданих частин «Критики».

<sup>78</sup> Тут маються на увазі *співвідносні судження* (copulata) в третьому класі категорій відношення: субстанція — акциденція, причина — дія, діяльне — пасивне (страждальне) і *протилежні судження* (opposita) в четвертому класі категорій модальності: можливість — неможливість, існування — неіснування, необхідність — випадковість. *Пор.* КЧР, с. 92. KfVA 80, B 106.

<sup>79</sup> *Александр Готліб Баумгартен* (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762), німецький філософ, послідовник Ляйбніц-Вольфової шкільної метафізики, професор філософії у Франкфурті-на-Одері. Його твір «Метафізика» (Metaphysica. Halle 1779 [1739<sup>1</sup>]), що налічувала рівно 1000 параграфів, слугувала за підручник для Кантових лекцій із цієї дисципліни впродовж майже всієї академічної діяльності. А проте Кант часто висловлювався доволі критично щодо система метафізики Баумгартена, цього «чудового аналітика». Онтологія становить першу частину в структурі метафізики (§§ 4–350), передуючи її іншим частинам: космології, психології та теології, і в доволі стислій, дефінітивній формі подає основні поняття про «всі речі взагалі».



<sup>80</sup> Див. Примітку до амфіболії рефлексивних понять (K<sub>r</sub>VA 292), де подана таблиця поділу поняття ніщо. Пор. також КЧР, с. 211. K<sub>r</sub>VB 348.

<sup>81</sup> Див. Про амфіболію рефлексивних понять унаслідок зміщування емпіричного вжитку розуму з трансцендентальним (K<sub>r</sub>VA 260–268). Пор. також КЧР, с. 195–199. K<sub>r</sub>VB 316–324.

<sup>82</sup> Прислівник «де» (wo), якого бракувало в оригіналі від 1783 р., інтерпольований Форлендером, якому слідують Мальтер і Полок. Ердман же пропонує читати «де тому ті» (wo daher jene) (AA IV, 326.<sup>19</sup>). Вайшедель залишає оригінальний текст без будь-яких змін. Ми пристаємо на позицію Форлендера.

<sup>83</sup> Ми дотримуємося оригіналу: «більш визначена» (bestimmter). Натомість Ердман пропонує читати bestimmbar (визначувана) і вважає за недопустимі кон'єктури Grilo (bestimmt) і Гарпенштайна (bestimmte) (AA IV, 330.<sup>34</sup>; 618). Утім, є добрі підстави тут триматися оригіналу. В одній із нотаток рукописної спадщини Канта, в контексті схожих міркувань, філософ пише: «Засада [Satz] наскрізного визначення твердить, що кожна річ (як існуюча, себто відносно всього можливого) є визначеною [bestimmt sey] з огляду на всі можливі предикати» (Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. Benno Erdmann. Kiel 1881. S. 53).

<sup>84</sup> Вислів: «пізнання природи завдяки розуму» (Vernunftkenntnis der Natur) Гарпенштайн пропонує замінити на «пізнання природи завдяки розуму» (Verstandeskenntnis der Natur).

<sup>85</sup> Див. Другої книги трансцендентальної діалектики перший головний відділ, Про паралогізми чистого розуму (K<sub>r</sub>VA 344–405). У другому виданні «Критики» Кант істотно переробив цю частину. Пор. КЧР, с. 236–252. K<sub>r</sub>VB 406–432.

<sup>86</sup> Так, напр., Джон Лок у своєму творі «Есей про людське розуміння» піддає критиці традиційне поняття субстанції як «незалежного носія тих якостей, котрі ми вважаємо за існуючі» (кн. 2, розд. XXIII, §§ 1–6). У § 3 Лок прямо говорить про невідому сутність субстанції. Пор. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. — Харків, Акта. 2002. — Кн. 2. — С. 374–380.

<sup>87</sup> Після слів у дужках в оригіналі від 1783 р. стояв знак примітки (\*), проте самого тексту примітки не було. Кульман пропонує вважати за таку самостійну примітку друге речення попередньої примітки (Тим часом воно <...> relatione accidentis).

<sup>88</sup> Див. Перша аналогія. Засада постійності (KrVA 182–189). Для другого видання «Критики» Кант переробив і формулювання цієї засади, і її доказ. Пор. КЧР, с. 151–155. KrVB 224–232.

<sup>89</sup> Тут доволі складно визначити, кого конкретно Кант має на увазі. Проте не виключено, що йдеться про М. Мендельсона, котрий у своєму творі «Федон» (1767) намагався довести безсмертя душі на підставі того, що вона є простою (нескладеною) субстанцією.

<sup>90</sup> Дієслово «можу» (kann) долучене *Ердманом*. У оригіналі стоїть неузгоджене з першою особою однини дієслово «пізнавати» (erkennen), яке Шопентауер корегує як «пізнаю» (erkenne).

<sup>91</sup> Про картезіанський ідеалізм див. ком. 50.

<sup>92</sup> Ми приймаємо емендацію цієї дещо компліцитної частини речення («на питання <...> відповідь»), що була запропонована *Рілем*. Оригінал: so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper existieren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden. Ріль: so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinnes) außer meinen Gedanken in der Natur als Körper existieren, ohne alles Bedenken verneint werden.

<sup>93</sup> Див. Другої книги трансцендентальної діалектики другий головний відділ, Антиномія чистого розуму (KrVA 405–567). Пор. КЧР, с. 252–335. KrVB 432–595.

<sup>94</sup> Ці слова Канта проливають світло на значущість проблеми антиномії для формування принципів «критичної філософії». З «догматичної дрімоти» філософа пробудили не лише «сумніви Г'юма» щодо поняття причиновості, а й власні спроби розв'язання різноманітних антиномічних проблем. Першим результатом таких спроб стала дисертація 1770 р. «Про форму і принципи чуттєвого та інтелектуального світу», де Кант виклав своє вчення про простір і час, що мають інтуїтивну, споглядальну, природу та ідеальний характер. Ця частина дисертації згодом увійшла до «Критики чистого розуму» (1781, 1787<sup>2</sup>) у вигляді трансцендентальної естетики. Водночас потвердження цього місця «Прологоменів» можна знайти і в епістолярній спадщині мислителя. Так, у вагомому для цього контексту листі до Кр. Гарве від 21 вересня 1798 р. читаємо: «Не дослідження існування Бога, безсмертя і т. і. було тим пунктом, з якого я виходив, а антиномія чистого розуму: світ має початок — він немає початку і т. д. <...> Ця [антиномія] була тим, що вперше пробудило мене з догматичної дрімоти й підштовхнуло

до критики самого розуму, аби припинити скандал позірної суперечності розуму із самим собою» (AA XII, 255).

95 Ми слідуємо кон'єктурі *Форлендена*, котрий тут однину слова «явище» (*Erscheinung*) замінює на множину.

96 Ми приймає зважену *Ердманом* інтерполяцію: «унемоżliвлює» (*unmöglich macht*) (AA IV, 619). Шульц пропонує: «виключає» (*ausschließt*). Шоправда, цей пасаж, якщо тільки невизначений займенник *jede* змінити на давальний відмінок *jeder*, можна читати і без додаткової вставки: «суперечить <...> усякому розв'язанню».

97 *Див.* Другої книги трансцендентальної діалектики третій головний відділ, Розділ другий, Про трансцендентальний ідеал (*Prototypon transcendente*) (KrVA 571–583). Щодо Кантової критики «претензій трансцендентальної теології» *пор.* також Другої книги трансцендентальної діалектики третій головний відділ, Ідеал чистого розуму (КЧР, с. 336–404. KrVA 567–642, B 595–732).

98 *Ернст Платнер* (*Ernst Platner*, 1744–1818), антрополог, філософ, професор медицини і фізіології в Ляйпцигу, був представником вільного, недогматичного склектизму. Кант має на увазі його твір «Філософські афоризми разом із деякими порадами з філософської історії» (*Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Leipzig 1776–1782). Наведені Кантом місця запозичені з четвертого відділу першої частини твору і дещо точніше звучать так: «§ 728. Якщо людський розум є критерієм, то не можливе жодне поняття, яке незбагненне для людського розуму. <...> § 729. Єдино в дійсному має місце незбагненність. Тут незбагненність виникає з недостатності набутих ідей, але ніколи не зі слабкості розуму або з якоїсь можливої оманливості його найвищих засад».

99 Розрізнення *регулятивної* і *конститутивної* єдності, яка корелятивна регулятивному і конститутивному вжитку розуму, складає одну з важливих засад критичного ідеалізму Канта. Позаяк розум безпосередньо ніколи не відноситься до предметів, а завжди спрямований на розсуд у його емпіричному вжитку, то відповідно цьому розум має об'єднувати і впорядковувати всі чинення (правила) розсуду, аби скеровувати їх до певного пункту, що надає їм більшої єдності та більшого розширення. У цьому полягає суть регулятивного вжитку розуму. Натомість конститутивний вжиток давав би нам поняття про певні предмети, але це на думку Канта неможливо, бо поняттям розуму (ідеям) ніколи не можуть бути дані відповідні предмети. Конститутивним, у сенсі визначальним і

обумовлювальним, є лише досвідний вжиток. *Пор.* КЧР, с. 307 і д., 374 і д. KfVA 509 sqq і 642 sqq, B 537 sqq і 670 sqq.

<sup>100</sup> Мова йде про твір Девіда Г'юма «Діалоги про природну релігію» (*Dialogues concerning Natural Religion by David Hume. London 1779*). Кант міг ознайомитися з цим твором шотландського філософа завдяки здійсненому наприкінці 1781 р. німецькому перекладові К. Г. Шрайтера: *Gespräche über natürliche Religion von David Hume. Übers. von K. G. Schreiter. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner. Leipzig 1781*. Волночас «Діалоги» Г'юма були доступні для Канта, дякуючи неоприлюдненому перекладові цього твору німецькою мовою, що його ще влітку 1780 р. виконав Й. Г. Гаман. Цей і наступний параграфи являють собою, по суті, критику Канта на адресу Г'юмових закидів проти деїзму і теїзму.

<sup>101</sup> Ми дотримуємося тут оригіналу: «основні закони досвіду» (*Erfahrungsgrundgesetze*), не приймаючи кон'єктури Гартенштайна: «засади досвіду» (*Erfahrungsgrundsätze*), за яким ідуть більшість видавців тексту (Ердман [AA IV, 352, 7–8], Форлендер, Касіпер, Полок). Залишають текст оригіналу Вайшедель і Мальтер. Варто зауважити, що в цьому ж таки параграфі Кант вживає вираз «закони досвіду» (*Erfahrungsgesetze*) (с. 82.).

<sup>102</sup> Розрізнення понять «границя» (*Grenze*) і «межа» (*Schranke*), яке вже неодноразово траплялося в тексті «Пролегоменів», є принциповим для філософії Канта, хай би як штучно на перший погляд це може звучати українською. *Див.* Спробу обґрунтування обраного варіанту перекладу цих понять (с....).

<sup>103</sup> Ми приймаємо кон'єктуру Форлендера, котрий пропонує тут форму множини для поняття «явище» (*Erscheinung*), що в останній частині речення двічі стоїть в однині. Можливим мотивом для такого рішення є наявність множини цього поняття на початку речення.

<sup>104</sup> *Дейстичне поняття* про Бога є таким поняттям про всереальнішу, безумовно необхідну праїстоту, яка є самою тільки причиною світу. Поняття «деїзм» виникло в XVI ст. і спершу застосовувалося на противагу атеїзмові, тобто деїзм передусім означав просто віру в Бога спираючись на підстави розуму. Така віра припускає Бога як істоту, яка спричинила світ, надала йому існування і закони, згідно з якими світ продовжує існувати без Божого втручання, проте будь-які особистісні стосунки між людиною і Богом деїзм виключає. *Пор.* КЧР, с. 368–374. KfVA 631–642, B 659–670.

105 Текст оригіналу («але при цьому <...> чуттєвість») і всі досі запропоновані спроби його емendaції залишаються проблематичними. Ми приймаємо читання *Форлендера*. Оригінал: «... dabei aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt...». Ось варіанти інших видавців. *Гартенштайн*: «залежність моєї задоволеності» (Abhängigkeit meiner Zufriedenheit); *Ердман*: «моя залежність від предметів» (meine Abhängigkeit von Gegenständen); *Форлендер*: «завжди залежність задоволеності» (immer Abhängigkeit der Zufriedenheit); *Касіпер*: «залежність задоволеності» (Abhängigkeit der Zufriedenheit). У виданнях *Вайшеделя*, *Мальтера* і *Полока* текст оригіналу подається без будь-яких емendaцій.

106 *Теїзм* — релігійна і філософська доктрина, в якій стверджується жива і особистісна природа Бога як Творця і поводи́ра світу. Поняття «теїст» походить із церковної сфери і також початково вживалося на противагу атеїзмові. Теїзму властиве уявлення про Бога не лише як про трансцендентну істоту, що стоїть над світом, а й як істоту, яка завжди присутня в світі.

107 Поняття *немовби* (als ob) є одним із засадничих принципів філософування *Канта* загалом, за допомогою якого мислитель показує відмінність між тим, що ми можемо аподиктично і достовірно пізнавати в досвідному вжитку завдяки категоріям як поняттям розсуду, і тим, що ми уявляємо собі в більшій систематичній єдності завдяки ідеям розуму. Позаяк ідеї розуму можуть розширювати досвідне пізнання до такої міри, що воно постає нібито уявним предметом sui generis, який є підставою і причиною предмета досвіду, то *Кант* у цьому сенсі ствердить про евристичний характер тих трансцендентальних ідей. Отже, там, де немає пізнання у властивому значенні, не лише можливо, а й корисно і потрібно мислити та осягати речі так, «немовби» вони були б саме такими чи визначеними саме так, як їх позначають відповідні поняття. Поняття «немовби» тісно пов'язане із розрізненням регулятивного і конститутивного вжитку розуму (*пор.* ком. 100). *Див. також* КЧР, с. 387–389, КГВА 669–673, В 697–701.

108 У оригіналі стоїть «її» (derselben), себто мається на увазі «любов» (die Liebe). *Ердман* змінює на «його» (dasselben), мотивуючи це, мабуть, тим, що мова йде все-таки про невідоме (x) (AA IV, 358.<sup>34</sup>). Ми пристаємо на позицію *Ердмана*.

109 *Філон* (Philo) і *Клеант* (Kleanth) є дійовими особами твору *Д. Гіюма* «Діалоги про природну релігію».

<sup>110</sup> Ми приймаємо кон'єктуру *Наторпа/Форлендера*, котрі прийменник «nach» оригінального видання 1783 р. замінюють на прийменник «von», роблячи тим самим, мабуть, коректнішим прийменникове керування «Gebrauch machen (von)».

<sup>111</sup> *Природна теологія* (theologia naturalis) розуміється Кантом як пізнання праістоти (Бога), яким ми володіємо завдяки запозиченому з природи нашої душі поняттю найвищого розуму (Intelligenz). Природна теологія висновує про властивості та існування Бога як творця світу на підставі властивості, порятку і єдності, які мають місце в цьому світі, отже сходячи від цього світу до найвищого розуму. У цьому сенсі представник природної теології є теїстом. *Пор.* КЧР, с. 368–374. KfVA 631–642, B 659–670.

<sup>112</sup> Слово «розглядаю» (betrachte) є інтерполяцією *Форлендера*, яку ми приймаємо, оскільки в оригіналі бракує відповідного присудка для цієї частини речення. Ось варіанти інших видавців тексту. Гартенштайн: «порівнюю» (vergleiche); Шульц: «зважую» (erwäge); Ердман: «охоплюю» (zusammennehme). У виданнях Вайшеделя і Мальтера текст оригіналу подано без будь-яких емендацій.

<sup>113</sup> У цьому реченні бракує логічного завершення думки автора, починаючи від слів «... а щоб практичні принципи...» (sondern damit praktische Prinzipien). Ось які кон'єктури пропонують видавці та дослідники тексту: Розенкранц (за пропозицією Шопенгауера): «могли б зберегти над нами силу» (Gewalt über uns erhalten könnten); Гартенштайн [змінюючи всю конструкцію]: «а позаяк практичні принципи, не знаходячи...» (sondern weil praktische Prinzipien, ohne einen...); Шульц: «можуть поширюватися в цій загальності» (in dieser Allgemeinheit sich ausbreiten können); Ердман [посилаючись на KfVA 548, B 576–577]: «можуть бути прийняті принаймні як можливі» (wenigstens als möglich angenommen werden können); Кульман [мабуть, зважаючи на керування дієсловом beschäftigen завдяки прийменникові mit]: «[займатися] практичними принципами» (mit praktischen Prinzipien).

<sup>114</sup> *Схолія* (Scholion), за Кантом, є «простим пояснювальним положенням, яке не належить до цілості системи певної науки як її невід'ємна складова» (AA IX, 112).

<sup>115</sup> *Див.* Додаток до трансцендентальної діалектики. Про регулятивний вжиток ідей чистого розуму (KfVA 642–668). *Пор. також* КЧР, с. 374–387. KfVB 670–696.



116 Кант має тут на увазі Королівську Пруську Академію наук у Берліні, яка впродовж XVIII ст. неодноразово оголошувала конкурси досліджень у царині філософії, відзначаючи кращі доробки преміями. Сам Кант брав участь у одному з таких конкурсів у 1763 р. (*Див.* ком. 14).

117 *Пор.* у цьому контексті слова Канта наприкінці «Передмови» до другого видання «Критики» (КЧР, с. 36–37. KrVB XLII–XLIII).

118 Ідеться про твори Канта докритичного періоду, тобто праці, що були оприлюднені до 1770 р. Вираз «незначні спроби» (*geringere Versuche*) Кульман пропонує читати як «попередні спроби» (*vorherige Versuche*).

119 Слова «мова йде» (*die Rede ist*) є інтерполяцією Гартенштайна, прийнятою більшістю видавців тексту, окрім Вайшеделя і Мальтера.

120 Вислів «звичайна метафізика» (*gemeine Metaphysik*) застосовується Кантом у цій заключній частині «Пролегоменів» в значенні проблематичної, недостатньо вірогідної науки, тобто «звичайна метафізика» подколи заступає місце «шкільної метафізики». Під цією ж останньою Кант має на увазі те поняття метафізики, яке було властивим і звичним для німецької шкільної філософії XVIII ст., передусім філософської школи Кр. Вольфа. І перше, і друге розуміння метафізики автор «трансцендентальної філософії» критикує і відхиляє на підставі того, що ця наука, влаючи, ніби пропонує і викладає знання про суще взагалі та про його потрібну артикуляцію (Бог, світ і душа людини), насправді не подає нам жодного достеменного пізнання, тобто не дає, мовою Канта, синтетичних положень а рїогї. Але водночас вислів «звичайна метафізика» може бути потрактований, і в цьому сенсі навіть точніше перекладений, як «спільна метафізика» (*gemeine Metaphysik*), оскільки прикметник «*gemein*» на той час здебільшого вживався в значенні «спільний» (*див.* ком. 12). Для такого тлумачення є вагомї історичні та систематичні підстави. По-перше, в часи Канта не було чимось дивним вести мову про «метафізику спільного людського розсуду», особливо серед німецьких популярних філософів (*див.*: Tetens J.N. *Über die allgemeine speculativistische Philosophie*. Bützow und Wismar 1775. S. 12–15 [Nachdruck: Berlin 1913. S. 8–11]). Більше того, сам Кант, розв'язуючи загальне питання «Пролегоменів» про можливість метафізики як науки, торкається проблеми метафізичного (спекулятивного) вжитку спільного людського розсуду (с. 95–96.). По-друге, позаяк метафізика істотно властива людині, становить «природний нахил» (*Naturanlage*) людської конституції, отже, спільна всім представникам роду людського, то поняття «спільна метафізика» означає, мабуть, спільний всім людям нахил до метафізичного пізнання.

Таким чином, у вислові «gemeine Metaphysik» можна зафіксувати певну двозначність, яка, як видається, межує навіть із своєрідною амбівалентністю автора «Пролегоменів». Обраний нами варіант перекладу саме як «звичайна метафізика» обумовлений загальною критичною настановою Канта щодо метафізики такого різновиду.

<sup>121</sup> Ця частина тексту являє собою полеміку Канта з Гьотингенською рецензією, що була анонімно оприлюднена в «Додатку до Гьотингенських вчених повідомлень під наглядом Королівського наукового товариства». Гьотинген, 1782. Перший том. Частина 3. 19 січня 1782. С. 40–48 (Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften. Der erste Band, auf das Jahr 1782. Göttingen, 3. Stück, den 19. Januar 1782, S. 40–48). Див. переклад цієї рецензії на с. 108–113.

<sup>122</sup> Ми дотримуємося тут читання *Наторна/Форлендера*: «та суто» (und bloß). Натомість в оригіналі ці слова стоять із заперечною часткою: «та не суто» (und nicht bloß).

<sup>123</sup> У оригіналі 1783 р. стоїть: «трансцендентного» (transzendenten). Ердман вважає за доречніше поставити тут дуже не просте для перекладу: «трансцендентального» (transscendentellen), мотивуючи таке рішення не лише звучанням цього слова в тексті Гьотингенської рецензії, а й змістовним аспектом полеміки Канта (AA IV, 373.<sub>27</sub>; 620).

<sup>124</sup> Пор. у контексті цієї примітки слова Канта із «Критики»: «Звісно, виявилось, що хоча ми задумували вежу аж до небес, проте запасу матеріалів вистачило тільки на житловий будинок, достатньо просторий для наших справ на терені досвіду й достатньо високий, аби його оглянути...» (КЧР, с. 406. KfVA 707, B 735).

<sup>125</sup> *Елеатська школа* — старогрецька школа філософії, що існувала в VI–V ст. до Р. Х. в нижньоїталійському місті Елея й об'єднувала таких філософів: Ксенофан, Парменід, Зенон (з Елеї), Меліс. Підставу того, що «ідеалізм» елеатів Кант ідентифікує з ідеалізмом Берклі (див. ком. 51), можна шукати в оцінці стародавньої філософії сучасниками Канта, однак у предметному аспекті така ідентифікація є вельми сумнівною. Водночас важливим є і те, що Кант у цьому контексті намагається відвернути закиди в ідеалізмі, що були висунуті проти його філософії в «Гьотингенській рецензії».

<sup>126</sup> Пор. завершення «Гьотингенської рецензії» (с. 113).

127 Про положення «сновидіння, взяте в об'єктивному сенсі» (*somnio obiective sumto*) Кр. Вольф веде мову в декількох своїх творах, зокрема в «Німецькій метафізиці», «Онтології» та «Емпіричній психології» (Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt und Leipzig 1719. §§ 799–805. Wolff Ch. Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Francofurti et Lipsiae 1736. [1729<sup>1</sup>]. § 493. Wolff Ch. Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata. Ed. nova. Francofurti et Lipsiae 1738 [1732<sup>1</sup>]. §§ 120–137). Це саме положення трактує також А. Г. Баумгартен у своїй «Метафізиці» (Baumgarten A. G. Metaphysica. Ed. VII Halle 1779 [1739<sup>1</sup>]. § 91). Суть цього положення полягає в тому, що сновидіння відрізняється від істини через те, що в стані сну все виникає без достатньої підстави і часто мають місце суперечності, тоді як в дійсності кожне одиначне існує і виникає із достатньою підставою і без суперечностей. Іншими словами, сновидінню властива заплутаність і невпорядкованість (*confusio*), а істині — виразність (чіткість) і порядок. Звісно, тут ми маємо суто формальний підхід до проблеми істини. Але водночас варто наголосити на тому, що зазначене положення викладалося безпосередньо перед розглядом і визначенням трансцендентальної істини, характерною рисою якої є порядок внутрішніх визначень.

128 Ми приймаємо інтерполяцію дієслова «досліджувати» (*[man will] untersucht wissen*), що запропонована Форлендером на підставі попередніх начерків Канта до «Пролегоменів».

129 Ми приймаємо інтерполяцію дієслова «мати» (*haben*), що запропонована Форлендером на підставі попередніх начерків Канта до «Пролегоменів».

130 Див. Антиномія чистого розуму (KrVA 426–461). Пор. також КЧР, с. 252–283. KrVB 454–489.

131 Згідно з тогочасним звичаєм «Гьютингенська рецензія» була опублікована анонімно. Див. текст цієї рецензії на с. 109–113.

132 Форлендер пропонує виділити слово «одного» (*einer*), щоб у такий спосіб, мабуть, виразніше передати думку Канта.

133 Йдеться про анонімно опубліковану рецензію в «Готському вченому часописі» від 1782 р. (Gothaische gelehrte Zeitungen auf das Jahr 1782, 68 Stück. Gotha 1782. S. 560–563), автором якої був Ш. Г. Евальд. Див. текст цієї рецензії на с. 113–116.

<sup>134</sup> Як розділ «Аналітики понять» другий головний відділ. Про дедуцію чистих понять розсуду» (KrVA 84–130), так і розділ «Другої книги трансцендентальної діалектики першій головний відділ, Про паралогізми чистого розуму» (KrVA 341–405) Кант істотно переробив у другому виданні «Критики» (1787). Пор. відповідно КЧР, с. 98–123 і 236–252, KrVB 116–169 і 399–432.

<sup>135</sup> В оригінальному виданні від 1783 р. слово «прикраса» (Beschönigung) стоїть в однині. Ми приймасмо кон'єктуру *Форлендера*, котрий однину замінює на форму множини.

### Гьотингенська рецензія

<sup>1</sup> «Гьотингенська рецензія» була третьою за часом публічною оцінкою першого видання «Критики чистого розуму» (1781), проте, мабуть, першою рецензією, яку прочитав Кант. Вона була анонімно опублікована в «Додатку до Гьотингенських вчених повідомлень під наглядом Королівського наукового товариства». Гьотинген, 1782. Перший том. Частина 3, 19 січня 1782. С. 40–48 (Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften. Der erste Band. auf das Jahr 1782. Gottingen, 3. Stück, den 19. Januar 1782, S. 40–48), а тому, як правило, коротко називається «Гьотингенською рецензією». Історія виникнення цього специфічного витвору кооперації двох філософів, а саме Крістіана Гарве (Christian Garve, 1742–1798) та Йогана Георга Гайнриха Федера (Johann Georg Heinrich Feder, 1740–1821), заслуговує на особливий розгляд, позаяк вплив того витвору на філософію Канта тут, у «Пролегоменах», відчутний ледь не від першої і аж до останньої сторінки. Утім історія ця майже в усіх подробицях зображена в листі того таки Кр. Гарве до І. Канта від 13. VII. 1783 (AA X, 308–312), листі, який можна розцінювати і як відповідь автора рецензії на вимогу Канта «порушити своє інкогніто», і як своєрідне (оскільки Гарве просить конігсберзького філософа не розголошувати змісту цього листа) вибачення за написане. Суть історії ось у чому. В 1781 «популярний філософ» Крістіан Гарве здійснив подорож із Сілезії до Ляйпцига, проїхавши ГанOVERські землі і завітавши в Гьотинген. Аби якось віддячити за численні вияви уваги і доброзичливості до себе, Гарве зголосився на рецензування щойно оприлюдненої «Критики чистого розуму» І. Канта, хоча твір цей досі навіть не бачив на власні очі. Коли ж він почав його студіювати, то усвідомив, наскільки була нерозважливою вже дана обіцянка, а проте її треба було виконувати. Тому, доклавши всі свої ду-

шевні сили і всю увагу, Гарве прочитав увесь твір і спочатку зробив повний конспект, що нараховував більше дванадцяти аркушів і часто-густо містив власті ідеї Гарве. Із цих дванадцяти аркушів згодом була написана доволі розлога рецензія, яку філософ сам не наважився скоротити і в такому вигляді надіслав до редакції часопису «Гьотингенські вчені повідомлення». Тривалий час потому, вже в себе на батьківщині, Гарве одержав примірник цієї ніби його рецензії, але при погляді на неї відчув не менше незадоволення, ніж Кант (так, принаймні, він запевняє тут у листі свого адресата). Гарве твердить, що «деякі фрази справді залишилися з мого рукопису, проте вони достоту не становлять десятої частини моєї рецензії та третини «Гьотингенської рецензії» (AA X, 310.). Аби якось виправдатися в очах своїх близьких друзів, котрі знали про роботу Гарве для Гьотингенського часопису, філософ на пораду Й. Й. Шпальдинга надсилає початкову, неспотворену редакцію рецензії до Берліна, щоб там опублікувати її в журналі «Загальна німецька бібліотека» (*Allgemeine Deutsche Bibliothek*). Водночас Гарве просить того таки Шпальдинга, у разі, якщо первісний варіант рецензії ще не опублікований, зробити копію з нього і надіслати Канту. Зрештою, так і сталося: початкова редакція з'явилася в додатку до другого відділу «Загальної німецької бібліотеки» (*Anhang zu dem 37 bis 52 Bd. Zweite Abteilung, Herbst 1783, S. 838–862*) і один примірник Шпальдинг 16 серпня 1783 р. надіслав Канту (AA X, 312–313).

У ролі співавтора «Гьотингенської рецензії» виступив, як вище вже зазначалося, Гьотингенський «популярний філософ» еkleктичної спрямованості Й. Г. Г. Федер — доволі посередній вчений, який став відомим передусім завдяки своєму енциклопедичному творові «Начерк філософських наук» (1767, 1769<sup>2</sup>). Оскільки Федер був знайомий із деякими філософськими працями Канта «докритичного» періоду, напр., із «Мареннями духовидця, поясненими мареннями метафізики» (*Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766), тому не обтяжив себе ґрунтовним вивченням «Критики» і, анітрохи не вагаючись, вдався до того, чого не наважувався зробити сам Гарве, а саме до редагування першої редакції надісланої Гарве рецензії, що справді була чимала за обсягом. Федер більш ніж утричі скоротив початковий варіант рецензії, додав до змісту історичні порівняння із Берклі та Гюмом, істотно загострив розгляд Кантового ідеалізму, цілком долучив полеміку про скептицизм. Попри всі такі серйозні видозміни ми не можемо твердити про те, що первісний і остаточний варіанти «Гьотингенської рецензії» дуже сильно відрізняються один від одного. Цілком навпаки! Завдяки скрупульозній розвідці Е. Арнольда, котрий в усіх подробицях проаналізував тексти обох рецензій та співвідніс їх із філософією Канта, на сьогоднішній день є змога зробити такий висновок: ані в деталях, ані в загальному тоні обидві рецензії по суті не

відрізняються поміж собою. Те, що в початковій версії викладено і висловлено менш претензійно та зухвало, в остаточній редакції подано в дусі зарозумілості та пихатості. — це, мабуть, і становить усю відмінність обох рецензій (Arnoldt E. Vergleichung der Garve'schen und der Feder'schen Recension über die Kritik der reinen Vernunft. // Arnoldt E. Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung. Königsberg in Pr. 1894. S. 5–62).

Переклад тексту «Гьотингенської рецензії» здійснено за виданням К. Форлендера: Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. 4. Aufl. Leipzig: Felix Meiner, 1905. S. 175–182. Водночас сам текст і його переклад слово в слово були звірені із більш сучасними виданнями Р. Мальтера і К. Полока: Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Textkritisch Herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1989. S. 192–200. Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Felix Meiner, 2001. S. 183–190. Текст рецензії в початковій редакції Гарве пропонує видання Р. Мальтера: Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1989. S. 219–246.

<sup>2</sup> В тексті рецензії стоїть саме таке написання поняття «трансцендентальний» (transcendentell). Той факт, що Кант «прочитав» його як «трансцендентний», можна спробувати пояснити або якоюсь типографським огріхом примірника рецензії, який був у розпорядженні Канта, або ж принциповою позицією філософа щодо правопису цього поняття, тобто виключно в формі transcendental.

<sup>3</sup> Див. доволі різку реакцію Канта в «Пролегоменах» (с. 102) на ці слова рецензента.

<sup>4</sup> Мова йде про монадологію Ляйбніца, яку Кант піддав критичній оцінці в контексті своєї трансцендентальної філософії (КЧР, с. 200–203. КrVA 270–276, B 326–332).

<sup>5</sup> Див. відголос цих слів рецензента у тексті «Пролегоменів» (с. 101).



### Готська рецензія

<sup>1</sup> Ця четверта за часом публікації анонімна рецензія на перше видання «Критики чистого розуму» (1781) була оприлюднена в «Готському вченому часописі» від 24 серпня 1782 р. (Gothaische gelehrte Zeitungen. 68. Stück, Gotha 1782. S. 560–563), і відповідно до назви періодичного видання отримала своє найменування. Її автором був мало відомий Шак Герман Евальд (Schack Heppmann Ewald), секретар двірцевого управління в Готі. Вагомість цієї рецензії порівняно «Готингенською рецензією» незначна, проте і вона становить певний інтерес для оцінки Кантової філософії, передусім у плані її рецепції сучасниками. По суті, вона являє собою відтворення основних положень із «Предмови», «Вступу» до першого видання, а також презентує головний поділ твору і, насамкінець, витяги із «Трансцендентальної естетики». Оскільки в цій рецензії не знайти поверхових дорікань на адресу автора «Критики» і оскільки її мета здебільшого полягає в тому, як пише Евальд, щоб «повідомити лише деякі думки автора», себто автора «Критики», то Кант доволі прихильно, хоч і не без самоіронії, ставиться в «Прологоменах» (с. 105) до «Готської рецензії».

Переклад тексту «Готської рецензії» здійснений за виданням Р. Мальтера: Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1989. S. 200–205.

<sup>2</sup> *Александр Готліб Баумгартен* (1714–1762), німецький філософ, послідовник філософської школи Кр. Вольфа. Саме Баумгартену належить винайдення і обґрунтування терміну «естетика», що було здійснено ним в однойменному творі (Aesthetica. Frankfurt am Oder 1750/1758. Vol. I–II.), для позначення особливої філософської науки, що має за предмет прекрасне. У одному місці «Критики», яке майже повністю відтворене тут в тексті рецензії, Кант досить скептично оцінює зусилля Баумгартена на цій ниві (КЧР, с. 57. KrVA 21, В 35). *Див. також* ком. 79 до «Прологоменів».

## ЧУЖОМОВНІ ПОНЯТТЯ І ВИСЛОВИ, ЩО ЗАЛИШИЛИСЯ БЕЗ ПЕРЕКЛАДУ

- actio — дія  
a parte ante — з боку попереднього  
a posteriori — здобуте через досвід  
a priori — те, що передує досвіду і незалежне від усякого досвіду  
calculus probabilitium — обчислення ймовірного  
correlata — співвідносні [судження]  
crux metaphysicorum — метафізичний хрест, тобто вирішальна і складна проблема для метафізики  
en détail — у подробицях  
en gros — загалом  
habere — мати  
habitus — стан  
in abstracto — абстрактно  
in concreto — конкретно  
indicia pluraliva — множинні судження  
materialiter — матеріально, в матеріальному сенсі  
mathesis intensorum — вчення про інтенсивні величини  
motus — рух  
nomina — предмети для самого тільки розсуду  
opposita — протилежні [судження]  
oppositum — протилежне  
onus probandi — тягар доказу  
particularia — часткові судження  
passio — пасивність, страждання  
phaenomena — предмети для наших чуттів, явища  
philosophia definitiva — визначальна філософія, тобто філософія, що подає визначення  
primarias — первинні [якості]  
prius — перше  
relatione accidentis — приналежне відношення  
quando — коли  
qualitas — якість  
quantitas — кількість  
quantitas qualitatis est gradus — кількість якості є ступенем  
relatio — відношення  
simul — разом  
situs — положення  
somnio objective sumpto — сон, взятий в об'єктивному сенсі  
sponte — спонтанно  
substantia — субстанція  
ubi — де

---

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Арістотель (Aristoteles) 56, 94.  
Баумгартен Александр Готліб (Baumgarten Alexander Gottlieb) 15, 59.  
Берклі Джордж (Berkeley George) 32, 99–100.  
Бітті Джейме (Beattie James) 3–4.  
Вергілій (Publius Vergilius Maro) 8.  
Вольф Крістіан (Wolff Christian) 15, 101.  
Гораций (Quintus Horatius Flaccus) 2, 19.  
Гюм Девід (Hume David) 2–7, 13, 15, 19, 46–48, 80, 84, 86, 87.  
Декарт Рене (Descartes Rene, Cartesius) 32, 67–68, 100.  
Зегнер Йоган Андреас фон (Segner Johann Andreas von) 12.  
Евклід (Euklid) 15, 99.  
Елеати (die Eleaten) 99.  
Крузіус Крістіан Август (Crusius Christian August) 54.  
Ляйбніц Готліб Вільгельм фон (Leibniz Gottfried Wilhelm von) 2.  
Лок Джон (Lock John) 2, 15, 29.  
Мендельсон Мозес (Mendelssohn Moses) 7.  
Освалд Джеймс (Oswald James) 3.  
Платнер Ернст (Platner Ernst) 78.  
Платон (Platon) 100.  
Прістлі Джозеф (Priestley Joseph) 3.  
Рід Томас (Reid Thomas) 3.

## ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

### А

- Абстракція 56  
Агрегат 46, 56  
(див. також Система)  
Академія наук 93  
Аксіоми  
- чистої математики 13, 39  
- споглядання 41  
Акциденція 45, 65, 94  
Алхімія 92  
Аналогії досвіду 41, 46, 66  
Аналогія 4, 88, 95  
- пізнання за А. 85

### Аналіз

- засада 11  
- чистого поняття розсуду 14  
- математичний 18  
- і метафізика 94

### Аналітика (як частина логіки) 18

- розсуду 63  
Аналітичний — див. Метод, Положення, Судження  
Ангіномія 32, 63, 69–70, 72  
- динамічна 73  
- математична 72, 73  
- перша 72–73  
- друга 73  
- третя 73–76  
- четверта 76–77

### Антитеза 72

### Антиципації сприйняття 41

### Антиципувати 44

### Антропология 89

### Антропоморфізм 84–86

- догматичний 85  
- об'єктивний 86  
- символічний 85

### Апперцепція 53, 66

### Аподиктичний — див. Достовірність, Судження

### Арифметика 12, 24, 95

### Асоціація уявлень 3

### Астрология 92

### Астрономія 55, 92

### actio 57

### a posteriori 11, 17, 23, 34, 42

### a priori 10–11, 17–20, 22–25, 53–54, 99–100

### Б

### Байдужість 93

### Біль 45

### Бог 85

- як сукупність можливого 62, 74  
- як ідея 77–78, 81, 83–85  
- споглядання і розум 83–84  
- воля 84  
- і світ 85

### (див. також Найвища істота, Ідеал, Деїзм)

### В

### Величина

- поняття 39, 40, 43, 45, 73  
- інтенсивна 45–46  
- кількість 59

### Вжиток

- спекулятивний в. розуму 20, 90  
- практичний 20  
- практичного розуму в моралі 90  
- поняття in concreto 23  
- чуттєвих уявлень в розсуді 31  
- трансцендентний 50, 61, 65, 77, 99  
- іманентний 61, 84, 99  
- переступний [überschwenglicher] 61, 77  
- ідей 63  
- природний в. розуму 89  
- розсуду 58, 64, 78  
- розуму див. Вжиток розуму

### Вжиток розуму [Verstandgebrauch]

- практичний 76  
- чистий 17  
- спекулятивний і практичний 20, 90  
- емпірично-іманентний 24  
- визначення границь 80  
- два способи 10

### Взаємодія 44

### (див. також Спілкування)

### Виведення, явищ 83

### Вид пізнання [Erkenntnisart], метафізичний 10, 14

### Вимислювати [erdichten] 88

### Вимисел [Erdichtung] 3, 28, 52

### Видалок 70, 90

### Випробовування, загальне («Критики чистого розуму») 94

### Висновки 11, 89

- Відмінність, внутрішня 26–27  
 Відношення (категорія) 40, 59  
 Відродження метафізики 93  
 Відчуття [Empfindung] 24, 30, 43–44, 58  
 Віра, розумова 20, 96  
 Вічність 71, 84  
 Властивості  
   - реальні 65  
   - особисті 95  
 Воля 3, 63, 84  
 Вплив іматеріальних істот 81–82  
 Враження, дійсні 24  
 Всемогутність 84  
 Всецілість [Allheit] 40, 59  
 Всюдисущість 84  
 Вчення [Lehrbegriff], ідеалістичне 29  
   - про елементи [Elementarlehre] 105  
   - про метод [Methodenlehre], фізіологічне 44
- Г**  
 Геній 7  
 Геометр 12, 25, 27–28  
 Геометрія  
   - чиста 12, 27, 31  
   - поступування 25  
   - пізнання а priori 100  
   - зовнішні споглядання 31  
   - і згоди 95  
 Гіпербола 55  
 Гіперфізичне 34, 87  
 Гіпотеза 44, 78  
 Гіпотетичний — *див.* Судження  
 Глибина [Bathos], досвіду 99  
 Гравірування, на міді [Kupferstechen] 4  
 Граматика 56  
 Граничне обмеження [Begrenzung] поля досвіду 88  
 Границя [Grenze]  
   - всіх наук 9  
   - досвіду 20, 65, 88  
   - чистого розуму 49  
   - вжитку понять розсуду 51  
   - і межі [Schranken] розуму 80, 82–83, 84–85, 87–88, 90  
   - щось позитивне 82, 88  
   - визначення п. чистого розуму 79–85  
 habere 57  
 habitus 57
- Д**  
 Дедуція  
   - категорій 5, 58, 60, 101, 105  
   - трансцендентальна 26  
   - критична 50  
   - і метафізика 60  
   - витончена 63  
   - всього нашого пізнання а priori 77  
   - простору і часу 26  
 Дефініція 14, 101  
 Деїзм 83–87  
 Джерела, розуму 1, 9–10, 62, 69  
 Динамічний — *див.* Антиномія, Засади  
 Дискурсивний  
   - судження із самих тільки понять 22  
   - засади 34  
   - розсуд 65  
 Дисципліна 89  
 Діалектика чистого розуму 18, 62–64, 71, 79–80, 90  
 Діалектичний 62, 92  
   - твердження 69  
   - мистецтво 92  
   - висновки 89  
   - вжиток розуму 77  
   - спроби 82  
 (*див. також* Позірність)  
 Дійсність, як істина in concreto 20  
   - на прогнану логічній сутності 33  
   - категорія 44  
 Дія — *див.* Причина  
 Доба  
   - просвітничена 106  
   - неосвічена 50  
   - мисляча 104  
 Добробут [Wohlfahrt], роду людського 85  
 Довготривалість [Fortdauer], необхідна 67  
 Доводити, в догматичний спосіб а priori 94–95  
 Догма 78  
 Догматизм 16, 87  
 Догматик 49  
 Догматика 71, 106  
 Догматичний  
   - мислення 49  
   - манера 52  
   - антропоморфізм 85  
   - поняття 88  
   - спосіб доказу 94–95  
   - базисання 92  
   - засади 103  
   - ідеалізм 100  
   - метафізика 93, 103  
   - метод 45  
   - філософи 14  
   - дрімота 5, 68

- твори 102
  - спекуляція 106
  - шлях 71
  - Доказ 101
    - спосіб д. 45
  - Докладність 20
  - Доля (метафізики) 3
  - Досвід
    - зовнішній 9, 63, 67
    - внутрішній 9, 63, 67
    - безперервний синтез сприйнятів 17
    - поняття перед усяким д. 23
    - істина д. 32
    - навчас, що існує 33
    - не навчас природи речей 33
    - продукт чуттів та розсуду 37, 41, 51
    - можливість д. 20, 31, 35–36, 39, 44–45, 47, 53, 80
    - засади можливості всякого д. 39, 43–46
    - можливість д. і закон природи 53
    - синтетичне пов'язання явищ 42
    - і чисті поняття розсуду 42–43
    - форма і матерія 45
    - особливий 56
    - не сам себе гранично обмежує [be-grenzt] 87
      - у Гюмаі 19
      - поле д. 88
      - основні закони 81
      - принципи 81
  - Досвідний вжиток [Erfahrungsgebrauch] 48–49, 51, 58, 60, 63, 78–79
  - Досвідні підстави [Erfahrungsgründe] 22
  - Дослідження 3, 21, 51, 93, 97
  - Достовірність [Gewissheit]
    - аподиктична 11, 25
    - емпірична 25
    - геометрична 52
  - Дотепник [Witzling], популярний 4
  - Дух
    - і літера 32
    - справжній філософський 106
    - провіщення 49
  - Душа 66
    - проста субстанція 63
    - постійність 65–68
    - предмет внутрішнього чуття 68
    - і тіло 67
    - матеріалістичне пояснення 80
    - іматеріальна істота 80
    - природа д. 90
- (див. також Істота мисляча, Свідомість)

- Е
- Екстенсивний — див. Величина
- Елеатська школа 99
- Елементарні пізнання 52
- Елементарні поняття 56–57, 106
- Еаіпе 55
- Емпіричне [das Empirische] 24
- Емпіричний — див. Душа, Ідеалізм, Свідомість, Споглядання, Судження
- Естетика, трансцендентальна 50, 53
- Є
- Єдність (категорія) 40, 59
  - споглядання 41, 45
  - сприйнятів 42, 46, 48
  - свідомості 83
  - мислення взагалі 57
  - колективна є. досвіду 61
  - виду пізнання 79
  - предмета 36
  - конструювання 55
  - об'єкта 56
  - принципів 88
  - чистого розсуду 46
  - синтетична, відп. систематична, є. вжитку розсуду 79, 88–89, 90
  - математична 12
  - регулятивна і конститутивна 79
- Ж
- Життя і смерть 66–67
- З
- Завдання чистого розуму 61, 78, 89
- Загал [gemeines Wesen] 102, 106
- Загальність 19
- Загальнозначущість, необхідна 36–37
- Загибель (душі як субстанції) 67
- Закон 33–36, 43–56
  - суб'єктивний 35
  - і засади можливого досвіду 43
  - природи і можливість досвіду 53–54
  - фізичний 55
  - на противагу правилам 48
  - суперечності [Satz des Widerspruchs] 10–13, 15, 17–18, 96
  - достатньої підстави [Satz des zureichenden Grundes] 15–16, 94
- Закони природи
  - загальні (чисті) 33, 35–36, 43, 48, 53
  - властиві 44
  - емпіричні 54
  - в розсуді 54–56



- і свободи 75—76
- Закони розуму, чисті 14
- Законодавство розуму 91
- Закономірність
  - необхідна з. природи 34—35
  - досвіду 35
- Заперечення
  - категорія 40
  - повне з. 59
- Зрозумілість [Eigendünkel] 106
- Засада (засади)
  - спільного розуму 4
  - чистої геометрії 12
  - величини і ступеня 43
  - субстанції, причиновості та спілкування 44
  - можливості, дійсності та необхідності 44
  - загальної з. природознавства 41, 43, 53
  - можливого досвіду (= загальні закони природи) 39, 43, 48—49
  - математичні та динамічні 44
  - спосіб доказу 45
  - синтетичні а рїогі (= принципи можливого досвіду) 43
  - догматичні 103
  - фізіологічна таблиця з. 41
- Звичаї [Sitten] 84
- Звичка 3, 19, 47
- Зв'язок (пов'язання) [Verknüpfung]
  - а рїогі 3
  - із поняття 3
  - речей 5
  - логічний 36, 41
  - синтетичний 45
  - причини і дії 47—48
  - математичний 118
  - динамічний 118
- Зногада [Mitmassungen] 20, 52, 95
- Здоровий глузд [gesunder Verstand] 4—5, 80, 95—96 (див. також Розсуд, Людський розсуд)
- Зір (чуття) 29
- Знання 20, 59, 93, 96, 105, 106
- Значення 23, 34, 64, 83
- Значущість [Gültigkeit]
  - об'єктивна 5, 28, 36—37, 89 (див. також
- Реальність)
- Золото 10—11
- Зразки старовини 102
- І
- Ідеал чистого розуму 63, 77—78
- Ідеалізм, явний 29
  - властивий (дійсний) 29, 32, 100
  - мрійливий [schwätmerischer] (Плагона) 100
  - емпіричний, матеріальний, скептичний (Декарта) 32, 67—68, 100
  - містичний, мрійливий, догматичний (Берклі) 32, 99—100
  - трансцендентальний, формальний, критичний (Канта) 32—33, 68, 100
  - не «вищий» і. 99
  - звичайний 100
  - знайдений рецензентом 102
- Ідеаліст 29, 99
- Ідеальність
  - простору і часу 30—31, 100
- Ідея (ідеї) 65—79
  - на відміну від категорій 61, 78—79
  - походження в функціях висловків розуму 62
  - число і поділ 62—63
  - психологічна 65—68, 90
  - космологічна 63, 68—77, 90
  - математична і динамічна 69
  - теологічна 77—78, 90
  - регулятивна, а не конститутивна 79, 90
  - моральна 89
  - трансцендентальна 59, 62, 64, 77—79, 82, 89—90
  - трансцендентна 69, 81
  - проблема розуму 82
- Іманентний — див. Вжиток
- Індукція 95
- Інерція 34
- Інтелектуальне
  - пізнання 51
  - причина 74
- Інтелігібельний 51, 88
- Інтелігібельний предмет [Verstandeswesen] 50—51, 64, 74—75, 83, 88
- Інтелігібельний світ [Verstandeswelt] 50—51, 88
- Інтенсивне 43—46
- Інтуїтивний 22
- Існування
  - [Dasein] 33, 40, 66 (див. також Дійсність)
  - [Existenz] 29, 45—46
- Істина 20
  - внутрішня 4
  - і сон 30, 67, 101
  - і позірність 30—32, 100—101
  - досвіду 32

- і гіпотеза 44
- об'єктивна 67
- метафізичних положень 98
- критерії 100
- Ісота
- необхідна 77
- мисляча 29, 66
- indicia pluralia (particularia) 39
- К**
- Категорія (категорії)
- система 56–59
- користь 58–59, 69
- Аристотеля 56–57
- виникнення (у Канта) 57
- значення 57–58
- таблиця 40, 58
- принцип виділення 57
- дедукція 58, 101
- чистота 64
- класи 69
- (див. також Поняття розсуду)
- Кausalність [Kausalität] — див.
- Причиновість
- Керування [Leitung], розсудом і волею 20
- Кількість
- суджень 39
- категорії 40
- Користь, негативна к. філософії Гюма 3
- Колективний — див. Єдність
- Колір 29
- Коло 54–55
- чотирикутні 72
- Компендіуми, метафізичні 2
- Конгруентний 27
- Конічний перетин 55
- Конструювання
- математичних понять 13, 22–24, 55, 96
- підстава єдності к. 55
- Конструювати в математиці 22, 24, 96
- Конус 55
- Космологія 94
- Космологічний — див. Ідея
- Краєва 59
- Критика
- наукова 89, 92
- розуму 7, 68, 80, 87, 92–94, 97
- розсуду 14, 63
- шкільної метафізики 92–95
- «Критика чистого розуму» 5–7, 10, 13, 16, 21–22, 32, 42–43, 51, 53, 58–59, 62, 65–66, 68, 77–78, 90–94, 97–98, 100–104, 106
- Критичний — див. Ієвалізм, Філософія
- Культура 93–94, 106
- calculus probabilium 95
- спис metaphysicorum 47
- Qualitas 57
- Quando 57
- Quantitas 57
- Л**
- Лінія 12, 25, 28, 39, 96
- Логіка
- аналітика / діалектика 18
- трансцендентальна 53
- істини 18
- формальна 39, 43, 59
- Логіки 57
- Логічне [das Logische] 59
- Логічний
- зв'язок 39
- таблиця 40
- система 43
- функції 57, 62
- зв'язок 41
- Любов 85
- Людський розсуд [Menschenverstand]
- спільний [gemeiner] 4, 96
- простий [schlichter] 4
- (див. також Заорваний розсуд)
- Людський розум [Menschenvernunft] 2, 18
- М**
- Максими 63
- Математика 9, 11, 13, 17, 20–33, 39, 49, 60, 96
- загальність 19
- застосування до досвіду 43
- застосування до природи 34, 44, 46, 81
- можливість 22–33
- судження 39
- висновки 11
- синтетичне пізнання 26
- чиста 9, 11
- як теоретичне пізнання 20
- (див. також Арифметика, Аксіома, Геометрія, Конструювання)
- Математичний — див. Антиномія, Засада, Положення, Судження
- Матеріалізм 90
- Матеріалістичне, пояснення душі 66, 80
- Матеріальність 29
- Матерія (material)
- протяжна 28, 74
- емпіричне поняття 34
- тяжіння 78

- неперевикність 34, 67
- подільність 71
- метафізики 14
- Межа (межі) [Schranke]**
  - досвіду 52
  - розуму 52
  - нашого розуміння 65
  - самі тільки заперечення 81, 83
  - в математиці і природознавстві 81
  - міркування про природу 89
- Мета (мети) [Zweck]**
  - органічного тіла 7
  - науки / метафізики 13–15, 60, 89
  - природи 89
  - спекулятивного вжитку розуму 79
  - система всіх м. 79
  - ціле всіх м. 105
- Метафізика**
  - можливість 1–6, 15–21, 60–91
  - неможливість (Гюм) 3, 19, 61, 92
  - доля 3, 102
  - матеріал 14
  - джерела 9, 18, 101,
  - аналітичні / синтетичні положення a priori 13–14
  - як наука 1–8, 15–21, 92–97, 105
  - існування 18
  - висновки 18
  - природний нахил 21, 82, 89–90, 92
  - користь 106
  - софістична псевдонаука 92
  - поверхова 28
  - студіювання чистого розуму 58
  - аналітична і синтетична частини 59
  - система 59, 89
  - і мораль 81, 90
  - розумувальна [vernünftelnde] 89
  - діалектична і облудна 92
  - догматична 93, 103
  - відродження 93
  - філософія з чистого розуму 95
  - спекулятивна наука 96
  - звичайна 97, 103, 106
  - первородний гріх [Erbfehler] 103
  - вчитель 106
  - не продукт довільного вибору 82
  - найголовніша (суттєва) мета 15, 60, 89
  - шкільна 92, 98, 101, 106
- Метафізики 19–20, 67, 93**
  - спекулятивні філософії 20
- Метафізичне (метафізичні)**
  - пізнання 9–16
  - компетенції 2
- дослідження 49, 93, 102
- Метод**
  - аналітичний / синтетичний 7, 16–18, 20
  - критичний 44
  - догматичний 45
  - (див. також Спосіб викладу)
- Механіка 24**
- Мислені речі [Gedankendinge] 34**
- Мислені предмети [Gedankewesen] 51, 64, 78**
  - (див. також Nomena)
- Мислення**
  - чисте 4
  - невиразне 12
  - остаточний суб'єкт м. (душа) 66
  - і судження 42
  - сила м. [Denkkraft] 96
  - спосіб м. [Denkungsart] 6, 16, 106
- Мислячий [denkend] — див. Істога**
- Мистецтво, 6, 20, 69, 93**
- Міра 40**
- Мірло, наук 102**
- Міркування про природу [Naturbetrachtung] 89**
- Множинність (категорія) 40**
- Мова**
  - логілярна 49
  - правдива 56
- Модальність 40, 59**
- Можливий — див. Досвід, Єдність, Трансцендентальний**
- Можливість**
  - категорія 40, 44
  - сукупність всієї м. 63
  - природи 52–53
  - (див. також Досвід, Математика, Метафізика, Природа, Природознавство, Просвіт, Час)
- Моменти**
  - логічні м. судження 39, 42, 47, 57
- Мораль 81, 84, 89–90, 104**
- Моральний**
  - розум у м. замірі 89
  - ідеї 90
- Мрійництво [Schwärmerei] 52, 104, 106**
- Мудрість**
  - і наука 1
  - хвобна 18
  - дешевенько набута 49
  - марна 93
  - шкільна 106
- mathesis intensiorum 44**
- motus 57**

## Н

- Навіяння [Eingebung] 24  
 Нагрівання 42  
 Найвища істота 15, 86  
 - розсуд і воля 63, 83–84  
 - дійстичне поняття 83–84  
 - теїзм 84  
 - трансцендентне поняття 84  
 - природна теологія 88  
 Народження, нове н. метафізики 2  
 Натуралізм 90  
 Натураліст 49  
 Наслідок 47  
 Наука  
 - (метафізика) 1–8, 15–21, 92–97, 105  
 - нова 6, 20  
 - границі 9  
 - форма 43  
 (*див. також* Метафізика)  
 Нахил [Anlage], до трансцендентних  
 понять у нашому розумі 89  
 (*див. також* Природний нахил, Метафі-  
 зика)  
 Незбагненість (в природі) [Unbegreif-  
 lichkeit] 78  
 «Немовби» [als ob] (про ідеї) 85, 87  
 Неможливість, поняття 72  
 Непроникність [Undurchdringlichkeit] 29,  
 34, 65  
 Несвідомість 43  
 Нескінченність (простору і часу) 70, 72–73  
 Необхідність  
 - категорія 40, 44  
 - причина — дія 3  
 - суб'єктивна і об'єктивна 3, 19  
 - абсолютна (= аподиктична  
 достовірність) 22  
 - ознака принципу а ріорі 67  
 - на противагу випадку 70  
 - невідхильний закон 93  
 (*див. також* Апперцепція, Достовірність,  
 Загальнозначущість, Закономірність,  
 Об'єднання, Судження)  
 Німці [Deutsche] 105  
 Ніщо [Nichts] 58  
 Новачи, мовби 101  
 Нуль 43, 45  
 Нутро [das Innere] речей 81  
 Noumena 48, 50–51, 64, 82–83, 87

## О

- Об'єднання, уявлень 42  
 Об'єкт 29, 34

- Об'єктивний — *див.* Значущість, Істина,  
 Реальність, Судження  
 Обудя [Lügen], батько о. 54  
 Обмеження [Einschränkung] 59  
 Обрис 29  
 Однорідне 39, 72–73  
 Онтологічний 58  
 - предикати 84, 86  
 - принцип 62  
 Онтологія 59, 101  
 Очевидність 60  
 Opposition 57

## П

- Парабола 55  
 Паралогізм 63, 105  
 Партийності (дух) 93  
 Перебіг речей 97  
 Переконання 92  
 Переміщення [Veränderung] 24, 26  
 Підстава (підстави) [Grund]  
 - закон достатньої п. 15–16, 94  
 - можливості всіх явищ 28  
 - сполядання 45  
 - і наслідок 47  
 - розуму (об'єктивні) 76  
 Пізнання  
 - давні, використані 6  
 - метафізичне 10–14  
 - а ріорі 14, 19, 92  
 - як наука 9  
 - вид — *див.* Вид пізнання  
 - чисте філософське 9  
 - чисте математичне 11–13, 22–28  
 - із чистого розуму 17–19  
 - теоретичне 20  
 - інтелектуальне 51  
 - правила 53  
 - спекулятивне 96  
 - спосіб — *див.* Спосіб пізнання  
 - підстава 22  
 - джерела 9  
 - спроможність п. [Erkenntnisver-  
 mögen] 32  
 Пізнання розуму [Vernunftkenntnisse]  
 - цисті 18, 58  
 - трансцендентні 62  
 - максими 63  
 Планети 30  
 Плани (складати) 7  
 Поверхні (сферичні) [Kugelflächen] 55  
 Повинність [das Sollen] 75  
 Повітря 14, 37–39

- Повнота [Vollständigkeit]  
- досвіду 61  
- вжитку розсуду 64  
- прагнення до п. 82
- Подільність (поділ) 71–73
- По́за нами [außer uns] 68
- По́зірність [Schein] 30–32  
- діалектична 61–62, 66, 77–78, 92, 101  
- природна 92  
- трансцендентальна 32  
- та істина 30–32  
- немінуча 61, 65  
- хибна 92
- Помилка 31, 62
- Положення [Satz]  
- математичне 11–13, 96  
- арифметичне 12  
- тотожне 12  
- аналітичне 10–11, 17–18, 33  
- синтетичне a priori 14, 17–18  
- синтетичне a posteriori 17  
- і протиположення 69–71  
- трансцендентних пізнань розуму 62  
- безпосередньо достовірні 96  
- суперечливі 72
- Поняття [Begriff]  
- самі тільки [blosse] п. 5  
- абстрактні 8  
- розчленовування 12  
- дефініція 14  
- і споглядання (в математиці) 22–23  
- перед усяким досвідом 23  
- модальне 59  
- мислення предмета взагалі 23  
- чужорідні 59  
- а рїоп (повнота в перелічуванні) 62  
- трансцендентальні 62  
- позбавлене значення 83  
- трансцендентні (нахил до них) 89  
- аналітичне трактування 94  
- математичне конструювання 13, 96  
- про природу [Naturbegriffe] 60  
- рефлексивні [Reflexionsbegriffe] 59  
- мрійливі 87  
- відношення [Verhältnissbegriff] 85  
- замінні [Wechselbegriffe] 36  
- числові [Zahlbegriffe] 24
- Поняття розсуду [Verstandesbegriffe]  
- чисті 37–39, 42–43  
- таблиця 39–40  
- і засади 41–42  
- значущість для предметів досвіду 48  
- іманентний вжиток 61
- (див. також Категорії)
- Популярність 6–7, 18, 106
- Порівняння 41, 67
- Породження, спроможність [Zeugungsvermögen] 78
- Поряток 20
- Постійність [Beharrlichkeit] — див.
- Свідомість, Субстанція
- Постпредикаменти 57
- Постулат 41, 67
- Поступування [Vorfahren], синтетичне 20
- Потреба, науки 101
- Походження, категорій та ідей 62
- Початок  
- простору і часу 70–71  
- перший і підлеглий 76  
- світу 63, 70, 74  
- чинення 74, 76
- Почуття [Gefühl] 66
- Правдоподібність [Wahrscheinlichkeit] 20, 49, 95
- Правило 42, 46, 95  
- логіки 43  
- емпіричне (на противагу закону) 48  
- позбавленість п. [Regellosigkeit] 68
- Правильність, об'єктивна 47
- Право 85
- Практичне [das Praktische] 97
- Практичний — див. Вжиток, Принципи
- Праїстота [Urwesen] 77, 86
- Предикабилі 57, 59
- Предикаменти 57
- Предикат (предикати) 10, 12, 63, 66, 84  
(див. також Суб'єкт)
- Предмет  
- досвіду 34, 45, 47, 80  
- відчуття 53  
- взагалі 23  
- сам по собі 23, 47  
- чуттів 24–25
- (див. також Інтелігібельний предмет)
- Принцип (принципи)  
- загальний 5  
- математики 12  
- метафізичного пізнання 9  
- можливості досвіду 80  
- природної історії 91  
- фізичний 9  
- онтологічний 62  
- регулятивний 66  
- практичний 89  
- повнота їх 64
- Припущення [Vermutungen], розумні 49

- Природа [Natur]  
 - формальне п. [das Formale der Natur] 34–35, 53  
 - materialiter 34, 52–53  
 - закономірність 34–35, 53–54  
 - божественна 87  
 - взагалі 53  
 - можливість п. 52–53  
 - і можливість досвіду 53–54  
 - загальний закон 53  
 - найвище законодавство п. 53  
 - пізнання п. [Naturerkenntnis] 4, 34–35, 43  
 - порядок 56, 90  
 - філософія п. [Naturphilosophie] 63  
 - система п. 43  
 - мети п. [Naturzwecke] 89
- Природна історія 91
- Природна необхідність  
 - і свобода 74  
 - сліпа 90
- Природне улаштування [Naturaustalt] 90
- Природний устрій [Natureinrichtung] 63
- Природний нахил [Naturanlage], розуму 82, 89, 92 (*див. також* Нахил, Метафізика)
- Природнича наука [Naturlehre] 33
- Природні властивості 81
- Природознавство [Naturwissenschaft]  
 - чисте 17, 21, 34  
 - можливість 33–59, 49, 60  
 - загальне 34, 43  
 - емпіричне 81, 95  
 - засади 41
- Причина 34, 38–39, 42, 50–51, 64, 73–76  
 - найвища 85, 87  
 (*див. також* Причиновість)
- Причиновість  
 - метафізичне поняття 13  
 - сумнів Гюма 3, 13, 46  
 - і свобода 73–77  
 - через розум 86–87
- Проблема, Гюмова 5, 48
- Проблематичний — *див.* Судження
- «Прологomeni» 1–3, 6, 8–9, 15–17, 46, 53, 92–93, 98, 102–105
- Проникливість [Scharfsinnigkeit] 15
- Прообраз [Urbild] 27, 80
- Пропорція, геометрична 55
- Просвітничений [aufgeklärt] — *див.* Доба
- Простий (простя)  
 - субстанція 63, 69  
 - істота 63
- Просте [das Einfache] 69–70
- Простір  
 - чисте споглядання 24  
 - самий тільки спосіб уявлення 72  
 - форма зовнішнього (чуттєвого) споглядання 27, 31, 56  
 - форма зовнішніх явищ 25, 27, 31, 57  
 - форма чуттєвості 31, 68  
 - три виміри 25  
 - частини п. 28  
 - геометричний і фізичний п. 28  
 - ідеальність 30  
 - і величина 45  
 - можливість 52–53  
 - порожній 43, 45, 73  
 - одноманітність 55  
 - нескінченність 70, 72–73  
 - і закони природи 55
- Протяжність 19, 28, 38
- Пружність [Elastizität] 14
- Пряма 12  
 (*див. також* Лінія)
- Прямокутник 55
- Психологічний — *див.* Ідеї, Темнота
- Психологія [Psychologie, Seelenlehre] 9, 34, 41, 68, 84
- Публіка, вчена 104
- Пути досвіду [Fesseln der Erfahrung] 89
- Passio 57
- Prisus 57
- Р**
- Рапсодія (на противагу системі) 57, 62
- Реалісти 100
- Реальне, р. споглядання [das Reale der Anschauung] 43
- Реальність (= уявлення відчуття [Empfindungsvorstellung]) 43, 45, 50, 59  
 - як категорія 40  
 - об'єктивна 27, 36, 38, 46, 48, 58, 60, 80, 100  
 - досвіду 34  
 - відчуття 43  
 - сукупність всієї р. 63
- Регулятивний — *див.* Принцип
- Релігія 84
- Рефлектувати [reflektieren] 28
- Рефлексія 30
- Реформа 2–3, 98
- Релігент, обов'язок 98, 101–102
- Розрізнення, ідеалістичне 101
- Розчленовування [Zergliederung] наших новітв 12–14



Рівність 25, 27, 55

Річ (речі) [Ding]

- взагалі 64
- самі по собі [Dinge an sich] 23, 27–33, 45–46, 48–50, 64, 67, 71
- неконкретна 27
- існування 33, 46
- можливість 35
- предмети досвіду 45
- спілкування 46
- стан 46
- яка містить всю реальність 82
- самі по собі [Sachen an sich] 32

Розсуд [Verstand]

- спільний [gemeiner] 4, 67, 95
- здоровий — *див.* Здоровий глузд
- спекулятивний 4, 95
- чистий 5, 36, 49, 84, 106
- лише рефлектує (судить) 28
- як спроможність мислити (судити) 42
- і об'єктивне судження 30
- пов'язує дані явища в досвіді 51
- границі 48
- найвищий законодавець природи 53
- приписує [voorschreibt] закони природи 54
- визначає єдність об'єктів 56
- дискурсивний 65, 80
- функції р. — *див.* Функції розсуду
- людський р. — *див.* Людський розсуд
- поняття — *див.* Поняття розсуду

(*див. також* Людський розсуд)

Розум [Vernunft] 60–97

- джерела 1
- полює будувати [baulustig] 2
- інтерес 2
- спільний і спекулятивний 95
- спекулятивний і практичний 3, 20, 79, 104–105
- критичний 4
- чистий 6–7, 9, 16, 19, 49
- здоровий 49
- самопізнання 52
- джерело ідей 62
- природне призначення 65, 79
- визначення границь 79–89
- вічний (божественна природа) 74, 86–87
- на відміну від розсуду 63, 88, 92
- спроможність свободи 75
- стає щораз більше просвітничений 104
- поняття (чисті) р. 59–61, 78, 80, 83

(*див. також* Ідея)

- чинення р. [Vernunftthandlung] 62

- ідеї (і поняття розсуду) 59, 63
- висновки р. [Vernunftschlüsse] 62
- спроможність 6, 63
- пізнання — *див.* Пізнання розуму

(*див. також* Людський розум)

Розумування [Vernunfteln] 89

Рука, права / ліва 26–27

Рух 24, 26

- планет 30
- поняття р. 34

Ряд [Reihe], умов 69

Relatio 57

**С**

Самосвідомість 65

Самопізнання розуму 52, 61

Свідомість

- ясна 30
- емпірична 38
- взагалі [Bewusstsein überhaupt] 38, 42, 45, 48
- в суб'єкті 42
- об'єднання уявлень в одній с. (мислення) 42
- несвідомість (психологічна темнота) 43
- нас самих 65
- постійність її 66–67
- неподільність її 67

(*див. також* Я)

Світ

- прийдешній 15
- тілесний 32
- інтелігібельний 50–51, 88
- інтелектуальний 51
- початок / вічність 63, 70
- величина 72, 81
- і Бог 85–87
- система 55
- тривалість 81
- Свобода 74–76
- ідея 74
- причиновість розуму в чуттєвому світі 75
- практична 76
- трансцендентальна 76
- суб'єкт її 74
- найвищого розуму [der obersten

Intelligenz] 74, 90

- і природна необхідність 70, 74–76
- як проблема метафізики 74
- Себелюбство [Eigenliebe] 94
- Сенс (і значення) 23, 64
- Сила [Kraft] 3, 50, 55, 65, 85

- Слабізувати [buchstabieren] (звичаї, щоб читати їх як досвід) 48
- Символічний — *див.* Антропоморфізм
- Синтез
- геометричний 12
  - сирийягтів 42
- Синтетичний
- пізнання 42
  - метод (спосіб) 7, 18
  - судження 10–15, 17
- Система 56
- логічна 43
  - трансцендентальна 43
  - фізіологічна (система природи) 43
  - категорій 57–59, 69
  - трансцендентальної філософії 57
  - метафізики 59
  - всіх пізнаць 61
  - ціле пізнання 79
  - всіх мет 79
  - трансцендентального ідеалізму 99
  - вишого ідеалізму 99
  - душа с. 99
- Систематичне [das Systematische] 43, 59
- Скептик 71
- Скептицизм 6, 16, 80, 87
- Складене [das Zusammengesetzte] (на протилежному простому) 70
- Смак 29
- зразок старовини 102
- Смерть 66–67
- Сон, сновидіння [Traum] 67–68, 101
- Софістика 106
- Спання / неспання [Schlafen / Wachen] 101
- Спекуляція 4, 90, 96–97, 106
- Спількування [Gemeinschaft]
- категорія 40
  - засада 44, 46–47
- Споглядання 23, 28
- формальне 28
  - математичне 12
  - чисте (a priori) 22–24, 28
  - емпіричне (випадкове) 23–25, 79
  - чуттєве 24, 81
  - зовнішнє 31
  - інтелектуальне 51, 100
  - внутрішнє 68
  - безпосереднє 65
- Споглядати, початково a priori 23
- Спосіб пізнання [Erkenntnisart] 9
- Спосіб викладу [Lehrart]
- синтетичний 7
  - прогресивний / регресивний 18
- (*див. також* Метод, Поступування)
- Спосіб уявлення [Vorstellungsart]
- заплутаний 30
  - суб'єктивний / об'єктивний 30
- Способи пояснення [Erklärungsarten]
- недостатність їх 81
  - гіперфізичні 87
- Спостереження, правила 35
- Сприйняття [Wahrnehmung] (емпіричне споглядання)
- одиничне 23
  - дійсних предметів 24
  - безпосереднє с. чуттів 36
  - пов'язання (синтез) його в одному мислячому суб'єкті 36, 42, 46
  - відношення до суб'єкта / до предмету 36
- Ступінь [Grad] 43–45
- Суб'єкт
- в аналітичному судженні 10
  - як субстанція 13–14
  - мій с. 24
  - та існування речей 46
  - і онтологічні предикати 46
  - ідея повного суб'єкта 62
  - остаточний, абсолютний 65
  - мислячий 65
- Суб'єктивний — *див.* Необхідність, Судження
- Субсистенція 46
- Субстанціальне [das Substantiale] 62, 65
- Субстанція 13–14, 34, 44–47, 50, 59, 63–67, 69, 86, 94, 103
- постійність 34, 44, 46, 64, 66–67
  - проста 63
  - і суб'єкт 65
  - і акциденції 65, 94
  - матерія 67
- Судження
- аналітичне 10–14
  - пояснювальне 10
  - розширювальне 10
  - синтетичне a priori 10–13, 17–21
  - синтетичне a posteriori 11, 23
  - емпіричне 11, 36, 38
  - суто випадкове 42
  - суб'єктивне 42
  - об'єктивне 30, 42
  - суб'єктивно значуще / об'єктивно значуще 36
  - загальнозначуще 38
  - аподиктично достовірне 12, 23
  - необхідність 11–12
  - взагалі 38–39, 42, 47

- дискурсивне / інтуїтивне 22
- ствердне / заперечне 10, 40
- гіпотетичне 38, 40, 47
- категоричне 40, 59
- диз'юнктивне 40, 62–63
- математичне 11–12, 39, 96
- (властиво) метафізичне 13–14, 96
- трансцендентне 84
- форми (таблиця) 40
- і категорії 57
- акт с. [das Urteilen] 38–39
- Судження досвіду [Erfahrungsurteile] 11, 36–42, 45, 58
- Судження сприйняття [Wahrnehmungsurteile] 36–39, 41–42, 45, 47–48
- Сумнів 6, 46,
- Суперечка [Widerstreit] 69, 71, 77
- Суперечність [Widerspruch] (і тотожність) 10, 15
- (див. також Закон)
- Сутність [Wesen], логічна 33
- Схема 51
- Схильність [Neigung] 85, 93, 104
- Simul 57
- Situs 57
- Substantia 57
  
- Т**
- Таблиця
  - логічна т. суджень 40
  - трансцендентальна т. понять розуму 40, 92
  - категорії 59
  - фізіологічна т. засад 41, 58, 101
  - понять щось і ніщо 58
  - рефлексивних понять 59
  - трансцендентальних понять розуму 59
- Талант 8
- Твердження [Behauptungen]
  - діалектичні 69
  - метафізичні 101
- Теза 72
- Темізм 84, 86–87
- Темність
  - «Критики чистого розуму» 6, 8
  - уявлень 30
- Тепло 29, 38, 42–43, 45, 48
- Теологія 102
  - природна 88
  - трансцендентальна 88
  - і критика 106
- Тіло 29
  - органічне 7
- протяжність 10, 29
- простір 29
- ідеалізм 29
- реальні властивості 65
- поза нами в просторі 68
- антиномія поліду 73
- небесне 55
- Тотожність
  - і суперечність 15
  - аналітичні судження 15, 42
- Точка 28, 96
- Точність 6–7
- Трансцендентальна філософія [Transzendentalphilosophie] 20, 101
  - найвищий пункт 52
  - система 57
- Трансцендентальний 32, 99
  - головне питання 21
  - логіка 53
  - філософія 52, 57
  - естетика 53
  - поняття чистого розуму 62
  - ідеї 59, 62, 64–65, 68, 77–79, 82, 89
- (див. також Дедукація, Ідеалізм, Ідея, Свобода, Система, Теологія)
- Трансцендентний
  - (на противагу іманентному) 61, 99
  - завдання 61
  - поняття 89
  - вжиток (чистого розуму) 32, 50, 61, 65, 68, 77, 79–80, 87
- Трикутник 26
- Тяжіння, взаємне 55
  
- У**
- Узгодження, повне внутрішнє 26
- Умова (умови)
  - формальні у. чуттєвості 25
  - р'яд 64, 69, 77
  - данню 64
  - судження 42
  - і обумовлене 69
- Умовляння, оманливе 92
- Університетські студії 93
- Упередження [Vorurteile] 26
- Уява 68
  - сила у. [Einbildungskraft] 3, 52
- Уявлення [Vorstellung]
  - внутрішні 45
  - сила [Vorstellungskraft] 23, 68
  - спосіб — див. Спосіб уявлення
- Ubi 57

**Ф**  
 Факти 20  
 Фантазія 27  
 Фаталізм 90  
 Фігури в геометрії 26, 54–55  
 Фізика 9, 34  
 Фізичний — *див.* Закон, Принцип,  
 Простір  
 Фізіологічний — *див.* Вчення про метод,  
 Засада, Таблиця  
 Філософ  
 - догматичний 14  
 - спекулятивний 20  
 - критичний 71  
**Філософія**  
 - історія її 1, 28  
 - безпідставна [grundlose] 18  
 - критична 71, 106  
 - чиста 62  
 - спекулятивна 93, 104  
 - із чистого розуму 90, 95  
 - трансцендентальна — *див.* Трансцен-  
 дентальна філософія  
 - і математика 60  
 - руйнівна 3  
 - Вольфа 101  
 - загальний дух ф. 93  
 - найдавніших часів 50  
**Форма**  
 - чуттєвого споглядання (чуттєвості)  
 24–25, 28, 31, 43, 100  
 - досвіду 35, 45  
 - явища 25, 57  
 - мислення 43, 84  
 - акту судження взагалі 38  
**Формальне природи** [das Formale der  
 Natur] 34  
**Формальний** — *див.* Ідеалізм, Природа,  
 Спogлядання, Умови  
**Функції розсуду** [Verstandesfunktionen]  
 - таблиця (чистих) ф. р. 57  
**Функція (функції)**  
 - логічна ф. суджень 41  
 - розсуду 57  
 - висновків розуму (як походження  
 ідей) 62  
 - логічні ф. категорій 64  
**Phaenomena** 50  
**philosophia definitiva** 14  
**Х**  
 Хибність 30, 60, 73  
 Химери [Hirngespinnste] 31, 49, 60

Хімія 92  
 Холод 14

## Ц

**Ціле** [das Ganze]  
 - органічного тіла 7  
 - і частина 12, 27  
 - абсолютне ц. всякого можливого  
 досвіду 60–61, 79

## Ч

**Час** 24–26  
 - як чисте споглядання 24–25  
 - підвалина математики 24  
 - формальна умова нашої чуттєвості 24  
 - сама тільки форма чуттєвості 31, 100  
 - чиста форма явища 57  
 - форма внутрішнього чуття 68  
 - ідедукція поняття ч. 26  
 - ідеальність 30–31  
 - можливість 52–53  
 - припущення величини і ступеня 43, 45  
 - порожній 45, 73  
 - відносний 46  
 - нескінченний 70, 73  
**Часова послідовність** [Zeitfolge] 44, 48, 74  
**Часове визначення** [Zeitbestimmung] 46, 74  
**Частина** 12, 27  
**Чинення (вчинок, вчинки)** [Handlung] 3,  
 50  
 - Бога 74  
 - згідно з максимами 75–76  
 - аналогія з силами 85  
**Чуттєвий світ** [Sinnenwelt] 30, 50–51, 82, 90  
 - як сукупність явищ 73, 85  
**Чуттєвість** [Sinnlichkeit] 24  
 - як заплутаний спосіб уявлення 30  
**Чуття** [Sinne]  
 - зовнішні / внутрішні 26, 34, 66–68  
 - і споглядати 42

## Ш

**Шлях**  
 - аналітичний 20  
 - середній [Mittelweg] 87

## Щ

**Щастя** 85  
**Щось** [Etwas] 58

## Я

**Я** [Ich] 65–66  
 - позначення предмета внутрішнього

чуття 66

- не поняття 66
- саме тільки почуття існування 66
- суб'єкт свідомості 65, 68
- і тіло 68

Явище (явива) [Erscheinung]

- дійсне 25
- матерія (відчуття) його 25
- форма його 25
- можливість зовнішніх я. 27
- уявлення нашого чуттєвого

споглядання 28

- уявлення, які викликають у нас 29
- самі тільки уявлення 32
- математичні і динамічні я. 44
- і позірність 50
- причина його 63
- відношення внутрішніх я. до їхнього

невідомого суб'єкта 66

Являтися [erscheinen] 24

Якість (якості) 45, 59

- судження я. 40
- категорії я. 40
- первинні і вторинні я. тіл 29

## ЗМІСТ

**Віталій Терлецький**

«Пролегомени» І.Канта: трансцендентальна філософія  
in statu nascendi ..... I–LIV

**Передмова** ..... 1

### **Пролегомени.**

**Попередні зауваги про своєрідність усього метафізичного  
пізнання** ..... 9

Про джерела метафізики (§ 1) ..... 9

Про вид пізнання, єдино який можна назвати метафізичним (§ 2)..... 10

Заувага до загального поділу суджень на аналітичні  
та синтетичні (§ 3)..... 14

Загальне питання пролегоменів: **Чи можлива взагалі  
метафізика?** (§ 4) ..... 15

Пролегомени. Загальне питання: **Як можливе пізнання з чистого  
розуму?** (§ 5)..... 17

### **Трансцендентального головного питання перша частина**

**Як можлива чиста математика?** (§§ 6-13)..... 22

Заувага I ..... 27

Заувага II ..... 28

Заувага III ..... 30

### **Трансцендентального головного питання друга частина**

**Як можливе чисте природознавство?** (§§ 14-38)..... 33

**Як можлива сама природа?** (§ 36)..... 52

**Додаток до чистого природознавства**

**Про систему категорій** (§ 39) ..... 56

### **Трансцендентального головного питання третя частина**

**Як взагалі можлива метафізика?** (§§ 40-56) ..... 60

Попередня заувага до діалектики чистого розуму (§ 45) ..... 64

I. Психологічні ідеї (§§ 46-49)..... 65

II. Космологічні ідеї (§§ 50-54) ..... 68



III. Теологічна ідея (§ 55).....	77
Загальна заувага до трансцендентальних ідей (§ 56).....	78
<b>Висновок.</b> Про визначення границь чистого розуму (§§ 57-60).....	79
<b>Розв'язання загального питання пролегоменів</b>	
<b>Як можлива метафізика як наука?</b> .....	92
<b>Додаток про те, що може статися, щоб зробити дійсною</b>	
<b>метафізику як науку</b> .....	97
Зразок одного судження про критику, що передусе дослідженню.....	98
Пропозиція дослідження критики, за яким може йти судження.....	104
<b>Рецензії на «Пролегомени»</b>	
Гьотинґенська рецензія .....	109
Готська рецензія .....	114
<b>Коментарі і примітки</b> .....	117
Чужомовні поняття і вислови, що залишилися без перекладу .....	161
Показчик імен .....	162
Предметний показчик .....	163

Імануель Кант

Прологomenи  
до кожної майбутньої  
метафізики, яка може  
постати як наука

Літературний редактор Вгорих О.С.

Верстка Терехов А.М.

Підписано до друку 11.05.2005 р. Формат 64х90/16. Папір офс.  
Гарнітура Newton. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 29.5  
Наклад 1000. Замовлення № 3/10.

Видавць : ТОВ «ПІС-2002»  
м. Вишневе, вул. Святошинська, 9.  
Свідоцтво серія ДК №1823 від 02.06.2004 р.  
e-mail: pps-2002@ukr.net