

Філософська
думка

Іммануїл Кант
КРИТИКА
ЧИСТОГО РОЗУМУ



Іммануїл Кант

КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ

IMMANUEL KANT

**KRITIK
DER REINEN VERNUNFT**

ІММАНУЇЛ КАНТ

**КРИТИКА
ЧИСТОГО РОЗУМУ**

Переклад з німецької
та примітки
Ігоря Бурковського

Київ
«Юніверс»
2000

**ББК87.3(4 НІМ)
К19**

Книга славетного німецького філософа (1724 – 1804) — його найвідоміший твір. З нього фактично бере початок німецька класична філософія, до нього зверталися й продовжують звертатися багато мислителів різних шкіл та напрямків.

Передмова
Анатолія Лоя

Редактор
Станіслав Вишенський

Видання здійснене за фінансової підтримки INTER NATIONES,
Бонн.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von INTER
NATIONES, Bonn gefördert.

Перекладено за виданням:
Immanuel Kant.
KRITIK DER REINEN VERNUNFT.
Verlag Hrsg. Timmermann, Jens. 1998 j.

ISBN 966-7305-32-5

© МП «Юніверс»,
І. Бурковський, переклад та
примітки; А. Лой, передмова;
І. Коптілов, художнє
оформлення, 2000.

ПРО ВВЕДЕННЯ В КАНТІВСЬКУ МЕТАФІЗИКУ

Вихід у світ по-українськи одного із шедеврів світової філософії, а саме до них належить “Критика чистого розуму” Іммануїла Канта, — неординарна інтелектуальна подія в духовному житті України. Процес активного перекладу творів Канта на європейські мови, а відтак їхня інтерпретація, коментування, обговорення, сягає понад сотню років. Кінець XIX — початок XX сторіччя був часом активного освоєння Канта, тиражування Канта не тільки сусідами Німеччини, але й за межами Європи. Тож не дивно, що переклади кантівських творів у наших найближчих сусідів, наприклад росіян або поляків, теж починаються з тих пір. З відомих історичних причин ці твори не могли з’явитися своєчасно в Україні, де по суті тільки тепер започатковується традиція видання філософської класики.

Робота над перекладом та коментуванням головних творів великих філософів, як звичке, активізує інтелектуальний досвід, адже вимагає філігранного огранювання лексики й семантики рідної мови, певного напруження, аби асимілювати нові для цієї мови значення, щоб мова виявляла надзвичайну пластичність та гнучкість у відтворенні відтінків живої, “м’язистої” думки великого мислителя. Це однаковою мірою стосується перекладів Платона або Арістотеля, Августина або Томи Аквінського, Декарта або Ляйбніца та ін. В цьому сенсі слід пам’ятати про особливу роль саме Кантової філософії. Поняття та принципи новоевропейського мислення, філософії Модерну, формувалися саме під впливом великих філософів в такий спосіб, що напрацювання властивих новій філософії понять і підходів супроводжувалось по суті формуванням сучасних європейських мов. Навіть адаптована в наукових колах латина застосовувалась як індикатор для звіряння різних європейських мов на предмет розуміння нових концептуальних значень. Щодо цього встановлення відповідності живаних українських термінів тим значенням, які властиві для мови

оригіналу, заангажує зацікавленого українського читача до того продуктивного “герменевтичного досвіду” (термін Гадамера, завдяки якому він зміг природно почуватись у царині сучасного філософського мислення). Якою б мовною ерудицією не володів читач філософських текстів, читаючи їх мовою оригіналу, проте він завжди буде відчувати дискомфорт, коли не відчуватиме співмірності засобів рідної мови і принципового для себе розуміння понять. З цієї точки зору, переклад творів Канта є благодатним ґрунтом для вдосконалення власних мовних засобів, для уточнення концептуальних установок, що таїть у собі вживання, здавалося б, уже відомих понять. Адаптувати класику задля поліпшення засобів розуміння ніколи не пізно, особливо коли йдеться про джерела сучасного мислення.

Кант в еволюції європейської та світової філософії посідає особливе місце. Його філософія належить до тієї історичної фази Просвітництва, коли воно досягло вершин власної самокритики. Тут не було догматичної самовпевненості, що інколи переростала в апологію розуму. Кант був критиком будь-якого догматизму, нехай той живився навіть добрими намірами. Але Канта не влаштовувала і позиція скептицизму, хоча він приставав на деякі істотні аргументи останнього, висунуті супроти філософії догматизму. Пряме, критичне, не зумовлене будь-чим апелювання до абстрактних сутностей, до цілого, до субстанцій, до душі, зрештою, до Бога наражалося на тонкий скепсис скептиків, і, зокрема, Юма. Але Канта не влаштовував скептицизм у тих принципових моментах, де разом із недовірою до спекулятивних зазіхань відкидався скептицизм. Для розуму взагалі мають раціональний сенс безумовні для нього ідеї, особливо в морально-практичному застосуванні. Заперечуючи догматизм, скептицизм за своєю суттю вносив апологію емпіризму, де знання обмежуються фактами, і то лише фактами, де піддається сумніву природа загального в пізнанні та практиці моральної дії, коли остання змушена орієнтуватись на критерії утилітаризму та конвенціональності. Філософія критичного розуму намагалась, так би мовити, подивитись на можливості застосування людського розуму, його межі. Розум втрачає сенс, коли він не спроможний критично глянути на себе. Після Канта стало модним мислити в жанрі критики (критика “історичного”, “цинічного”, “екологічного розуму” тощо).

Кант не був філософом моди, хоча захоплення його філософією іноді ставало тенденцією, напрямком і т.ін. Для нас тут важливим є таке: завдяки строгій критичній філософії Канта, принципи Просвітництва набули досконалої форми, завдяки чому вони чітко закріпились у європейській філософії та в сучасному мисленні взагалі. Кант не дав доконечні, завер-

шені відповіді на питання, поставлені ще його попередниками. Але його філософія змогла виробити формулу постановки питань,— це, зокрема, питання про умови можливості пізнання, моральні вчинки, віру, естетичні оцінки, права, коли щоразу можна повернутись до відповіді на ті чи ті питання, не втрачаючи на вартості принципів, що зорієнтовують у пошуках відповіді. Як не дивно, але критична філософія Канта в європейському мисленні сприяла тому, що були обстояні і чітко зафіксовані безумовні для нього базові принципи в науці, моралі, праві, релігії, політиці. Тут Кант — філософ Високого Просвітництва. Не варто забувати, що основи сучасного світосприйняття європейця, фундаментальна для нього культура принципів були закладені саме тоді. Витонченість, відрефлексованість принципів, їх критичне, а до того ж досконале формулювання робить Канта “осьовою фігурою” філософії сучасної епохи. Важко знайти філософський напрям, який би не демонстрував своєї причетності до того чи того аспекту кантівського вчення. З філософією Канта часто-густо сучасні філософи зв'язують вагомість своїх намірів. Кантівська філософія дає підстави для самовизначення у власних принципах. Кант став своєрідним феноменом “філософського сумління”, фактом власної саморефлексії. “Критика чистого розуму” стала своєрідним “полігоном” для відпрацювання конструкцій власної ж філософії. Критична філософія з часом не втрачає своєї привабливості, бо за умовностями стилістики, граматичними ускладненнями, за деякими деталями і обставинами тогочасного періоду, що їх маємо в творах Канта, для зацікавленого читача істотне одне — жива думка великого мислителя.

У переліку праць, які вийшли з-під пера філософа, “Критика чистого розуму” посідає чільне місце. Вона, як вважається, в творчості Канта починає “критичний період”. Праця відома за двома виданнями: перше — 1781 р., друге — 1787 р. Український читач отримує переклад з другого видання. Так ведеться, що в більшості випадків переклад і публікацію пропонуваної праці починають саме із другого видання, позаяк воно суттєво доопрацьоване і перероблене його автором.

У “Критиці чистого розуму” Кант викладає основи власної версії трансцендентальної філософії. Ця “Критика” є першою не лише хронологічно відносно двох інших, себто “Критики практичного розуму” (1788) та “Критики здатності судження” (1790), а й своєрідною “філософія пріма” стосовно всіх творів критичного періоду незалежно від тематики критичного дослідження. З огляду на цю обставину достатньо, щоб вважати її метафізичною, такою, що передує викладові основ пізнання, етики,

філософії права, естетики, філософії релігії, філософії історії, антропології.

Ми не випадково сказали про своєрідний метафізичний статус “першої критики”. В історії філософії для багатьох філософів вживання поняття “метафізика” стосовно “Критики чистого розуму”, як і всієї критичної філософії Канта, не припускалося. Прихильники неокантіанства, позитивізму, марксизму зображували Канта радикальним борцем із застарілою спекулятивною метафізикою, а тому “критичний” Кант сприймався як очищений від решток догматичної метафізики минулого. Тому неокантіанці вбачали в першій критиці виклад трансцендентальної філософії, зрештою теорії пізнання (гносеології), якій надавалась виняткова роль у структурі філософського знання. Марксизм теж був близький до позицій неокантіанства, оскільки його адепти вважали цю працю визначальною в розвитку Кантом гносеології. Автор “Критики чистого розуму” поставав як класик Критичної версії гносеології.

Такий погляд на “Критику чистого розуму” як на працю суто гносеологічну домінував у європейській філософії до 20-х років ХХ сторіччя, аж доки посилювався потяг до новітніх, трансформованих версій онтології, а вона завжди була провідною наукою в структурі власне метафізики (“метафізика генераліс”), до нових прочитань метафізичної проблематики. З’ясувалося, що недоречно вважати автора “Критики чистого розуму” мислителем, котрий поставив хрест на метафізиці, якщо він сам послуговується терміном “метафізика” для найменування цілих напрямків своєї критичної роботи, ведучи мову про “метафізику звичаїв” або “метафізичні основи природознавства”. Нарешті, сам Кант в одному з листів (професорові теології Штойдліну 1793 року) зазначає, що саме метафізика відповідає на питання “Що я можу знати?”, яке лежить в основі “Критики чистого розуму”. Цілком правомірно було б назвати першу критику “метафізикою пізнання”. Метафізику традиційно вважали наукою про початки (принципи) суцього як такого, але метафізика ніколи не нехтувала принципами пізнання, або ідеальними принципами (*principia cognoscendi*) . Кант жив у часи, коли надзвичайної актуальності набували в межах трансцендентальної філософії, починаючи з Декарта, принципи пізнання, безумовні та всеохопні принципи відношення суб’єкта до об’єкта пізнання. Кант не елімінував метафізику, а істотно модифікував її в дусі критично послідовної трансцендентальної філософії. Задля цього “пропускав” метафізику через чистилище критичної трансцендентальної філософії. Подібно до того як у Декарта трансцендентальна філософія не відірвана від

метафізики, те саме ми спостерігаємо і в Канта. Щодо метафізики і трансцендентальної філософії, то пріоритетність належить останній, а разом вони складають єдине ціле. “Єдине, але злите” — так звучить відома формула християнської філософії. Вона цілком доречна, коли йдеться про взаємостосунки метафізики та трансцендентальної філософії в межах кантівської філософії. Це окрема тема розмови про філософію Канта, а для нас важлива сама фіксація зазначеного взаємовідношення, що стосується до його першої критики.

До речі, зазначимо ще один момент. Кант, по суті здійснюючи першу критику “філософією пріма”, надаючи їй метафізичного статусу, не вважав за потрібне, коли він спеціально говорить про розмежування теоретичної та практичної філософії, про їхнє місце в системі філософії, робити “Критику чистого розуму” частиною (елементом) такої системи. Це означає, що перша Критика має ввести читача в систему, озброїти його методологією критичного мислення. Кант сам на сторінках першої Критики думки не приховував, що вона розрахована на розуміння методу. Трансцендентальна філософія в критичній версії Канта постає як попередня робота з метою всеохопної трансформації метафізики та філософії в цілому.

Хоча ми вже назвали жанр першої критики метафізики пізнання, потрібно взяти до уваги також подальшу обставину. До суттєвих зрушень критичного переосмислення попередньої філософії Канта спонукали не тільки імпульси, що йшли від метафізики пізнання. Не менш істотну роль зіграло нове бачення реалії духовного життя людини, які пов’язані в першу чергу з мораллю. Мабуть, є глибокий сенс у думці одного з найавторитетніших кантознавців ХХ сторіччя Гайнца Гаймзета. Коли той вважав, що існує не тільки межа між “критичним” і “некритичним” Кантом, оскільки фундаментальна трансформація мислителя відмінна від натуралістичної метафізики, Кант у поглядах був близький до своїх попередників, до “метафізики духу”, коли викристалізовується нове метафізичне розуміння основ моральних учинків, віри, права, себто всього того, завдяки чому самоконститується особистість (персона), її практична самість. У контексті подібного зауваження варто хоча б стисло розглянути метафізичний контекст Кантових роздумів у першій критиці. Власне, гносеологічні викладки “Критики чистого розуму” більш-менш відомі та доступні нашому читачеві. А ось метафізичні презумпції залишались здебільшого поза увагою. Тому саме на них ми і звертаємо увагу.

Вище ми мали змогу вести мову про поєднаність у першій критиці, і в філософії “критичного” Канта взагалі, трансцендентальної філософії та

метафізики. Подібне поєднання не є новацією Канта. Але, на відміну від попередників, у нього істотно зміщуються акценти. Розглядати метафізику пізнання під кутом зору трансцендентальної філософії було характерно для філософів-раціоналістів до Канта. Надавання трансцендентальній філософії критичного вигляду відбувається не тільки внаслідок врахування аргументів юмівського скептицизму, як це інколи подається. Будь-яка трансцендентальна філософія переймається тим, за яких умов у межах властивого (іманентного) людині досвіду, в межах застосування властивих їй здатностей, зрештою, в межах властивої їй суб'єктивності, епіцентром якої є самосвідомість, відбувається вихід за межі суб'єктивності, завдяки чому дії суб'єкта набувають об'єктивної значущості. Подібна дія набуває значення трансцендентального акту. Отже, дії суб'єкта несуть у собі, окрім дій іманентного порядку, дії трансцендентні. Такої орієнтації дотримувалась будь-яка трансцендентальна філософія. Тож коли зазвичай говорять про трансценденталізм Канта, то завжди порушують тему ролі апіорних форм, їх відношення до досвіду, поєднання спонтанності і рецесії, чуттєвості та раціональності тощо. В докантівських версіях людини суб'єкт, що здійснює трансцендентальний акт, розглядався по суті як частинка, котра є подобою нескінченної субстанції, зрештою Богом. Людину можна було розглядати як поєднання, перехрещення субстанцій. Це означало, що стиралась грань між іманентним та трансцендентним. Звідси постають ілюзії стосовно того, що досить, наприклад, помислити самого себе в акті самосвідомості, і в такий спосіб ми задаємо собі, так би мовити, факт існування, реальності того, що було помислено. Тут трансценденталіст Кант був принципово не згодний із трансценденталістом Декартом. Трансцендентальний акт вводить нас у реальність існування, без чого об'єктивна значущість того, що мислиться, морально чиниться і т.д., втрачає сенс. Трансцендентальність дії людського розуму несе в собі його доконечність. Коли для божественного інтелекту сутність та існування зливались, то абстракція інтелектуальної інтуїції, якою переймалися попередники Канта, передбачала необхідність подібного припущення стосовно людського інтелекту, що діяв за Божою подобою.

Таким чином, у межах власної концепції трансцендентальної філософії, що про неї йдеться в "Критиці", Кант керується, власне, принципово іншим метафізичним засновком доконечності розуму. Доконечність людського розуму стосовно пізнання виявляється у фатальній необхідності здійснювати синтетичні судження апіорі. Незалежно від об'єкта спрямування цих суджень, розумові доводиться виконувати

суддівську функцію чи то стосовно об'єктів математики, природознавства, чи спекулятивної філософії. Хоча судження здійснюються в різних режимах перебігу досвіду, в різних його модальностях, але метафізична суть була доконечною у винесенні вердикту, скрізь одна й та сама. Тільки Бог спроможний оцінювати і зрозуміти одразу все. Людині доводиться бути суддею стосовно того, що вона намагається збагнути, роблячи судження крок за кроком, ланка за ланкою, забезпечуючи цілісність розуміння того, про що робляться судження. Навколо суджень і завдяки судженням розгортається трансцендентальна дедукція. Кант полубляв оперувати образом розуму-судді. Не дарма, ведучи мову про трансцендентальну дедукцію, він зауважує, що вважає за необхідне користуватись юридичним розумінням дедукції. Потім Гайдеггер у своїх лекціях, які присвячені феноменологічній інтерпретації "Критики чистого розуму", буде докоряти Кантові за його непослідовну філософічність, за некритичне використання юридичних аналогій у даному пункті. Проте Кант навмисне підкреслював суддівську функцію розуму в судженнях. Об'єктивна значущість мислимого можлива з огляду на синтетичні судження а пріорі. Мислиме набуває реальних значень до пізнання в царині суджень, трансцендентальні акти до кінцевого людського розуму локалізовані саме тут.

Доконечність людського розуму — істотна метафізична установка Канта, яка однаковою мірою суттєва як для теоретичного застосування розуму, так і для практичного. На відміну від персони Бога, котрий володіє правами, людська персона, окрім прав, має ще й моральні обов'язки перед іншими людьми. Вона пов'язана з іншими моральними законами. З одного боку, як істота морально-інтелігібельна вона автономна і здатна до самовизначень, коли керується моральним законом. Свобода є неодмінним чинником моральної поведінки. Але, з іншого боку, в своєму моральному волевиявленні, в здійснюваному вчинку людина мусить перейматись свободою та гідністю іншої людини, щоб максима її волі не обмежувала свободу інших. Здатність вільно керувати законом, навіть можливість формулювати його, обертається необхідністю бути чулими до закону (*Achtung für Gesetz*).

Здатність самовизначитись у межах морального закону свідчить про доконечність розуму в його морально-практичному застосуванні. Думка про те, що людський розум своєрідно поєднує в собі рецептивність, коли щось дається, та спонтанність, де щось самозадане (витворюється), проходить через усю філософію Канта. Але по суті глибинне значення цієї думки було найбільш виразно сформульовано в "Критиці чистого розуму" та в супутніх цій праці матеріалах.

Поєднання рецептивності та спонтанності відображується на рівні споглядання тим, що останнє здійснюється не у вигляді відчуттів чи сприймань, про які полюбляли говорити філософи-емпіристи, а у формах споглядання. Останнє зумовлене принципом (ідеєю) світу, а тому все, що тут дається, має відношення до одного (єдиного) Світу. Одним і єдиним є апіорно значущий простір, час і, нарешті, Один Досвід, себто однорідний і гомогенний у своїй раціональній визначеності. Спонтанність інтелекту, обтяжена рецептивністю, на рівні розсудку проявляється в необхідності приписувати (*vorschreiben*), формулювати закони природи, де предмети досвіду постають законовідповідним чином, де об'єкти конституюються внаслідок дії розсудку на досвід, на розгортання останнього.

Але на рівні розуму відбувається інше. Розум не просто позбавлений опертя в досвіді, про що свідчить спекулятивне метафізичне знання. Ми стикаємось із принципово новою ситуацією реалізації себе через розум, для якого важить не те, як він конституює об'єкт, а як він задає і конституює себе як суб'єкт. Це вже не фактичність реальності світу, що впливає на суб'єкта, афектує його. Тут іншого штибу фактичність. Це фактичність розуму для себе, коли ми відчуваємо безумовну внутрішню дію на себе принципів (ідей) Бога, Свободи, Безсмертя. Це така внутрішня дія, що вимагає від нас (суб'єктів) самовизначатись і самоналаштуватись і зрештою забезпечує нашу самоідентичність як істот розумних, як персон. Розум і має справу із самоконституюванням персони як практичної самості. Тож пізнання, де відбувається самоконституювання суб'єкта, не тотожне тому, де інтелект спроможний конституювати об'єкти, застосовуючи досвід.

Чітке визначення меж, які відділяють одну модальність застосування розуму від іншої, коли в такий спосіб достеменно встановлюються межі можливостей розуму, — характерна особливість Кантової манери філософування. “Критика чистого розуму” окреслює принципові параметри (методологію) розуміння власне всіх предметів, про які він потім буде говорити як критичний мислитель. Розум повинен уміти критично дивитись на самого себе, рефлектувати себе, свої принципи та передумови, щоб бути впевненим у своїх діях.

Хотілося б, аби український читач, котрому адресоване перше видання “Критики” рідною мовою, перейнявся цим настроєм.

Анатолій Лой,
*доктор філософських наук, професор,
голова Кантівського товариства в Україні*

BACO de VERULAMIO
Instauratio magna.
Praefatio

De nobis ipsis silemus. De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instauracionem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

[БЕКОН ВЕРУЛАМСЬКИЙ.
Велике відновлення
Передмова

Про самих себе мовчимо. Що ж до речі, про яку йдеться, — прагнемо, аби люди вважали її не словом, а ділом, і були певними, що тут творяться підвалини не якоїсь ересі чи фантазії, а користі й величі людської. Потім, щоб вони... спільно піклувалися про своє благо... і самі були до нього причетними. Нарешті, щоб вони сподівалися на добре і не уявляли наше відновлення чимось нескінченним і надлюдським, а збагнули душею, що насправді воно є кінець і закономірна межа нескінченного блукання.]

*Його Ексцеленції,
Королівському Державному Міністрові
Баронові фон Цедліцу¹.*

Ласкавий Пане!

Сприяти зі свого боку зростанню наук означає працювати на власний інтерес Вашої Ексцеленції; адже він щонайтісніш пов'язаний з ними завдяки не лише високому постові їх покровителя, а й значно конфіденційнішому стосункові шанувальника й освіченого знавця. Тож я користаюся з єдиного наявного до певної міри в моїй диспозиції засобу виявити свою вдячність за ту ласкаву довіру, котрою Ваша Ексцеленція вшанували мене як такого, що може дечим прислужитися цій меті. Тій самій милостивій увазі, що нею Ваша Ексцеленція вдостоїли перше видання мого твору, я присвячую тепер і це друге, а з ним разом і всі позostalі справи мого літературного покликання, і з якнайглибшою повагою маю честь бути

Вашої Ексцеленції смиренний і щонайпокірніший слуга

Кенігсберг, 23 квітня 1787

Іммануїл Кант

ПЕРЕДМОВА [ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ]

Людський розум у одному з видів свого пізнання має незвичайну долю: його обсідають питання, яких він не може відкинути, бо вони задані йому його власною природою; але й не може відповісти на них, бо вони перевершують усі спроможності людського розуму.

У такий клопіт розум потрапляє не зі своєї провини. Він починає з засад, вживання яких у перебігові досвіду є неминучим і водночас достатньо підтверджується ним. З ними він підіймається (як то й зумовлює його природа) дедалі вище, до умов більш віддалених. Але тут він зауважує, що таким чином його справа має повсякчас лишатися незавершеною, бо питання ніколи не припиняються, тож він вважає за конечне вдатися до засад, які переходять межі всякого можливого емпіричного вжитку, а проте здаються настільки безсумнівними, що навіть посполитий людський розум погоджується з ними. Але через це він поринає в морок та в суперечності, з яких, щоправда, може судити, що десь [тут] в основі мають лежати приховані помилки, проте виявити їх він не годен, бо засади, якими він послуговується, виходять за межі всякого досвіду й відтак не визнають уже жодного пробного каменя досвіду. Арена цих нескінченних суперечок називається *метафізикою*.

Був час, коли метафізика називалася *королевою* всіх наук, і якщо мати бажане за дійсне, то вона, безумовно, заслуговувала на це почесне ймення з огляду на особливу важливість свого предмета. Тепер, одначе, модним тоном епохи стало виявляти до неї всіляку зневагу, і ця матрона, відштовхнута й покинута, нарікає, як Гекуба: *modo maxima rerum, tot generis natisque potents — nunc trahor exul, inops* (Ovid., *Metam.*)².

Спочатку, за врядування *догматиків*, панування метафізики було *деспотичним*. Та позаяк законодавство мало ще на собі сліди давнього варварства, то поступово через внутрішні війни це панування виродилося в повну *анархію*, і *скептики* — своєрідні кочівники, що бридяться всяким постійним обробітком ґрунту, —

час від часу порушували громадянську єдність. Але, на щастя, їх було небагато, тож вони не могли перешкодити догматикам знову й знову намагатися відбудувати її, хоча й без якогось погодженого плану. У новітні часи, правда, здавалося одного разу, що всім цим суперечкам має бути покладено край відомою *фізіологією* людського розсудку (знаменитого *Лока*) і що правомірність тих домагань [метафізики] буде цілком з'ясована; але виявилось, що, хоча походження цієї вдовоаної королеви й виводилося з плебейства поспільного досвіду і через те її претензія мала б справедливо зробитися підозрілою, та все ж таки, оскільки ця *генеалогія* насправді приписувалася їй помилково, вона й далі наполягала на своїх домаганнях, через що усе знову впало у ветхий, поточений хробаками *догматизм*; а відтак [знову] зазнала зневаги, від якої цю науку хотіли врятувати. Тепер, коли (як дехто себе переконає) безуспішно випробувано всі шляхи, у науках панує обридження й цілковитий *індиферентизм*, джерело хаосу й ночі, проте водночас [з'явився] початок чи принаймні пролог близького перетворення та прояснення наук, після того, як вони через хибно докладені зусилля зробилися темними, заплутаними і непридатними до вжитку.

Даремно-бо намагатися зображати *байдужість* до таких досліджень, предмет яких не може бути *байдужим* людській природі. І ті вдовоані *індиферентисти* хоча й сподіваються зробити себе невпізнаними шляхом зміни вченої мови на популярний лад, та досить їм що-небудь подумати, як вони неминуче знову збиваються на метафізичні твердження, до яких демонстрували стільки зневаги. Одначе та байдужість, що з'явилася посеред розквіту всіх наук і зачіпає саме ті, від знання яких, коли б їх можна було мати, люди відмовлялися б найменш, є все ж таки явищем, що заслуговує на увагу та роздум. Вона вочевидь є результатом не легкодумства, а зрілої *спроможності судження** цього століття, що не дається

* Подеколи чути нарікання на поверховість способу мислення нашого часу і на занепад ґрунтовної науки. Проте я не бачу, щоб ті [науки], основи яких закладені солідно, як-от математика, природознавство тощо, бодай трохи заслугоували на цей закид; навпаки, вони утримують [за собою] давню славу ґрунтовності, а в природознавстві навіть перевершують її. Той самий дух виказав би дієвість і в інших видах пізнання, якби тільки спершу подбати про виправлення їхніх принципів. За браку цього байдужість та сумнів, і, нарешті, строга критика є радше доказами ґрунтового способу мислення. Наша епоха є справжня епоха критики, якої мусить зазнавати все. *Релігія* завдяки своїй *святості* та *законодавство* завдяки своїй *маєстатичності* хочуть зазвичай уникнути цієї критики. Але тоді вони викликають слушну підозру супроти себе і не можуть претендувати на непідробну повагу, яку розум віддає тільки тому, що може витримати його вільний і відкритий іспит.

більше в оману позірного знання і вимагає від розуму, щоб він знову взявся за найважчу зі всіх своїх справ — за самопізнання й запровадив суд, який би потвердив йому слушні його домагання, а натомість усі безпідставні претензії міг би відкинути — не владним наказом, а силою своїх вічних і незмінних законів; і цей [суд] є ніщо інше, як *критика* самого *чистого розуму*.

Але я розумію під цим не критику книг і систем, а критику розумової спроможності взагалі стосовно всіх знань, до яких він може прагнути *незалежно від усякого досвіду*, а відтак рішення щодо можливості чи неможливості метафізики взагалі і визначення як джерел, так і обсягу й меж її, але все — [виходячи] з принципів.

Я розпочав тепер цей шлях, єдиний, котрий [іще] лишився, й улещую себе, що знайшов на ньому [засіб] усунення всіх заблудів, які досі різнили розум із самим собою в його вільному від досвіду житкові. Я не уникав його питань, виправдовуючися німіччю людського розуму, а дав їх повну специфікацію відповідно до принципів і, виявивши пункт незгоди розуму з самим собою, розв'язав їх на його повне задоволення. Щоправда, відповідь на ті питання вийшла зовсім не така, як могла очікувати догматично мрійлива допитливість; бо вона могла б задовольнитися нічим іншим, як тільки чаклунством, на якому я не розуміюся. Та це, либонь, не було й задумом природного призначення нашого розуму, і обов'язком філософії було покінчити з тією маною, що виникла з кривотлумачення, нехай навіть при цьому й мала піти з димом бозна-яка хвалена та улюблена маячня. У цій праці я приділив значну увагу докладності і насмілюся стверджувати, що, мабуть, немає жодної метафізичної проблеми, яка б не була тут вирішена або для вирішення якої тут принаймні не був би даний ключ. Чистий розум і справді є така досконала єдність, що якби його принцип був недостатній для [розв'язання] хоча б одного з усіх питань, поставлених перед ним його власною природою, то його можна було б хіба що відкинути геть, бо тоді він не міг би вирішити з повною надійністю й жодного з решти [тих питань].

Кажучи так, я уявляю на обличчі читача змішану з презирством нехоть до таких на позір хвалькуватих і непомірних претензій, та насправді вони незрівнянно скромніші, аніж претензії будь-якого творця звичайнісінької програми, котрий заявляє, що довів у ній, скажімо, просту природу *душі* або необхідність *першопочатку світу*. Адже цей [автор] береться розширити людське пізнання поза всі межі можливого досвіду, стосовно чого я смиренно визнаю, що се цілком перевершує мою спромогу, замість цього я маю спра-

ву лише з самим розумом і його чистим мисленням, докладного знання яких я не маю шукати далеко від себе, бо знаходжу їх у самому собі, і щодо яких уже звичайна логіка дає мені приклад того, що всі прості дії розуму можуть бути вичерпно й систематично перелічені; тільки що тут постає питання, чи багато я можу сподіватися досягти розумом, якщо буду позбавлений усякого матеріалу й підтримки досвіду.

Оце й усе щодо *повноти* досягнення кожної мети та *докладності* в досягненні всіх цілей разом, що їх ставить нам не якийсь довільний замір, а природа самого пізнання як *матерії* нашого критичного дослідження.

Ще [варто згадати] *певність* і *ясність* — два моменти, що стосуються його, [дослідження,] *форми*, їх слід розглядати як істотні вимоги, що справедливо можуть ставитися перед автором, який наважується на таке слизьке починання.

Що стосується *певності*, то я постановив сам собі: у розважаннях такого стибу жодним чином не має бути дозволено [лише] *згадати*, і все, що бодай скидається на гіпотезу, тут має бути забороненим товаром, що не може виставлятися на продаж ані за найменшою ціною, а мусить бути сконфіскований відразу ж після виявлення. Адже будь-яке знання, що має бути несхитним (*fest stehen*) а *priori*³, самé сповіщає, що воно прагне вважатися за цілковито необхідне; а визначення всіх чистих апріорних знань, що повинне бути мірилом, а відтак навіть прикладом усякої аподиктичної (філософської) певності — і поготів. Чи виконав я в цій частині те, за що взявся, — полишаю цілком на суд читачеві, бо авторові личить тільки викласти резони, але не оцінювати їхній ефект у своїх суддів. Та аби щось, бува, ненароком не спричинилося до послаблення цієї дії, нехай буде авторові дозволено самому відзначати ті місця, що могли б дати привід до деякої недовіри, хоча вони стосуються лише побічної мети, — аби вчасно перепинити той вплив, який міг би мати на судження читача щодо головної мети навіть найменший сумнів його в цьому пункті.

Я не знаю досліджень, що для осягнення спроможності, яку ми називаємо розсудком⁴, і водночас для встановлення правил і меж її вжитку були б важливіші, аніж ті, котрі я виклав у другому розділі “Трансцендентальної аналітики” під заголовком “*Дедуція чистих розсудкових понять*”; вони й коштували мені найбільших, — але, сподіваюся, не марних — зусиль. Це досить глибоко задумане розважання має, однак, дві сторони. Одна стосується предметів чистого розсудку і повинна довести й пояснити об’єктивну значущість

його апріорних понять; саме тому вона й належить суттєвим чином до моїх цілей. Друга спрямована на розгляд самого чистого розсудку в тому, що стосується його можливості та пізнавальних здатностей, на яких він сам ґрунтується, себто розгляд його в суб'єктивному відношенні, і хоча з'ясування цього є дуже важливим з погляду моєї головної мети, проте воно не належить до неї суттєвим чином; бо ж головне питання весь час лишається [те саме]: що і наскільки можуть пізнати розсудок і розум незалежно від усякого досвіду, а не як можлива сама *здатність мислення*. А що останнє є немовби пошуком причини до певної даної дії і як таке має в собі щось на кшталт гіпотези (хоча насправді, як я покажу при іншій нагоді, це не так), то видається, що тут має місце той випадок, коли я дозволяю собі *гадати*, а отже, і читач має бути вільний *гадати* інакше. З огляду на це я мушу випередити читача, нагадавши йому, що у випадку, якщо моя суб'єктивна дедукція не викликає в ньому повної переконаності, на яку я очікую, то все ж таки об'єктивна, про яку мені тут переважно йдеться, набуває повної сили, для чого може бути досить принаймні того, що сказано на сторінках 92 і 93⁵.

Нарешті, що стосується *ясності*, то читач має право вимагати насамперед *дискурсивної* (логічної) *ясності через поняття*, а потім також *інтуїтивної* (естетичної) *ясності через споглядання*, тобто прикладів або інших пояснень *in concreto*. Про перше я подбав достатньо. Це стосувалося сутності мого задуму, але було й випадковою причиною того, що я не зміг достатньою мірою задовольнити другу, хоч і не таку строгу, та все ж справедливую вимогу. Протягом своєї роботи я майже весь час вагався, як тут чинити. Приклади та пояснення видавалися мені завжди потрібними, і тому в першому начерку вони й справді з'явилися у відповідних місцях. Та незабаром я усвідомив огром свого завдання і численність предметів, із якими матиму до діла, і, зауваживши, що вже й за сухого, суто *схολастичного* викладення їх твір виходить досить поважним за обсягом, знайшов за недоцільне ще більше розширювати його прикладами і поясненнями, що необхідні тільки з погляду *популярності*, тим більше, що цю роботу аж ніяк не можна було б пристосувати до популярного вжитку, а істинні знавці науки не особливо потребують такого полегшення, — хоча воно й завжди є приємним, але тут воно могло б навіть потягти за собою щось супротивне [поставленій] меті. Абат *Терасон*⁶, щоправда, говорить: якщо вимірювати обсяг книги не числом аркушів, а часом, потрібним для того, щоб її зрозуміти, то про багато книг можна було б сказати, що *вони були б значно коротшими, якби не були такі короткі*. Але, з іншого боку,

якщо зосереджуватися на зрозумілості розлогої, проте об'єднаної в одному принципі цілості спекулятивних знань, то з таким самим правом можна було б сказати: *чимало книг стали б значно яснішими, якби їх не намагалися зробити такими ясними*. Адже ті допоміжні засоби хоча й сприяють ясності в *частинах*, але нерідко розсіюють [увагу] в *цілому*, не дозволяючи читачеві досить швидко оглянути цілість, і, окрім того, всіма своїми яскравими фарбами затемнюють і роблять непізнаним членування, або структуру (*Gliederbau*) системи, від якої найбільше й залежить здатність судити про її єдність і спроможність.

Мені здається, що для читача може бути досить знадливым об'єднати свої зусилля з авторовими, коли той має намір цілковито й ґрунтовно здійснити велику й важливу справу за запропонованим планом. Метафізика, відповідно до тих понять, які ми дамо тут про неї, є єдиною з усіх наук, що може обіцяти таке звершення, і то за короткий час і за незначних, тільки об'єднаних зусиль досягти такого звершення, так, що нащадкам залишиться тільки налаштувати все згідно зі своїми цілями на *дидактичний* манір, не маючи змоги анітрохи примножити зміст. Адже це є не що інше, як систематизований *інвентар* усього, чим ми володіємо завдяки *чистому розуму*. Тут ніщо не може вислизнути від нас, бо те, що розум цілком витворює із самого себе, не може сховатися, а видобувається самим розумом на світ, щойно лишень відкрито загальний принцип цього систематизування. Довершена єдність цього виду знань, а саме [знань] виключно з чистих понять, при тому, що нічого з досвіду чи навіть лише *окреме* споглядання, яке мало б вести до визначеного досвіду, не може мати на них жодного впливу, розширювати й примножувати їх, робить цю безумовну повноту не лише здійсненою, але й необхідною. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius!*

Я сподіваюся сам дати одну таку систему чистого (спекулятивного) розуму під назвою "*Метафізика природи*", котра за більш як удвічі скромнішого обсягу повинна, одначе, мати незрівнянно багатший зміст, ніж ця нинішня критика, котра мусить насамперед викласти джерела й умови власної можливості і повинна розчистити й розрівняти геть зарослий ґрунт. Тут я очікую від читача терпіння й безсторонності *судді*, а там — слухняності й сприяння *помічника*, адже, хоч як повно були б викладені в критиці всі *принципи* системи, усе ж таки докладність самої системи передбачає, щоб їй не бракло й жодного з *похідних* понять, котрі не можна просто вираховувати а *ргіогі*, а слід вишукувати поступово, крім того, якщо там, [у критиці] вичерпано весь *синтез* понять, то тут на дода-

чу потрібно здійснити те саме стосовно *аналізу*, — це все є неважким, швидше розвагою, ніж працею.

Я маю ще зазначити дещо стосовно друку [цієї книги]. Позаяк початок його припізнівся, то я зміг дістати для перегляду лише близько половини пробних відбитків, у яких виявив декілька друкарських помилок, — вони не перекручують змісту, за винятком помилки на стор. 379, рядок 4 насподі, де слід читати *специфічний* замість *скептичний*. Антиномії чистого розуму подані на сторінках 425 — 461⁸ у вигляді таблиці так, що все приналежне до *тези* вміщено по лівому боці, а все, що належить до *антитези*, — по правому: я зробив так для того, щоб легше було порівнювати ті твердження між собою.

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Чи розробка знань, які належать до компетенції розуму, іде надійним шляхом науки, а чи ні, — про це легко можна судити з [досягнутих] результатів. Коли ця справа після багатьох приготувань і лаштувань, щойно тільки доводиться приступати до [досягнення] мети, [зненацька] застряє на місці або, щоб досягти її, мусять раз у раз повертатися назад і ставати на новий шлях, а також коли не можливо погодити різних співробітників щодо того, як слід реалізовувати спільний задум, то можна не сумніватися: таке дослідження зовсім іще не ступило на надійний шлях науки, а являє собою лише пошуки навпомацки, і було б справжньою заслугою перед розумом відшукати, коли можливо, цей шлях, нехай навіть [для цього] довелося б відкинути як марноту чимало з того, що містилося в необдуманно поставленій раніше меті.

Що *логіка* пішла цим надійним шляхом уже від найдавніших часів, — видно з того, що, починаючи від *Аристотеля*, вона не потребувала робити жодного кроку назад⁹, якщо не рахувати усунення деяких зайвих тонкощів або чіткішого окреслення викладуваного матеріалу, як поліпшень, що стосуються радше вишуканості, аніж певності науки. Прикметним є також те, що логіка досі не змогла зробити й жодного кроку вперед і, таким чином, видається цілком замкнутою й завершеною. Деякі новітні вчені намагалися розширити її тим, що включали до неї то *психологічні* розділи про різні пізнавальні здатності (про уяву, про дотепність), то *метафізичні* — про походження знання або про різні види достеменності відповідно до різних об'єктів (про ідеалізм, скептицизм і т.ін.), то *антропологічні* — про заботони (про їх причини й засоби проти них); однак такі спроби виникають внаслідок незнання своєрідної природи цієї науки. Недотримання меж різних наук означає не розширення, а спотворення цих наук, а межі логіки цілком точно визначено тим, що вона є наука, котра вичерпно викладає й

строго доводить ніщо інше, як [тільки] формальні правила всякого мислення (байдуже, є воно апріорним чи емпіричним, яке його походження або об'єкт і чи натрапляє воно на випадкові або природні перешкоди в нашій душевності¹⁰).

Такими успіхами логіка має завдячувати лише своїй обмеженості, яка надає їй право і навіть зобов'язує її абстрагуватися від усіх об'єктів пізнання та їхніх відмінностей; у ній, отже, розсудок має справу тільки з самим собою та своїми формами. Для розуму, природно, мало бути значно важче вступити на певний шлях науки, бо він має справу не лише з самим собою, а й з об'єктами; через те логіка, як пропедевтика¹¹, становить немовби лише вступ до науки, і якщо йдеться про знання, то логіка, щоправда, передбачається для їх оцінки, але придбання їх слід шукати в так званих справжніх і об'єктивних науках.

Оскільки в цих [науках] повинен бути [присутній] розум, то де-що в них має пізнаватись а ргіогі, і розумове пізнання може двояким чином відноситися до свого предмета: або тільки *визначати* предмет і його поняття (яке має бути дане десь-інде), або ще й *здійснювати* його. Перше є теоретичним, а друге — практичним пізнанням розуму. В обох спочатку слід викласти лише т.зв. чисту частину, хай хоч який великий чи малий буде її зміст, — себто ту, в якій розум визначає свій об'єкт цілком а ргіогі, і не домішувати сюди того, що надходить з інших джерел; погане-бо те господарство, в якому прибутки витрачаються наосліп, так, що потім, коли воно розладнається, немає змоги визначити, яка частина прибутків може витратись і яку частину [видатків] потрібно урізати.

Математика та *фізика* суть ті дві теоретичні науки розуму, що повинні визначати свої об'єкти а ргіогі: перша цілком чисто, а друга принаймні почасті [теж] чисто, а далі й у відповідності з іншими джерелами знання, окрім розуму.

Математика [вже] від найдавніших часів, яких сягає історія людського розуму, пішла надійним шляхом науки у подиву гідного народу греків. Тільки не слід гадати, що математика так само легко втрапила на цей царський шлях, чи радше сама вторувала його собі, як логіка, в якій розум має справу тільки з самим собою; навпаки, я вважаю, що їй довго доводилося діяти навпомацки (особливо ще в єгиптян), і перемену [цього стану] слід пов'язувати з *революцією*, що була здійснена щасливим здогадом однієї-єдиної людини в якомусь досліді, завдяки чому вже не можна було помилитись щодо того, яку путь слід обирати, і певний науковий шлях був започаткований та накреслений на всі часи й у безкраю далечинь. Історія цієї

революції в способі мислення, набагато важливішої, ніж відкриття шляху повз славнозвісний мис [Доброї Надії], а також ім'я того щасливця, що здійснив її, для нас не збереглися. Однак легенда, передана нам *Діогеном Лаерцієм*, що називає ім'я гаданого винахідника найдрібніших і, на посполитий розсуд, таких, що зовсім навіть не потребують доведення, елементів геометричних демонстрацій, показує, що спомин про переміни, спричинені першим слідом відкриття цього нового шляху, мав видаватися математикам надзвичайно важливим і тому став незабутнім. Той, хто вперше продемонстрував [теорему про] *рівнобедрений трикутник* (байдуже, чи звався той чоловік Фалесом, чи якимось інакше), зазнав прозріння, бо він збагнув, що йому потрібно не обстежувати те, що він бачить у фігурі або навіть її голе поняття, немовби видобуваючи звідти знання про її властивості, — [він має] створити [фігуру] (шляхом конструювання) за допомогою того, що він сам а рїогі згідно з поняттям подумки вклав у неї й уявив у ній; [він зрозумів], що аби достеменно знати щось а рїогі, він має приписувати речі лише те, що необхідно випливає зі вкладеного в неї ним самим відповідно до свого поняття.

Природознавство значно пізніше втрапило на широкий шлях науки. Допіру півтора сторіччя тому пропозиція кмітливого *Бекона* з *Верулама* спричинила почасти це відкриття, а почасти, оскільки сліди його вже були знайдені, прискорила його; це також може бути пояснене тільки швидко звершеною революцією в способі мислення. Я братиму тут до уваги природознавство лише тією мірою, якою воно ґрунтується на *емпіричних* принципах.

Коли *Галілей* став скочувати з похилої площини свої кулі обираючи ним самим [різної] ваги, або [коли] *Торрічеллі* змусив повітря тримати вагу, котра, як він передбачав, дорівнювала вазі відомого йому стовпа води¹², або [коли] ще пізніше *Шталь*¹³ перетворював метали на вапно і вапно назад на метал, щось виділяючи з цих речовин і знову приєднуючи до них*, — тоді на всіх природодослідників зійшло осяяння. Вони збагнули, що розум пізнає тільки те, що сам продукує за власним планом, що він з принципами своїх суджень, згідних із постійними законами, має йти попереду і змушувати природу відповідати на його питання, а не дозволяти їй, так би мовити, водити себе на повідку, бо інакше випадкові спостереження, здійснені навмання, без заздальгідь складеного плану, не пов'язува-

* Я не йду тут точно за ниткою історії експериментального методу, що його перші початки не вельми й відомі.

тимуться в необхідному законі, якого розум шукає й потребує. Зі своїми принципами в одній руці, що з ними лише повинні узгоджуватись явища, аби мати силу закону, і з експериментами, обдумані відповідно до тих принципів,— у другій руці, має підходити розум до природи, щоб діставати від неї знання, але не як школяр, котрий приймає все, що заманеться вчителю, а як повновладний суддя, що змушує свідка відповідати на поставлені запитання. Отже, навіть фізика завдячує такою сприятливою [для неї] революцією в способі свого мислення виключно випадковому здогаду шукати (а не вигадувати) в природі відповідно до того, що сам розум уклад у неї, те, чого від неї слід навчитися і про що вона [фізика] самотужки нічого б не довідалася. Таким чином природознавство вперше втрапило на певний науковий шлях, будучи протягом стількох сторіч нічим іншим, як тільки блуканням навромацки.

До метафізики, цілком ізольованого спекулятивного розумового пізнання, що цілком вивиснується над повчаннями досвіду, і то пізнання лише через поняття (а не через прикладання їх до споглядань, як математика), де, отже, розум сам повинен бути своїм власним учнем, доля не була ще досі такою прихильною, бо вона, метафізика, не спромоглася ступити на певну дорогу науки, дарма що вона старіша за всі інші [науки], і вціліла б, навіть якби всі вони вкупі були поглинені пащею всенищівного варварства. Адже в ній, [у метафізиці,] розум постійно застряга на місці, навіть коли хоче досягнути аргіогі (така його претензія) закони, потверджені щонайпоспільнішим досвідом. У ній доводиться безліч разів повертатися назад, бо шлях, як виявляється, веде не туди, куди ми хочемо, а що стосується однастайності в твердженнях її прихильників, то вона ще така далека від цього, що є радше ареною, призначеною, здається, спеціально для вправляння сил у ігрових боях, на якій жоден боєць ніколи ще не завоював собі ані найменшого місця і не зміг заснувати на своїй перемозі якогось тривкого володіння. Отож немає сумніву, що її спосіб діяння дотепер був лише блуканням навромацки і, що найгірше, серед голих понять.

З якої ж то причини тут [досі] ще не можна було знайти надійного наукового шляху? Чи він неможливий? Чому ж тоді природа вразила наш розум невпинним прагненням шукати його, немовби це — найважливіша справа розуму? Ба більше, як мало маємо ми підстав покладатися на свій розум, якщо в одній з найважливіших царин нашої допитливості він не лише покидає нас, але й баламутить нас облудами і зрештою одурює! Або якщо дотепер він тільки помилявся, то з яких ознак можемо ми скористати-

ся, щоб при поновних пошуках сподіватися бути щасливішими за своїх попередників?

Я гадаю, приклади математики й природознавства, що завдяки здійсненій нараз революції стали тим, чим вони є тепер, достатньо прикметні, аби [спонукати нас] замислитися над суттєвими моментами тієї переміни в способі мислення, що стала для них такою вирашною, і принаймні спробувати їх наслідувати, наскільки це дозволяє подібність їх, як розумових пізнань, до метафізики. Досі вважалося, що всі наші знання мусять рівнятися по предметах; однак усі спроби довідатися щось про них а ргіогі через поняття, розширивши тим наші знання, за такої передумови зазнавали неуспіху. Тож варто спробувати, чи не впораємося ми з завданнями метафізики краще, якщо припустимо, що предмети мусять рівнятися по наших знаннях, — це вже таки краще узгоджується з вимогою можливості апіорного пізнання предметів, яке повинне з'ясувати дещо про них раніше, ніж вони дані нам. Тут маємо щось на кшталт першого помислу *Коперника*, який з огляду на незадовільність пояснення небесних рухів за припущення, що вся зоряна громада обертається довкола спостерігача, спробував, чи не вийде ліпше, коли припустити, що обертається спостерігач, а зірки полишити в спокої. І в метафізиці можна зробити подібну спробу в тому, що стосується *споглядання* предметів. Якби споглядання мусили достосовуватися до характеру предметів, то я не розумію, як можна було б знати про них що-небудь а ргіогі; якщо ж предмет (як об'єкт чуттів) достосовується до природи нашої споглядальної спроможності, то цю можливість я можу цілком добре собі уявити. Та позаяк я не можу зупинитися на цих спогляданнях, якщо вони мають зробитися знанням, а мушу віднести їх, як уявлення, до чогось як до предмета, визначаючи його через них, то мені лишається пристати на одне з двох: або *поняття*, через які я здійснюю це визначення, достосовуються до предмета, і тоді я знову маю той самий клопіт: яким чином я можу знати про нього що-небудь а ргіогі; або ж предмети, себто — це одне й те саме — *досвід*, що єдино в ньому вони (як дані предмети) можуть бути пізнані, достосовується до цих понять — і тоді я відразу бачу легкий розв'язок, адже сам досвід є видом пізнання, що вимагає [участі] розсудку, правило якого я маю передбачати в собі ще раніше, ніж мені дано предмети, отже, а ргіогі, і виражається це правило в апіорних поняттях, до котрих, отже, необхідно мусять достосовуватися, узгоджуючися з ними, всі предмети досвіду. Що ж стосується предметів, оскільки вони мисляться лише розумом, і то необхідно, але зовсім не можуть даватися в

досвіді (принаймні так, як їх мислить розум), то спроби мислити їх (бо ж вони мають бути доступні мисленню) дадуть нам згодом чудовий пробний камінь того, що ми вважаємо за змінений метод мислення того типу, відповідно до якого ми а ргіогі пізнаємо про речі лише те, що самі вкладаємо в них*.

Ця спроба має сподіваний успіх і обіцяє метафізиці надійний науковий шлях у першій її частині, де вона займається апіорними поняттями, до яких тепер у досвіді можуть бути дані відповідні предмети. Адже після цієї зміни способу мислення можна цілком добре пояснити можливість апіорного пізнання і, що ще істотніше, підкріпити задовільними доказами закони, котрі лежать а ргіогі в основі природи як сукупності предметів досвіду, тоді як за колишнім способом діяння і те, й те було неможливим. Але з цієї дедукції нашої спроможності апіорного пізнання в першій частині метафізики виходить дивний і на позір вельми некорисний для мети всієї другої частини результат, а саме: що з цієї спроможністю ми не здатні ніколи вийти за межі можливого досвіду, — а це ж якраз і є найістотнішою справою зазначеної науки. Зате саме тут має місце експеримент: зустрічної проби на істинність зазнає результат тієї першої оцінки нашого розумового пізнання а ргіогі, себто що воно стосується тільки явищ, натомість річ (*Sache*) саму по собі¹⁴ зоставляє хоча й дійсною для себе [самої], але непізнаною нами. Адже те, що необхідно спонукає нас виходити за межі досвіду й усіх явищ, є *Безумовне*, що його розум необхідно і з повним правом шукає в речах самих по собі до всього Зумовленого, вимагаючи тим самим завершеного ряду умов. Якщо ж у тому випадку, коли вважати, що наше емпіричне пізнання достосовується до предметів як речей (*Dingen*) самих по собі, виявляється, що *Безумовне ніяк не може мислитися без суперечностей*; натомість коли вважати, що наші

* Цей метод, що наслідіє природознавчий, полягає, отже, в пошуку елементів чистого розуму в тому, що може бути підтверджене або спростоване експериментом. Але (на відміну від природознавства) для перевірки положень чистого розуму жодного експерименту з його об'єктами зробити не вдається, надто коли ці положення наважуються [виходити] за всі межі можливого досвіду; отже, до перевірки надаються лише *поняття* й *засади*, які ми приймаємо а ргіогі, коли прилаштувати їх так, щоб ті самі предмети могли розглядатися з двох різних боків: з *одного боку*, як предмети чуттів і розсудку для досвіду, а натомість із *другого* — як предмети щонайбільше тільки мислені ізольованим розумом, що прагне за межі досвіду. Якщо виявиться, що при розгляді речей із цього двоякого погляду має місце узгодження з принципом чистого розуму, а за однією точки зору неминуче виникає суперечність розуму з самим собою, тоді експеримент потверджує слухність того розрізнення.

уявлення речей, як вони нам даються, не достосовуються до них, як речей самих по собі, але навпаки, ці предмети як явища достосовуються до нашого способу уявлення, — [тоді] *суперечність відпадає*, і, отже, Безумовне має перебувати не в речах, оскільки ми їх знаємо ([оскільки] вони нам даються), а, либонь, у речах, оскільки ми їх не знаємо, як речі самі по собі; тож стає очевидним: те, що ми прийняли спочатку лише для проби, є обгрунтованим*. Та після того як теоретичному розуму відмовлено в усякому поступі на цьому полі Надчуттєвого, нам іще залишається спробувати, чи не знайдеться в практичному пізнанні розуму даних, [аби] визначити те трансцендентне розумове поняття Безумовного, і, таким чином, відповідно до бажання метафізики, дістатися за межі всього можливого досвіду з нашим апріорним, хоча можливим лише в практичному аспекті знанням. За такої процедури спекулятивний розум усе ж таки принаймні надав би нам місце для такого розширення, хоча й мусив би лишити його порожнім, і ми були б вільні або навіть зобов'язані заповнити його, якщо можемо, практичними даними того ж таки розуму**.

Така спроба змінити дотеперішній метод метафізики, а саме вчинити в ній цілковиту революцію за прикладом геометрів та природознавців, і є справою цієї критики чистого спекулятивного розуму. Вона є трактатом про метод, а не системою самої науки, але разом дає її повний зарис, відносно як її меж, так і всієї внутрішньої структури (*Gliederbau*). Адже чистий спекулятивний розум сам по собі має ту особливість, що він може й повинен вимірювати свою спроможність відповідно до різних способів, яки-

* Цей експеримент чистого розуму багато де в чому подібний до тих експериментів *хіміків*, що їх вони називають іноді дослідом *редукції*, а назагал *синтетичним методом*. *Аналіз метафізика* розділив чисте апріорне знання на два вельми неоднорідні елементи, а саме: знання речей як явищ, і [знання] речей самих по собі. *Діалектика*, своєю чергою, приводить обое до *згідності* з необхідною розумовою ідеєю *Безумовного*, і виявляє, що ця згідність виходить не інакше, як через те розрізнення, котре, отже, є істинним.

** Так центральні закони руху небесних тіл надали остаточної певності тому, що *Коперник* спочатку приймав лише як гіпотезу, і водночас довели існування невидимої сили (*ньютонівського тяжіння*), що пов'язує Всесвіт і що залишалася б повік невідкритою, якби *Коперник* не наважився в супротивний чуттям, але слушний спосіб віднести спостережувані рухи не до небесних тіл, а до їхнього спостерігача. У цій передмові я висуваю викладену в Критиці аналогічну до цієї гіпотези відміну способу мислення тільки як гіпотезу, хоча в самому творі вона доводиться з характеру наших уявлень про простір і час та елементарних понять розсудку аподиктично, а не гіпотетично; [згадую про це] в передмові, щоб лише звернути увагу на перші спроби такої відміни, що, без сумніву, є гіпотетичними.

ми він обирає собі об'єкти для мислення, і навіть сповна перелічити різноманітні способи ставити собі завдання, накресливши таким чином цілісний ескіз системи метафізики; позаяк, що стосується першого, то в апіорному пізнанні об'єктові може приписуватися лише те, що мислячий суб'єкт бере сам із себе, а щодо другого — чистий спекулятивний розум у відношенні до принципів пізнання є цілком відособленою самостійною єдністю, у якій, немов у організмі, кожний член існує задля всіх інших і всі задля кожного, і жоден принцип не може бути прийнятий із певністю в *одному* відношенні, не будучи підданим дослідженню в усіх відношеннях [його] до всього вживання чистого розуму. Тим-то метафізика й має рідкісне щастя, недоступне жодній іншій розумовій науці, що має до діла з об'єктами (що ж до логіки, то вона займається лише формою мислення взагалі): якщо вона [(метафізика)] завдяки цій критиці вступить на певний шлях науки, то зможе повністю охопити все поле приналежних до неї знань і, отже, завершити своє творіння й передати його нащадкам у користування, як капітал, що не підлягає подальшому збільшенню, бо вона має до діла тільки з принципами й обмеженнями їхнього вжитку, що нею ж таки й визначаються. Тож як фундаментальна наука, вона навіть зобов'язана мати таку довершеність, і до неї мають пасувати слова: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*¹⁵.

Запитають: що ж то за скарб хочемо ми залишити спадкоємцям з такою метафізикою, — очищеною критикою й тим самим приведеною до тривкого стану? Побіжний перегляд цього твору створить враження, що користь від нього є лише *негативна*: ми ніколи не заміряться спекулятивним розумом за межі досвіду, і це справді є найперша його користь. Але вона відразу ж стає *позитивною*, коли звернути увагу, що засади, з якими спекулятивний розум наважується вийти за власні межі, насправді мають своїм неминучим результатом, якщо придивитися ближче, не *розширення*, а *звуження* вжитку нашого розуму, — тим, що межі чуттєвості, до якої вони, власне, належать, загрожують поширити на все, і таким чином зовсім витіснити чисте (практичне) вживання розуму. Отож критика, що обмежує спекулятивний розум, хоч і є *негативною*, але оскільки вона водночас усуває перешкоду, яка обмежує або навіть загрожує зовсім знищити практичне вживання розуму, то на ділі вона приносить *позитивну*, і то дуже істотну, користь, якщо тільки переконатися в тому, що існує абсолютно необхідний практичний ужиток чистого розуму (моральний), у якому він неминуче розширюється за межі чуттєвості і при цьому, щоправда, не потребує до-

помоги спекулятивного розуму, але має бути вбезпечений від його протидії, аби не впасти в суперечність із самим собою. Заперечити цю *позитивну* користь критики — це все одно, що стверджувати, нібито поліція не дає жодної позитивної користі, позаяк головною її справою є тільки ставити бар'єр насильству, якого одні громадяни можуть побоюватися з боку інших, аби кожен міг спокійно й упевнено займатися своєю працею. В аналітичній частині критики доводиться, що простір і час суть лише форми чуттєвого уявлення, тобто тільки умови існування (*Existenz*) речей як явищ, і, далі, що ми маємо розумові поняття, а отже, елементи для пізнання речей лише такою мірою, якою можуть бути дані відповідні цим поняттям споглядання, а тому ми можемо пізнавати предмети не як речі самі по собі, а тільки як об'єкти чуттєвого споглядання, себто як явища; з чого, звісно, випливає обмеження всякого можливого спекулятивного пізнання розуму самими лише предметами *досвіду*. Одначе треба добре затямити: при цьому зберігається умова, що ми хоча й не можемо *пізнавати*, та принаймні можемо *мислити* ті ж таки предмети також і як речі самі по собі*. Інакше звідси б випливало безглузде твердження, буцімто явище існує без того, що являється. Припустимо тепер, що встановлене нашою критикою необхідне відрізнєння речей як предметів досвіду від тих-таки як речей самих по собі не було б зроблене, — тоді засада причиновості, а отже, і механізм природи, зумовлений нею, стосувалася б усіх речей узагалі як діючих причин. Отож я не міг би, не впадаючи в очевидну суперечність, сказати про ту саму істоту, наприклад про людську душу, що воля її вільна і проте водночас підпорядкована природній необхідності, тобто не вільна: в обох твердженнях я брав би поняття душі *в одному й тому самому значенні*, а саме — як річ узагалі (як річ саму по собі), і не міг би брати її інакше без попередньої критики. Якщо ж критика не помиляється, коли вчить нас брати об'єкт *у двоякому значенні* — як явище або як річ саму по собі; якщо дедукція її розсудкових понять правильна, а отже, і засада причиновості стосується тільки речей у першому сенсі, саме оскільки

* Для *пізнання* предмета потрібно, щоб я міг довести його можливість (або за свідченням досвіду на підставі дійсності цього предмета, або а ргіогі розумом). Але *мислити* я можу що завгодно, якщо тільки не суперечу сам собі, тобто якщо тільки моє поняття є можлива думка, хоча б я й не міг вирішити, чи відповідає їй якийсь об'єкт з-посеред сукупності всіх можливостей, чи ні. Та щоб приписати такому поняттю об'єктивну значущість (реальну можливість, бо перша була тільки логічною) — для цього вимагається щось більше. Однак це Більше не обов'язково слід шукати в теоретичних джерелах знання, воно може міститися й у практичних.

вони суть предмети досвіду, тоді як у другому значенні вони зовсім їй не підлягають, тож одна й та сама воля мислиться в [її] прояві (видимі вчинки) необхідно відповідною тому природному законові й остільки *не вільною*, але з іншого боку, як приналежна до речі самої по собі, не підлеглою йому і відтак *вільною*, і при цьому не виникає якоїсь суперечності. Хоча свою душу, розглядувану в другому аспекті, я ніяк не можу *пізнати* спекулятивним розумом (а через емпіричне спостереження й поготів) і, отже, не можу також пізнати свободу як властивість істоти, котрій я приписую дії в чуттєвому світі, бо я мусив би пізнавати таку [істоту] як визначену за своїм існуванням і проте не визначену в часі (а це неможливо, позаяк я не можу підпорядкувати [цьому] своєму поняттю жодного споглядання), проте я можу *мислити* свободу, себто уявлення про неї принаймні не містить у собі суперечностей, якщо здійснити наше критичне розрізнення двох способів уявлення (чуттєвого й інтелектуального) і похідне звідси обмеження понять чистого розуму, а відтак і засад, що впливають із них. Припустімо тепер, що мораль необхідно передбачає свободу (у найстрогішому сенсі) як властивість нашої волі, наводячи такі практичні первинні засади, закладені в нашому розумі як його апіорні *дані*, що були б цілком неможливі без допущення свободи; [припустімо далі,] що спекулятивний розум довів, нібито свобода зовсім не може мислитися, — у такому разі перше припущення, щодо моралі, необхідно мало б поступитися місцем тому, протилежність чого містить явну суперечність, отже, *свобода*, а з нею й моральність (бо її протилежність не містить жодної суперечності, якщо тільки свобода не передбачена заздалегідь) змушені були б поступитися місцем *природному механізму*. Та позаяк я не потребую для моралі нічого, окрім того, щоб свобода не суперечила самій собі і, отже, принаймні дозволяла мислити себе без доконечного подальшого заглиблення в неї, щоб вона, отже, не чинила перешкод природному механізму в тому самому акті (узятому в іншому відношенні), — то вчення про мораль і вчення про природу лишаються на своїх місцях, чого не було б, якби критика не просвітила нас заздалегідь щодо нашого неминучого незнання речей самих по собі і не обмежила все, що ми можемо теоретично *пізнати*, самими лише явищами. Такий самий розгляд позитивної користі критичних засад чистого розуму можна зробити й стосовно понять Бога та простої *природи* нашої *душі*, але заради стислості я його омину. Я не можу, отже, навіть *прийняти* [існування] *Бога, свободи та безсмертя* для цілей необхідного практичного вживання розуму, не *віднявши* водночас у спекулятивного розуму

його претензії на надмірні знання, бо задля досягнення їх він мусить послуговуватися такими засадами, які насправді сягають лише предметів можливого досвіду, коли ж, попри це, вони застосовуються до того, що не може бути предметом досвіду, то справді завжди перетворюють їх на явища, унеможливаючи таким чином усяке *практичне розширення* чистого розуму. Тож я мусив зредукувати (*aufheben*) знання, щоб здобути місце для *віри*,— а догматизм метафізики, себто забобон, [нібито] в ній [можна] чинити поступ без критики чистого розуму, є істинне джерело всякого супротивного моральності безвір'я, яке повсякчас є вкрай догматичним. — Отже, якщо, може, й не важко відписати нащадкам у заповіті систематичну метафізику, укладену відповідно до критики чистого розуму, то цей подарунок не слід вважати за маловартісний, уже з огляду на саму лише культуру розуму, [надбану] завдяки надійному науковому шляху загалом порівняно з безладними пошуками навпомацки та легковажним блуканням розуму без критики, або також на ліпше застосування часу допитливою молоддю, що за звичного догматизму так рано й так сильно заохочується зі зручністю мудрувати про речі, у котрих нічого не тямить і про котрі вона, як і ніхто на світі, ніколи нічого не дізнається, або навіть пускатися на винахід нових думок і поглядів і таким чином занехаювати вивчення ґрунтовних наук; та особливо [великим є значення критики,] якщо взяти до уваги неоціненну користь [від того, що тепер] усім закидам супроти моральності та релігії на всі прийдешні часи кладеться край, у *сократівський* спосіб, — щонайясніше доводячи незнання своїх супротивників. Адже якась метафізика у світі завжди була й, певно, буде надалі, а разом із нею — і діалектика чистого розуму, позаяк вона природно їй притаманна. Отож першою й найважливішою справою філософії є усунути раз і назавжди шкідливий вплив цієї діалектики, перекривши джерело помилки.

Попри цю важливу зміну в царині наук і *втрату*, що її мусить зазнати спекулятивний розум у своєму дотеперішньому позірному володінні, усе [пов'язане] з загальними людськими інтересами та користю, що досі отримувалася з учення чистого розуму, залишається в тому самому сприятливому стані, і втрата зачіпає лише *монополію* шкіл, але аж ніяк не *інтереси людей*. Я запитую найнепохитнішого догматика: чи доказ життя душі після смерті на підставі простоти субстанції, або доказ свободи волі на противагу загальному механізму шляхом витончених, хоча й безсилих розрізень між суб'єктивною і об'єктивною практичною необхідністю, або доведення буття Бога з поняття щонайпершої істо-

ти (із випадковості мінливого та необхідності першого рушія) — вийшовши зі шкіл, чи доходили вони коли-небудь до публіки і чи могли мати бодай найменший вплив на її переконання? Такого не бувало, і через непридатність посполитого людського розсудку до подібних витончених спекуляцій цього й не можна було ніколи очікувати; натомість, що стосується першого [доказу], помітна в кожній людині властивість її природи ніколи не задовольнятися тимчасовим (як недостатнім для прикладення всього призначення людини) сама собою має викликати надію на *прийдешне життя*, [далі,] щодо другого, простий ясний виклад обов'язків на протилежність усім домаганням схильностей має породжувати свідомість *свободи*, нарешті, щодо третього — величний порядок, краса і завбачливість, що проглядають скрізь у природі, самі собою мають пробуджувати лише віру в мудрого й великого *Творця світу*, що є поширеним серед публіки переконанням, оскільки воно спирається на розумові підстави; тому це надбання не тільки залишиться непорушним, але й набуде ще більшого значення, так що школи відтепер навчатися не приписувати собі вищого й ширшого розуміння питань, котрі стосуються загальних людських справ, аніж те, до якого так само легко може прийти й велика (поважна для нас) маса, і, таким чином, обмежаться культивуванням таких поспільно зрозумілих і достатніх з погляду моралі аргументів. Зміна, отже, стосується лише зухвалих претензій шкіл, що охоче ладні вважати себе в цьому (як то, зрештою, і правомірно в багатьох інших питаннях) єдиними знавцями й охоронцями таких істин, що їх вони повідомляють публіці лише для вжитку, а ключ до них бережуть для себе (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*¹⁶). Проте не зазнає кривди й справедливіша претензія спекулятивного філософа. Він завжди лишається єдиним депозитарієм корисної для публіки, хоч вона й несвідома цього, науки — критики розуму, яка ніколи не може стати популярною, та й не потребує цього: народ так само мало цікавий до вишуканих аргументів на захист корисних істин, як і до витончених заперечень проти них; натомість школа, як і кожна людина, що підноситься до спекуляції, неминуче стикається з тими й тими, і тому зобов'язана через ґрунтовне дослідження прав спекулятивного розуму раз і назавжди унеможливити той скандал, що рано чи пізно має стати помітним навіть простолюдові з тих суперечок, у які за відсутності критики неминуче вплутуються метафізики (і як такі — врешті й богослови), і які згодом навіть спотворюють їхні вчення. Тільки критика може підрізати коріння *матеріалізму*, *фаталізму*, *атеїзму*, вільно-

думному безвір'ю, фантазуванню та марновірству, що можуть стати поспільно шкідливими, нарешті, також ідеалізові й скептицизмові, які небезпечні більше для шкіл і навряд чи здатні перейти в публіку. Якщо уряди вважають за корисне втручатися в справи вчених, то їхній мудрій турботі про науку та людей більш відповідало б сприяти свободі такої критики, що лише нею можна поставити на міцну основу розумові опрацювання, а не підтримувати смішний деспотизм шкіл, що здійсмають гучний лемент про громадську небезпеку, коли хтось розриває їхню павутину, якої публічність ніколи не зауважувала і тому не може відчутти її втрати.

Ця критика спрямована не проти догматичного способу діяння розуму в його чистому пізнанні як науці (бо наука завжди має бути догматичною, себто строго доказовою на підставі надійних апріорних принципів), а проти догматизму, себто проти претензії чинити поступ шляхом самого лише чистого пізнання з понять (філософських) за принципами, так, як їх уже давно вживає розум, не цікавлячися, яким робом і яким правом він їх доскочив. Отже, догматизм є догматичний метод чистого розуму без попередньої критики його власної спроможності. Тому це протиставлення не повинне сприяти балакучій поверховості під прибраним іменням популярності, ані також скептицизмові, який чинить швидкий суд над усією метафізикою; навпаки, ця критика є необхідним попереднім заходом для культивування ґрунтовної метафізики як науки, що необхідно має бути виконана догматично і за найстрогішими вимогами систематично, інакше кажучи, згідно зі шкільними приписами (а не популярно), бо ця вимога до неї є неодмінною з огляду на її зобов'язання здійснити свою справу цілком а рїорї, себто на повне задоволення спекулятивного розуму. Отож при виконанні плану, приписаного критикою, себто в майбутній системі метафізики, ми муситимемо колись дотримуватися строгого методу славетного Вольфа¹⁷, найбільшого з усіх догматичних філософів, що вперше дав приклад (і завдяки цьому прикладу став творцем досі ще не згаслого духу ґрунтовності в Німеччині) того, як через закономірне встановлення принципів, чітке визначення понять, випробувану строгість доказів і запобігання сміливим стрибкам у висновках ставати на надійний шлях науки; Вольф цілком був би здатний привести до цього стану й таку [науку], як метафізика, коли б йому спало на думку спочатку підготувати собі ґрунт критикою самого органу [мислення], чистого розуму; цей недогляд слід приписати не так йому самому, як радше догматичному способові мислення його епохи, а за це філософи його часу, як і всіх попередніх, не мають чо-

го дорікати одні одним. Ті, хто відкидає навчальний метод Вольфа, а тим самим заразом і метод критики чистого розуму, не можуть мати на думці нічого іншого, окрім як зовсім скинути пута науки, перетворити роботу на гру, певність на опінію, а філософію на філодоксію¹⁸.

Що стосується цього другого видання, то я скористався з такої слушної нагоди, аби зарадити, наскільки можливо, труднощам та неясності, які могли спричинити численні непорозуміння, що на них наштотхнулися, можливо, не без моєї вини вдумливі люди оцінюючи книгу. У самих положеннях та доводах, а також і у формі та [з погляду] завершеності плану я не знайшов нічого [такого, що варто було б] змінити; це слід пояснювати почасти тривалим іспитом, якому я піддавав твір до його опублікування, а почасти природою самого предмета — чистого спекулятивного розуму, який містить істинну структуру (*Gliederbau*), у якій усе є органом, тобто Все існує задля Одного й кожна одиниця задля Всього, тож найменша вада — чи то помилка (збочення), чи недогляд, неминуче має виявитись у вжитку. У цій незмінності, сподіваюся, система утримається й надалі. До такої впевненості мені уповноважує не зарозумілість, а просто очевидність, спричинена експериментом, який показує тотожність результатів при рухові від найменших елементів до Цілого чистого розуму і навпаки, від Цілого (бо й воно саме для себе дане через кінцевий задум чистого розуму в практиці) до кожної частини, тоді як спроба змінити бодай найменшу частину відразу ж тягне за собою суперечності не лише в системі, а й у людському розумі як такому. Проте у викладі лишається ще багато до роботи, і щодо цього я спробував поліпшити нинішнє видання, з метою дати раду почасти непорозумінням з естетикою, надто в понятті часу; почасти неясності в дедукції розумових понять, почасти позірному браку очевидності в доказах засад чистого розуму, почасти, врешті, непорозумінням із закидуваними раціональній психології паралогізмами. [Якраз] доти (себто лише до кінця першого розділу трансцендентальної діалектики), і не далі, доходять мої зміни в способі викладу*, бо часу було обмаль, а

* Справжнім доповненням, але тільки в аргументації, я міг би назвати лише нове спростування психологічного *ідеалізму* і строге (гадаю, що й єдино можливе) доведення об'єктивної реальності зовнішніх споглядань (стор. 275^в). Якщо навіть і вважати ідеалізм нешкідливим з погляду істотної цілі метафізики (що насправді не так), то все одно скандалом для філософії та загального людського розуму лишається повинність приймати лише *на віру* наявність речей поза нами (від яких-бо ми отримуємо весь матеріал знань, навіть і для нашого внутрішнього чуття)

щодо решти [твору] я не зустрічав непорозумінь із боку знаючих і безсторонніх суддів, — вони самі зауважать у відповідних місцях, що я взяв до уваги їхні вказівки, хоча й не називаю цих осіб на ймення, із належною їм похвалою. З цим поліпшенням, одначе, пов'язана невелика втрата для читача, якій не змога було запобігти, не збільшуючи занадто обсягу книги: різні речі, що не стосуються суттєвим чином до повноти Цілого, хоча й є бажаними для багатьох читачів, можучи придатися для інших цілей, я мусив опустити або подати скорочено, щоб звільнити місце своєму, сподіваюся, зрозумілішому тепер викладу, якіш у суті з погляду положень і навіть їх доказів зовсім не змінився, але за методом подання подекуди так відбігає від колишнього, що [самими лише] вставками там було не обійтися. Це незначна втрата, що, зрештою, може бути анульована на розсуд кожного шляхом порівняння з першим виданням, з надлишком відшкодовується, як я сподіваюся, більшою зрозумілістю. У різних опублікованих творах (почасти принагідних рецензіях на деякі книги, почасти в окремих трактатах) я з вдячним задоволенням зауважував, що дух ґрунтовності в Німеччині не вмер, а лише на короткий час заглушений модним тоном вільнодумства з претензіями на геніальність, і що тернисті стежини критики, які ведуть до методичної (*schulgerechten*), але завдяки тому єдино тривкої і то-

і неспроможність протиставити який-небудь задовільний доказ тому, хто надумав би піддавати це сумніву. У висловленні доказу від третього до шостого рядка є деяка неясність, тож я прошу змінити цей період так: *«Але це Тривке не може бути спогляданням у мені. Адже всі визначальні підстави мого існування (Dasein²⁰), що можуть бути знайдені в мені, суть уявлення, і, як такі, самі потребують відмінного від них Тривкого, у відношенні до якого може бути визначена переміна їх, а відтак і моє існування в часі, у якому вони мінюються»*. На цей доказ, правдоподібно, заперечать: я усвідомлю безпосередньо тільки те, що є в мені, себто своє уявлення зовнішніх речей; отже, лишається їй надалі невизначеним, чи відповідає що-небудь цим уявленням поза мною, чи ні. Однак я усвідомлю своє існування в часі (отже, й визначуваність його в часі) через внутрішній досвід, це є більше, аніж просто усвідомлювати своє уявлення, але це є те саме, що й *емпірична свідомість мого існування*, визначуваного лише через віднесення до чогось такого, що, пов'язане з моїм існуванням, є поза мною. Таким чином, ця свідомість мого існування в часі ідентично пов'язана зі свідомістю відношення до чогось поза мною, отже, досвід, а не вигадка, чуття, а не уява нероздільно зв'язує Зовнішнє з моїм внутрішнім чуттям; адже зовнішнє чуття є вже саме по собі відношення споглядання до чогось дійсного поза мною, і реальність зовнішнього чуття, на відміну від уявлення, ґрунтується лише на тому, що воно нерозривно пов'язується із самим внутрішнім досвідом як умова його можливості, що й відбувається тут. Якби до *інтелектуальної свідомості* мого існування в уявленні *«Я єсьм»*, що супроводжує всі мої судження й розсудкові акти, я міг би водночас приєднати визначення мого існування через *інтелектуальне споглядання*, то до нього не мала б

му вкрай необхідної науки чистого розуму, не перешкоджали відважним і світлим умам опанувати її. Цим достойникам, які так щасливо поєднують з ґрунтовністю розуміння ще й талант ясного викладу (чого я в собі якраз не бачу), я полишаю докінчити мою подекуди, либонь, щодо останнього ще небездоганну розробку: небезпеки бути спростованим у цьому випадку немає жодної, [варто боятися] хіба тільки лишитися незрозумілим. Я, зі свого боку, відтепер не буду встрявати в суперечки, але старанно братиму до уваги всі вказівки і друзів, і супротивників, щоб скористатися з них при майбутній побудові системи відповідно до цієї пропедевтики. За час цих робіт я встиг уже набути досить літнього віку (у цьому місяці [мені пішов] шістдесят четвертий рік), і через те, хочучи зреалізувати свій план побудувати метафізику природи та моральності на потвердження слухності критики як спекулятивного, так і практичного розуму, мушу ошадливо ставитися до часу, а роз'яснення неминучих спочатку в цьому творі неясностей, а також захисту Цілого [не брати на себе, а] сподіватися від заслужених осіб, що за своїли його. В окремих пунктах кожний філософський твір є вразливим (він-бо не може виступати в такій броні, як математичний), тоді як структура (*Gliederbau*) системи, розглядувана як єдність, при цьому не зазнає ані найменшої загрози; одначе для огляду

необхідно належати свідомість відношення до чогось поза мною. Тим часом, хоча ця інтелектуальна свідомість і йде попереду, та внутрішнє споглядання, у котрому лише й може бути визначене моє існування, є чуттєвим і прив'язане до часових умов, а це визначення, відтак і сам внутрішній досвід, залежить від чогось тривкого, що перебуває не в мені, отже лише в чомусь поза мною, і я маю розглядатися у відношенні до нього: таким чином реальність зовнішнього чуття необхідно пов'язана з реальністю внутрішнього чуття, чим уможливилося досвід узагалі; тобто я усвідомлю наявність речей поза мною, що вступають у відношення до мого чуття, із такою самою певністю, як і своє власне існування, визначене в часі. Але яким даним спогляданням справді відповідають об'єкти поза мною, котрі, отже, мають належати до зовнішнього чуття, не будучи приписані йому уявою, — це має вирішуватися в кожному окремому випадку відповідно до правил, за якими досвід узагалі (навіть внутрішній) відрізняється від уяви; при цьому в основі завжди лежить теза, що зовнішній досвід справді існує. Сюди можна додати ще таку заувагу: уявлення про щось *тривке* в існуванні не є тотожним із *тривким уявленням*; адже воно, як і всі наші уявлення, навіть про матерію, може бути дуже нестійким і мінливим, а проте стосуватися чогось тривкого, що має через те відрізнятися від усіх моїх уявлень і бути зовнішньою річчю, існування котрої необхідно включене у *визначення* мого власного існування і творить із ним єдиний досвід, який не міг би бути внутрішнім, якби він разом не був (почасти) зовнішнім. Запитають: “Як?” — Цього тут не можна докладніше пояснити, подібно до питання, яким чином ми взагалі мислимо Стійке в часі, співіснування якого зі змінним породжує поняття зміни.

такого цілого, якщо воно є новим, тільки деякі [особи] мають вправність думки і ще менше [людей] мають до цього охоту, бо всяке нововведення завдає їм клопоту. В усякому творі також, особливо якщо він розгортається у формі вільної бесіди, можна викопати, вириваючи з контексту окремі місця і порівнюючи їх одне з одним, позірні суперечності, що кидають тінь на весь твір в очах тих, що покладаються на чужу оцінку, але дуже легко можуть бути розв'язані тим, хто опанував ідею в цілому. Тим часом, якщо теорія має в собі тривкість, то ті дії та протидії, що на початку загрожували їй великою небезпекою, з часом слугують лише тому, щоб відшліфувати її нерівності й навіть надати їй за короткий час належної елегантності, якщо за неї візьмуться безсторонні, тямущі й здатні до справжнього популяризування люди.

*Кенігсберг,
у квітні місяці 1787*

ВСТУП

I. ПРО РІЗНИЦЮ МІЖ ЧИСТИМ І ЕМПІРИЧНИМ ЗНАННЯМ

Немає жодного сумніву, що все наше знання починається з досвіду; адже чим би мала пробуджуватися до діяльності пізнавальна спроможність, як не предметами, що зачіпають наші чуття і почасти самі спричинюють уявлення, почасти урухомлюють нашу розсудкову діяльність, [спонукаючи] порівнювати їх, сполучати або розділяти, і так переробляти сирий матеріал чуттєвих вражень у знання предметів, зване досвідом? Отже, *за часом* жодне наше знання не передує досвіду, — кожне починається з ним.

Та хоча все наше знання починається з досвідом, це не означає, що воно все походить від досвіду. Цілком може бути, що навіть наше емпіричне знання складається з того, що ми сприймаємо через враження, і з того, що наша власна пізнавальна спроможність (лише спонукувана чуттєвими враженнями) вносить із себе самої, і що додачу ми відрізняємо від того основного матеріалу тільки після того, як тривале вправління повертає до неї нашу увагу і привчає нас виокремлювати її.

Отож постає питання, що вимагає принаймні ближчого дослідження і не може бути вирішене відразу, з першого погляду: чи існує таке незалежне від досвіду і навіть від усіх чуттєвих вражень знання? Такі знання називають *апріорними*, відрізняючи їх від емпіричних знань, що мають *апостеріорні* джерела — в досвіді.

Проте вираз а ргіогі наразі ще не є досить окресленим, щоб адекватно позначити весь зміст поставленого питання. Адже нерідко про знання, отримані з емпіричних джерел, говорять, що ми здатні або причетні до них а ргіогі, бо не дістаємо їх безпосередньо з досвіду, а виводимо із загального правила, яке ми, одначе, запозичили знову ж таки з досвіду. Так, про того, хто підкопав фундамент свого будинку, говорять: він міг а ргіогі знати, що будинок упаде, себто йому не потрібно було очікувати досвіду, що будинок справді впаде. Однак цілком а ргіогі знати про це він усе ж таки не міг. Адже про те, що тіла важкі, і тому падають, коли позбавити їх опори, він мав раніш довідатися з досвіду.

Тож надалі ми будемо розуміти під апіорними знаннями ті, що є *цілковито* незалежні від усякого, а не лише від того чи іншого досвіду. Протилежними їм є емпіричні знання, або ті, що можливі тільки а *posteriori*, себто через досвід. З-посеред апіорних знань *чистими* називаються ті, до яких не домішано геть нічого емпіричного. Так, наприклад, положення: “кожна зміна має причину” — є судження апіорне, але не чисте, бо зміна — це таке поняття, що може бути отримане лише з досвіду.

II. МИ ВОЛОДІЄМО ПЕВНИМИ АПІОРНИМИ ЗНАННЯМИ, І НАВІТЬ ПОСПОЛИТИЙ РОЗСУДОК НІКОЛИ НЕ ПОЗБАВЛЕНИЙ ЇХ

Тут ідеться про одну ознаку, за якою ми можемо з певністю відрізнити чисте знання від емпіричного. Досвід, щоправда, навчає нас: щось влаштоване так або так, але не [того], що інакше не може бути. Отже, **по-перше**, якщо нам трапляється положення, що мислиться разом зі своєю *необхідністю*, то це є апіорне судження; а якщо до того ж воно не виведене з жодних [інших суджень], окрім тих, що самі своєю чергою мають силу необхідного положення, то воно є цілковито апіорним судженням. **По-друге**, досвід ніколи не дає своїм судженням істинної або строгої *загальності* — *лише* умовну й відносну (через індукцію), що, власне, має означати: наскільки ми дотепер помічали, винятків із цього чи того правила не трапляється. Отже, якщо судження мислиться в строгій загальності, себто так, що не допускається можливість жодного винятку, то воно не виведене з досвіду, а має цілковито апіорну значущість. Виходить, емпірична загальність є лише свавільне підвищення значущості [судження] від такої, що має силу для більшості випадків, до такої, що має силу для всіх [випадків], як, наприклад, у положенні: усі тіла важкі; натомість там, де строга загальність належить судженню суттєвим чином, вона вказує на особливе пізнавальне джерело судження — спроможність до апіорного пізнання. Отже, необхідність і строга загальність суть певні ознаки апіорного знання, і нероздільно належать також одна до одної. Та оскільки при вживанні їх часом легше показати його емпіричну обмеженість, аніж випадковість у судженні, а подеколи яснішою буває необмежена загальність, приписувана нами судженню, аніж його необхідність, то зазначені два критерії, кожен із яких непомильний сам по собі (*für sich*), доцільно використовувати нарізно.

Неважко показати, що в людському знанні справді містяться такі необхідні й у найстрогішому сенсі загальні, отже, чисті апіорні

судження. Щоб навести приклад з [царини] наук, варто лише поглянути на всі положення математики; а хто бажає приклад з найпошпільнішого вживання розуму, то за такий може правити твердження, що всяка зміна мусить мати причину; в цьому останньому саме поняття причини містить настільки очевидно поняття необхідності пов'язання з діянням та строгої загальності правила, що воно б цілком пропало, коли б ми, як то чинить Юм, стали виводити його з частого поєднання теперішньої події з попередньою і з породженої цим звички (отже, чисто суб'єктивної необхідності) сполучувати уявлення. Навіть і без подібних прикладів на доказ дійсності чистих апіорних засад у нашому пізнанні можна довести необхідність їх для можливості самого досвіду, себто довести аргіогі. Справді-бо, звідкіля мав би сам досвід брати свою достеменність, якби всі правила, котрими він керується, знову ж таки були б емпіричними, а це значить — випадковими, через що їх навряд чи можна було б вважати першими засадами. Та тут ми можемо вдовольнитися тим, що зазначили як факт чисте вживання нашої пізнавальної спроможності разом з її ознаками. Але не тільки в судженнях, а навіть і в поняттях виявляється апіорне походження деяких із них. Вилучіть поступово з вашого емпіричного поняття *тіла* все, що в ньому є від досвіду: колір, твердість або м'якість, вагу, навіть непроникність, — і тоді все-таки залишиться *простір*, що його займало те тіло (тепер уже цілком зникле), і його ви не зможете відкинути. Так само якщо ви вилучите з вашого емпіричного поняття будь-якого тілесного чи нетілесного об'єкта всі властивості, вивчені з досвіду, то все-таки не зможете забрати від нього ту [властивість], завдяки якій ви мислите його як *субстанцію* або *приналежним* до субстанції (хоча це поняття має більшу визначеність, ніж поняття об'єкта взагалі). Отож, силувані необхідністю, з якою це поняття нав'язується вашому розуму, ви мусите визнати, що воно має осідок у нашій пізнавальній спроможності аргіогі.

ІІІ. ФІЛОСОФІЯ ПОТРЕБУЄ НАУКИ, ЯКА ВИЗНАЧАЛА Б МОЖЛИВІСТЬ, ПРИНЦИПИ ТА ОБСЯГ УСІХ АПІОРНИХ ЗНАНЬ.

Значно більше, ніж усе попереднє, говорить [нам] те, що деякі знання покидають навіть поле всякого можливого досвіду і за допомогою понять, для яких у досвіді ніде не може бути дано відповідного об'єкта, розширюють, як видається, обсяг наших суджень поза всі межі досвіду.

Саме до цих останніх знань, що виходять поза чуттєвий світ, [туда] де досвід не може дати провідної нитки та вказівки, належать дослідження нашого розуму, які ми вважаємо набагато важливішими за значенням і далеко вищими за кінцевою метою, ніж усе, чого розсудок може навчитися в царині явищ, причому ми ладні навіть [іти] на ризик скоріш за все заблудитися, аніж облишити такі важливі дослідження з приводу якогось сумніву або зі злегковаження та байдужості. Ці неминучі проблеми самого чистого розуму суть *Бог, свобода та безсмертя*. Наука, що її кінцевий задум з усіма її налаштуваннями спрямовано власне лише на вирішення цих завдань, називається *метафізикою*; її спосіб діяння напочатку є *догматичним* у тому сенсі, що вона впевнено береться до діла без попереднього випробування здатності чи нездатності розуму до такого великого заходу.

Видається природним, що, покинувши ґрунт досвіду, не будуть відразу ж будинок з наявних невідомо звідки знань і на довірі до засад невідомого походження, не забезпечивши спочатку міцний підмурок тієї споруди шляхом ретельного дослідження, і що, отже, давно вже мало б бути поставлене питання [про те], як же розсудок може прийти до всіх цих апріорних знань, і який обсяг, значущість і вартість вони можуть мати. І справді, нема нічого природнішого, якщо розуміти під словом *природний* усе те, що має відбуватися в справедливий і розумний спосіб; якщо ж розуміти під цим словом те, що відбувається зазвичай, тоді знову ж таки нема нічого природнішого й зрозумілішого, як те, що таке дослідження мало довгий час не бути здійсненим. Адже окремі види цих знань, як-от математичні, віддавна набули надійності і тим спонукають очікувати цього й від інших, хоча б вони й мали цілком відмінну природу. До того ж хто перебуває поза обрієм досвіду, той упевнений, що не буде спростований досвідом. Спокуса розширювати свої знання така велика, що зупинитися в цьому поступі можна тільки наштовхнувшись на явну суперечність. Але цього можна уникнути, якщо творити свої вимисли обачно, від чого вони анітрохи не перестають бути вимислами. Математика дає нам блискучий приклад [того], як далеко можна просунути вперед у апріорному пізнанні незалежно від досвіду. Щоправда, вона займається предметами й знаннями лише тією мірою, якою вони можуть бути подані в спогляданні. Однак цю обставину легко можна недобачити, бо згадане споглядання саме може бути дане а рїогї, і тоді його важко відрізнити від голого чистого поняття. Захоплений таким доказом могутності розуму, потяг до розширення знання не знає жодних меж. Легкий голуб,

розтинаючи у вільному леті повітря й відчуваючи його опір, міг би уявити, що в безповітряному просторі літати йому було б значно краще. Так само *Платон* покинув чуттєвий світ, бо він ставить розсудку такі тісні бар'єри, і наваживсь [податися] на крилах ідей по-тойбіч, у порожній простір чистого розсудку. Він не помітив, що своїми намаганнями не просунувся ні на крок, бо не мав жодної перешкоди, [яка могла б правити йому,] так би мовити, за опертя, на якому він би міг базуватися і прикладати туди свої сили, щоб зрушити розсудок із місця. Але така вже звична доля людського розуму в його спекуляціях: якнайскоріш звести до кінця свою будівлю і шойно потому з'ясувати, чи добре було закладено фундамент. Тоді вишукуються всілякі виправдання, аби заспокоїти нас щодо її придатності або навіть зовсім відхилити такий запізнілий і небезпечний іспит. Під час же будівництва нас утримує від турбот і підозр, підкуповуючи позірною ґрунтовністю, ось що. Значна, а може, й переважна частина діяльності нашого розуму полягає в *розчленовуванні (Zergliederungen)*²¹ наявних уже в нас понять про предмети. Це дає нам масу знань, котрі, хоча й власне не більше як роз'яснення чи тлумачення того, що вже мислилося (хоча й іще нечітко) в наших поняттях, але принаймні за формою цінуються нарівні з новим знанням, хоча за матерією, або за змістом, тільки розтлумачують, а не розширюють поняття, які ми маємо. Позаяк цей спосіб діяння дає справжнє апріорне знання, яке має певне й вигідне продовження, то розум, сам того не помічаючи, підсовує під виглядом такого знання твердження зовсім іншого стибу, у яких він і приєднує до даних понять цілком чужі їм, апріорні, не знаючи, як він досягнув їх, і навіть зовсім не замислюючися над цим питанням. Тому я займаюся спочатку різницею між цими двома видами знання.

IV. ПРО РІЗНИЦЮ МІЖ АНАЛІТИЧНИМИ І СИНТЕТИЧНИМИ СУДЖЕННЯМИ

В усіх судженнях, у яких мислиться відношення суб'єкта до предиката (я розглядаю тільки ствердні [судження], бо застосувати потім [добуті висновки] до заперечних неважко), це відношення може бути двояким. Або предикат В належить до суб'єкта А як щось таке, що міститься (приховано) в цьому понятті А, або ж В знаходиться цілком поза поняттям А, хоча й стоїть у зв'язку з ним. У першому випадку я називаю судження *аналітичним*, а в другому — *синтетичним*. Отже, аналітичні судження (ствердні) — це ті, у

яких зв'язок предиката з суб'єктом мислиться через тотожність, а ті, у котрих цей зв'язок мислиться без тотожності, повинні називатися синтетичними судженнями. Перші можна було б також називати *пояснювальними*, а другі — *розширювальними судженнями*, оскільки перші своїм предикатом нічого не приєднують до поняття суб'єкта, а лише розкладають його шляхом аналізу (*Zergliederung*) на складові поняття, що вже мислилися в ньому (хоча й нечітко), останні ж натомість приєднують до поняття суб'єкта предикат, що зовсім не мислився в ньому і не міг би бути видобутий із нього ніяким аналізом; наприклад, коли я кажу «усі тіла є протягли», то це — судження аналітичне. Адже я не потребую виходити поза те поняття, яке пов'язую зі словом “тіло”, аби виявити: з ним поєднана протяглість; [мені слід] лише розчленувати те поняття, себто лише усвідомити собі розмаїття, яке я повсякчас у ньому мислю, щоб натрапити там на цей предикат: отже, це є аналітичне судження. Натомість якщо я кажу «усі тіла — важкі», то цей предикат є щось цілком інше, ніж те, що я мислю в голому понятті тіла взагалі. Приєднання такого предиката дає, отже, синтетичне судження.

Емпіричні судження як такі геть усі є синтетичними. Адже безглуздо було б засновувати аналітичні судження на досвіді, бо я зовсім не мушу виходити за межі свого поняття, щоб сформулювати це судження, і, отже, не потребую для цього жодного свідчення досвіду. Те, що якимсь тілом є протяглим — це положення, встановлюване а priori, а не емпіричне судження. Раніш-бо ніж звертатися до досвіду, я маю всі умови для свого судження вже в тому понятті, з якого мені досить тільки видобути предикат відповідно до принципу суперечності, і таким чином я водночас можу усвідомити необхідність цього судження, що її досвід навіть не міг би мені вказати. Натомість хоча в поняття тіла взагалі я зовсім не включаю предикат ваги, однак воно позначає той чи інший предмет досвіду через якусь його частину, до котрої я, отже, можу приєднати ще й інші частини того самого досвіду, на додачу до тих, що належать до першого поняття. Я можу спершу пізнати *аналітично* поняття тіла через ознаки протяглості, непроникності, кшталту та ін., що всі мисляться в цьому понятті. Але потім я розширюю своє знання, і, звертаючись до досвіду, з якого я добув це поняття тіла, виявляю, що з вищеназваними ознаками завжди пов'язана також вага, і, отже, долучаю її *синтетично* до того поняття як предикат. Отже, можливість синтезу предиката ваги з поняттям тіла ґрунтується на досвіді, бо обидва поняття, хоч одне з них і не міститься в другому, проте, як частини одного цілого, а саме досвіду, який сам є синте-

тичним сполученням споглядань, належать одне до одного, нехай і лише випадково.

Але апріорні синтетичні судження геть-чисто позбавлені цього допоміжного засобу. Якщо я повинен вийти за [межі] поняття А, аби пізнати інше [поняття] В як пов'язане з ним, то на що я спираюся і що вможливило синтез, коли тут я не маю зручної нагоди шукати це в царині досвіду? Візьмімо положення: усе, що відбувається, має свою причину. У понятті про те, що відбувається, я мислю, щоправда, про якесь існування, котрому передує певний час і т.д., і звідси можна отримати аналітичні судження. Але поняття причини лежить цілковито поза цим поняттям, показує щось відмінне від того, що відбувається, і, отже, зовсім не міститься в цьому останньому уявленні. З якої ж радії я стверджую про те, що взагалі відбувається, щось цілком відмінне від нього, як довідуюся, що хоча поняття причини й зовсім не міститься в тому [першому], проте належить до нього, і то навіть необхідно? Що править тут за те невідоме = x , на яке спирається розум, коли вважає, що знайшов поза поняттям А чужий йому і проте пов'язаний із ним предикат В? Це не може бути досвід, бо наведена засада долучає друге уявлення до першого не лише з більшою загальністю, ніж [та, яку] може дати досвід, але й із виразом необхідності, отже, цілком аргіогі і з самих лише понять. Уся кінцева мета нашого спекулятивного апріорного пізнання базується саме на таких синтетичних, себто розширювальних, засадах, бо аналітичні судження хоча й надзвичайно важливі та потрібні, але лише для того, щоб досягти тієї виразності понять, яка вимагається для певного й розгорнутого синтезу, як для справжнього нового надбання.

V. У ВСІХ ТЕОРЕТИЧНИХ НАУКАХ РОЗУМУ МІСТЯТЬСЯ АПРІОРНІ СИНТЕТИЧНІ СУДЖЕННЯ ЯК ПРИНЦИПИ

1. *Усі математичні судження є синтетичними.* Це положення, дарма що незаперечно достеменно й вельми важливе для подальшого [дослідження], досі, здається, вислизало від уваги аналізуювальників (*Zergliederer*) людського розуму; мало того, воно прямо протилежне всім їхнім припущенням. Річ у тім, що коли було виявлено, що всі умовиводи математиків здійснюються відповідно до принципу суперечності²² (чого вимагає природа будь-якої аподиктичної достеменності), то склалося враження, що й засади теж пізнаються з принципу суперечності, — це було помилковим, бо синтетичне положення, звичайно, можна зрозуміти відповідно до принципу суперечності, однак у жодному разі не саме по собі,

а лише так, що [при цьому] передбачається інше синтетичне положення, із котрого воно може бути виснуване.

Насамперед слід зауважити, що властиві математичні положення завжди суть апіорні, а не емпіричні судження, бо вони несуть у собі необхідність, яка не може бути взята з досвіду. Якщо ж зі мною тут не погодяться, — то гаразд, я обмежую своє твердження галуззю *чистої математики*, [саме] поняття якої вже передбачає те, що вона містить не емпіричне, а суто чисте апіорне знання.

На перший погляд може видатися, що твердження $7 + 5 = 12$ є суто аналітичне положення, яке впливає відповідно до принципу суперечності з поняття суми семи й п'яти. Та коли придивитися ближче, то виявляється, що поняття суми семи й п'яти не містить нічого, крім об'єднання цих двох чисел у одне єдине, чим аж ніяк не мислиться, що то за єдине число, яке охоплює обидва [доданки]. Поняття дванадцятьох зовсім іще не мислиться тим, що я просто мислю об'єднання семи й п'яти; і хоч скільки б я розчленовував своє поняття такої можливої суми, я не здибаю там дванадцятки. Потрібно вийти за межі цих понять, узявши на допомогу споглядання, що відповідає одному з них, скажімо, свої п'ять пальців або (як *Зетнер*²³ у своїй арифметиці) п'ять точок, і додавати поступово одиниці даної в спогляданні п'ятірки до поняття сімки. Узявши спочатку число 7 і залучивши на допомогу за[мість] поняття 5 пальці своєї руки як споглядання, я приєдную тепер одиниці, зібрані мною раніш до купи, аби утворити число 5, раз по раз до числа 7 за тим своїм зразком, і таким чином бачу, як виникає число 12. Про те, що 5 *мало бути* приєднане до 7, я, щоправда, мислив у понятті суми $=7 + 5$, але не мислив [тоді], що ця сума дорівнює числу 12. Отже, арифметичне положення завжди є синтетичним, і це стає ще очевиднішим, коли взяти дещо більші числа, бо тоді ясно, що, хай хоч скільки б ми крутили та вертіли свої поняття, ми ніколи не могли б знайти суми за посередництвом самого лише аналізу наших понять, не залучаючи на допомогу споглядання.

Так само жодна засада чистої геометрії не є аналітичною. Що пряма лінія є найкоротша [з усіх ліній] між двома точками — це є синтетичне положення. Адже моє поняття *прямої* не містить нічого від величини, — саму лише якість. Отже, поняття Найкоротшого цілковито приєднується до поняття прямої лінії [ззовні] і ніяким аналізом не може бути видобуте з нього. Отож тут потрібно брати на допомогу споглядання, єдино за посередництвом якого є можливим синтез.

Щоправда, декотрі нечисленні засади, висувані геометрами, справді є аналітичними і ґрунтуються на принципі суперечності; але

вони, будучи тавтологічними (*identische*) положеннями, слугують лише для методичного зв'язку (*zur Kette der Methode*), а не за принципи; наприклад, $a=a$, Ціле дорівнює самому собі, або $(a+b) > a$, тобто Ціле більше від своєї частини. Але навіть і ці [положення], хоча вони мають силу на підставі самих лише понять, допускаються в математиці тільки тому, що можуть бути подані в спогляданні. Якщо ми зазвичай гадаємо, ніби предикат таких аподиктичних суджень лежить уже в нашому понятті, і, виходить, судження є аналітичним, то це спричинено виключно двозначністю виразу. Ми якраз *повинні* домислити до даного поняття певний предикат, і ця необхідність прикута вже до [самих] понять. Але питання не в тому, що ми *повинні домислити* до даного поняття, а [в тому], що ми *дійсно мислимо* в ньому, нехай і лише туманно, і тут виявляється, що предикат і справді необхідно притаманний тим поняттям, але не як мислений у самому понятті, а за посередництвом споглядання, яке має долучатися до поняття.

2. *Природознавство (фізика) містить у собі, як принципи, апріорні синтетичні судження.* Я наведу для прикладу лише пару положень, як-от: за всіх змін тілесного світу кількість матерії лишається незмінною, або: у всякій передачі руху дія й протидія всякчас мусять дорівнювати одна одній. В обох [цих судженнях] очевидними є не тільки необхідність, отже, апріорне походження їх, але й їхній синтетичний характер. Справді-бо, у понятті матерії я не мислю її тривкості, а [маю на думці] тільки її присутність у просторі шляхом наповнення його. Отже, я справді виходжу за [межі] поняття матерії, щоб домислити до нього а ргіогі щось таке, чого я в ньому [доти] не мислив. Отже, це положення є не аналітичним, а синтетичним, і проте мислиться а ргіогі; і те саме [ми бачимо] й у позоставших положеннях чистої частини природознавства.

3. *У метафізиці, навіть коли й розглядати її як науку, що її дотепер лише намагаються створити, хоча й доконечну через природу людського розуму, повинні міститися апріорні синтетичні знання, і то зовсім не для того, щоб вона просто розчленовувала й тим самим аналітично витлумачувала поняття, які ми створюємо собі а ргіогі про речі, — ні, [тут] ми прагнемо розширити наші знання а ргіогі, для чого мусимо користуватися такими засадами, котрі додають до даного поняття щось [доти] не наявне в ньому; за допомогою апріорних синтетичних суджень ми заходимо навіть так далеко, що сам досвід не може супроводжувати нас, [як,] наприклад, у положенні: світ мусить мати перший початок і т.ін., таким чином метафізика, принаймні *відповідно до своєї мети*, складається виключно з апріорних синтетичних положень.*

VI. ЗАГАЛЬНЕ ЗАВДАННЯ ЧИСТОГО РОЗУМУ

Ми виграли б дуже багато, якби спромоглися підвести масу досліджень під формулу одного єдиного завдання. Адже тим ми полегшуємо не лише свою власну справу, — бо точно її окреслюємо, але й допомагаємо кожному, хто побажає перевірити, чи виконали ми свій задум, чи ні. Отже властиве завдання чистого розуму міститься в такому питанні: **Яким чином можливі синтетичні судження а priori?**

[Те,] що метафізика залишалася дотепер у такому хисткому стані непевності й суперечливості, слід приписувати виключно тій причині, що це завдання і, може, навіть різниця між *аналітичними* і *синтетичними* судженнями нікому не спадали на думку раніш. Від вирішення цього завдання або задовільного доведення того, що та можливість, яка підлягає поясненню, насправді зовсім не має місця, — залежить життя і смерть метафізики. *Девід Юм* з усіх філософів найближче підступив до цього завдання, але мислив його аж ніяк не досить окреслено й не в його загальності, зупинившись при синтетичному положенні зв'язку діяння з причиною (*Principium causalitatis*), і йому здалося, нібито він довів, що таке положення а priori зовсім неможливе; згідно з його висновками все, що ми називаємо метафізикою, має зводитися до голої химери — хибного сприйняття за розумове пізнання того, що насправді запозичено тільки з досвіду і силою звички набуло позірної необхідності; до такого твердження, що руйнує всю чисту філософію, він ніколи не прийшов би, якби мав перед очима наше завдання в [усій] його загальності, бо тоді він зауважив би, що відповідно до його аргументів не може бути й чистої математики, адже вона, звісна річ, містить [у собі] апіорні синтетичні положення, а від такого твердження його здоровий глузд, либонь, уберіг би його.

Вирішення сформульованого вище завдання включає разом можливість чистого вживання розуму в створенні та розбудові всіх наук, що містять апіорне теоретичне знання про предмети, себто відповідь на питання:

ЯК можлива чиста математика?

ЯК можливе чисте природознавство?

Щодо цих наук, оскільки вони справді існують, цілком доречно буде порушувати питання, **ЯК** вони можливі; а те, *що* вони мусять

бути можливі, доводиться їхньою реальністю*. Що ж стосується *метафізики*, то її дотеперішній кепський розвій і те, що про жодну з запропонованих досі [її систем], з погляду їх істотної мети, не можна сказати, що вона дійсно існує, — [це] має дозволяти кожному з [достатньою] підставою сумніватися в її можливості.

Але й цей *вид знання* треба розглядати в певному сенсі як даний, і метафізика є реальною, нехай і не як наука, та бодай як природна схильність (*metaphysica naturalis*). Адже людський розум, порушуваний власною потребою, а зовсім не зі спонуки самої лише марнославної всезнайства, нестримно доходить до таких питань, на які не можна дати відповідь через ніяке емпіричне вживання розуму і запозичені звідти принципи; тому в усіх людей, щойно тільки їхній розум розширюється до спекуляції, справді в усі часи була й завжди лишатиметься якась метафізика. А тому і щодо неї постає питання: **Яким чином можлива метафізика як природна схильність?** — тобто як із природи загального людського розуму виникають питання, що їх чистий розум задає собі й спонукується своєю власною потребою, як може, відповісти на них.

Та позаяк у всіх дотеперішніх спробах відповідати на ці природні запитання, наприклад, чи має світ початок, а чи існує одвічно і т.ін., завжди знаходилися неунікненні суперечності, то не можна вдовольнятися лише природною схильністю до метафізики, тобто самою чистою розумовою спроможністю, із якої, щоправда, завжди виростає якась метафізика (хай там яка вже не є), але слід знайти, можливість допровадити її до певності або в знанні, або в незнанні [своїх] предметів, себто винести ухвалу або щодо предметів її проблематики, або щодо спроможності чи неспроможності розуму щось судити про них, отже, або надійно розширити наш чистий розум, або поставити йому окреслені й певні межі. Це останнє питання, що випливає зі сформульованого вище загального завдання, з правомірністю буде таким: **Яким чином можлива метафізика як наука?**

Таким чином, критика розуму необхідно приводить зрештою до науки, натомість догматичне вживання його без критики — до

* Щодо реальності чистого природознавства дехто може ще мати сумнів. Однак досить лише розглянути різні положення, що виступають на початку властивої (емпіричної) фізики, як от щодо постійності тієї самої кількості матерії, щодо інертності, рівності дії й протидії і т.ін., щоб відразу ж переконатися, що вони втворюють [чисту, або раціональну, фізику —] *physica puram* (або *rationalem*), яка з певністю заслуговує на те, аби її ставили окремо, як особливу науку, у її вузькому або широкому, та тільки [неодмінно в] повному обсязі.

безпідставних тверджень, яким можна протиставити [інші,] настільки ж позірні, отже, до *скептицизму*.

Ця наука не може мати також великого лянного обсягу, бо вона має до діла не з об'єктами розуму, розмаїтість яких нескінченна, а лише з самим розумом, із завданнями, що виникають цілковито з його надр і запропонованими йому не природою речей, відмінних від нього, а його власною; і якщо розум спершу всебічно запізнався зі своєю власною спроможністю відносно предметів, що можуть зустрічатися йому в досвіді, [то тоді] має бути легко визначити повністю й достеменно обсяг і межі випробовуваного вжитку [його] за межами всякого досвіду.

Отже, ми можемо й мусимо вважати всі зроблені дотепер спроби *догматично* побудувати метафізику не здійсненими; бо те, що є в тій чи іншій із них аналітичного, а саме просте розчленовування понять, притаманне нашому розуму а ргіогі, ще зовсім не є ціллю, лише підготовкою до справжньої метафізики, тобто синтетичного розширення апріорного знання, і [аналіз] не є для цього придатним, бо показує просто, що міститься в цих поняттях, але не [те,] як ми приходимо а ргіогі до таких понять, аби потім могли визначити також їх чинний ужиток стосовно предметів усякого пізнання взагалі. І щоб позбутися всіх цих претензій, потрібно лише трохи самозречення, бо незаперчні і неминучі за догматичного методу суперечності розуму з самим собою давно вже дискредитували кожную дотеперішню метафізику. Більше стійкості потрібно для того, щоб внутрішні труднощі й зовнішня протидія не перешкодили нам сприяти нарешті через інакше трактування, цілком протилежне дотеперішнім, успішному й плідному зростанню доконечної для людського розуму науки, кожний вибуялий стовбур якої можна, звісно, зрубати, але коріння викорчувати не можна.

VII. ІДЕЯ ТА ПОДІЛ ОКРЕМОЇ НАУКИ, ЗВАНОЇ КРИТИКОЮ ЧИСТОГО РОЗУМУ

З усього цього випливає ідея особливої науки, що може називатися *критикою чистого розуму*. Розум є спроможність, що дає *принципи* апріорного знання. Отже, чистий розум є такий [розум], що містить принципи безумовного апріорного знання. *Органом*²⁴ чистого розуму має бути сукупність тих принципів, що за ними можуть бути надбані і дійсно реалізовані всі чисті апріорні знання. Вичерпне застосування такого органону створило б систему чистого розуму. Але позаяк вона є надзвичайно бажаною, а ще невідомо,

чи можливе тут узагалі таке розширення нашого знання, і в яких випадках, то ми можемо розглядати науку, що просто оцінює чистий розум, його джерела й межі як *пропедевтику* до системи чистого розуму. Така [пропедевтика] мала б називатися не *доктриною*, а тільки *критикою* чистого розуму, і користь її з погляду спекуляції справді може бути лише негативною, вона може слугувати не для розширення, а тільки для очищення нашого розуму та утримання його від помилок, що вже є вельми значним здобутком. Я називаю *трансцендентальним* усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки вони мають бути можливими а ргіогі. *Система* таких понять мала б називатися *трансцендентальною філософією*. Але й цього для початку було б забагато. Така наука мусила б містити повністю як аналітичне, так і апріорне синтетичне знання, тож її обсяг, наскільки вона стосується нашого задуму, був би надто широким, тоді як нам потрібно провадити аналіз лише доти, доки це доконче необхідно, щоб осягнути у всій повноті принципи апріорного синтезу, адже нам ідеться тільки про них. Тут ми якраз і займаємося цим дослідженням, що його ми можемо назвати власне не доктриною, а лише трансцендентальною критикою, бо воно має на меті не розширення самих знань, а тільки виправлення їх, і повинне дати пробний камінь вартості або безвартісності всіх апріорних знань. Тому така критика є, наскільки можливо, приготування до органону або, якби це не вдалося, принаймні до його канону²⁵, відповідно до якого в усякому разі колись могла б бути викладена як аналітично, так і синтетично довершена система філософії чистого розуму, байдуже, чи буде вона полягати в розширенні, чи тільки в обмеженні його пізнання. Що така система можлива і навіть може мати не надто великий обсяг, даючи надію цілком завершити її, — розраховувати на це дозволяє вже те, що тут предмет дослідження становить не природа речей, яка є невичерпною, а розсудок, що судить про природу речей, та й то лише стосовно своїх апріорних знань, цей запас розсудку не може схватитися від нас, бо нам не потрібно шукати його потойбіч [себе], і, за всіма припущеннями, є досить невеликим для того, щоб [можна було] цілком охопити його, обговорити його вартість або безвартісність і дати йому правильну оцінку. Ще менше слід очікувати тут критики книг і систем чистого розуму — тільки [критики] самої спроможності чистого розуму. Лише на підставі цієї критики, можна знайти надійний пробний камінь для оцінки філософського змісту давніх і нових творів на цю тему; у супротивному випадку некомпетентний історик і суддя оцінює

безпідставні твердження інших через свої власні, такою ж мірою безпідставні.

Трансцендентальна філософія є ідея науки, для якої критика чистого розуму повинна нашкодувати архітектонічно, себто [виходячи] з принципів, вичерпний план, із повною гарантією завершеності й надійності всіх частин цієї споруди. Вона є системою всіх принципів чистого розуму. Сама ця критика ще не називається трансцендентальною філософією виключно через те, що, аби бути завершеною системою, вона мусила б містити також докладний аналіз усього апіорного людського пізнання. Щоправда, наша критика мусить також неодмінно дати повний перелік усіх підставових понять, які витворюють назване чисте знання. Однак вона справедливо утримується від докладного аналізу (*Analysis*) самих цих понять, як і від вичерпного розгляду їхніх похідних, почасти через те, що такий аналіз (*Zergliederung*) не був би доцільний, бо він не має [в собі] тих труднощів, що трапляються в синтезі, заради якого, власне, й розпочата вся ця критика, а почасти ще й тому, що було супротивним єдності плану займатися усправедливленням повноти такого аналізу та висновків, що з огляду на задум не є потрібним. Тим часом цієї повноти аналізу, так само як і виведення з апіорних понять, що мають бути викладені [тут], не важко досягти, якщо тільки вони насамперед будуть дані як довершені принципи синтезу, і якщо з погляду цього істотного задуму нічого не бракуватиме.

Таким чином, до критики чистого розуму належить усе, що утворює трансцендентальну філософію, вона є довершена ідея трансцендентальної філософії, але ще не сама ця наука, бо в аналізі вона сягає лише поти, поки це необхідно для вичерпної оцінки апіорного синтетичного знання.

Найголовніше, що треба мати на увазі, встановлюючи підрозділи такої науки, — це те, що до неї зовсім не мають входити поняття, які містять у собі будь-що емпіричне, інакше кажучи, апіорне знання має бути цілком чистим. Тому, хоча найвищі засади моральності й основні поняття її суть апіорні знання, проте вони не належать до трансцендентальної філософії, бо хоча й не кладуть в основу своїх приписів поняття вдоволення і невдоволення, бажань і схильностей тощо, які поспіль мають емпіричне походження, проте при укладанні системи чистої моральності їх слід необхідним чином включати в поняття обов'язку, як перепони, що мають бути подолані, або як принади, що не повинні ставати мотивом діяльності. Тим-то трансцендентальна філософія є філософія (*Weltweisheit*) чистого, суто спекулятивного розуму. Адже все практичне, оскільки

воно містить спонукальні мотиви, перебуває у відношенні з чуттями, що належать до емпіричних джерел пізнання.

Якщо встановлювати підрозділи цієї науки з загального погляду системи взагалі, то те, що ми нині викладаємо, має містити, по-перше, *вчення про елементи (Elementarlehre)* і, по-друге, *методологію чистого розуму*. Кожна з цих головних частин повинна мати свої підрозділи, підстави яких тут іще не можуть бути викладені. Як вступ чи попереднє напучування потрібно, здається, зазначити лише те, що існує два стовбури людського пізнання, які виростають, може, зі спільного, але невідомого нам кореня, а саме: *чуттєвість і розсудок, через першу* предмети нам *даються*, а через другий вони *мисляться*. Якби чуттєвість містила в собі апіорні уявлення, що творять умову, під якою нам даються предмети, то вона належала б до трансцендентальної філософії. Це трансцендентальне вчення про чуттєвість мало б входити до *першої* частини науки про елементи, бо умови, що лише під ними предмети даються людському пізнанню, передують тим, під якими вони мисляться.

КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ

I

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ ВЧЕННЯ
ПРО ЕЛЕМЕНТИ²⁵**

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ПРО ЕЛЕМЕНТИ

ЧАСТИНА ПЕРША

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЕСТЕТИКА

§ 1

Хай хоч у який спосіб і хоч якими засобами відноситься пізнання до предметів, але безпосереднє відношення до них воно має через *споглядання*, і всяке мислення як засіб націлене на споглядання. Проте воно відбувається лише тоді, коли предмет нам даний; а це можливо, принаймні для нас, людей, лише внаслідок того, що предмет певним чином впливає на душевність (*das Gemüt... affiziere*). Ця здатність (сприйнятливість) — отримувати уявлення через той спосіб, що ним предмети діють на нас, називається *чуттєвістю*. Отже, за посередництвом чуттєвості предмети нам *даються*, і тільки вона постачає нам якісь *споглядання*, але *мисляться* предмети розсудком, і з нього виникають *поняття*. Але всяке мислення має зрештою чи то прямо (*direkte*), чи побічно (*indirekte*) через певні ознаки відноситися до споглядань, себто, у нас — до чуттєвості, бо в інший спосіб жодний предмет не може бути нам даний.

Діяння предмета на здатність уявлення, оскільки ми зазнаємо його, предмета, впливу (*affiziert werden*), є *відчуття*. Те споглядання, що відноситься до предмета через відчуття, називається *емпіричним*. Невизначений предмет емпіричного споглядання зветься *явищем*.

У явищі те, що відповідає відчуттям, я називаю його *матерією*, а те, завдяки чому розмаїття явища може бути в певних відношеннях упорядковане, називаю *формою*²⁶ явища. Оскільки те, єдино в чому відчуття можуть бути впорядковувані й отримувати певну форму, саме не може бути відчуттям, то хоча матерія всякого явища дана нам тільки а *posteriori*, але його форма має перебувати цілком

готовою в душі а ргіогі і тому може розглядатись окремо від усякого відчуття.

Я називаю *чистими* (у трансцендентальному розумінні) всі уявлення, у яких не знайти нічого, що належить до відчуття. Отож чиста форма чуттєвих споглядань узагалі знаходиться а ргіогі в душевності, де спостерігається в певних відношеннях усе розмаїття явищ. Сама ця чиста форма чуттєвості також буде називатися *чистим спогляданням*. Так, якщо я відокремлюю від уявлення тіла те, що мислить про нього розум, як-от: субстанцію, силу, подільність і т.ін., а також те, що належить у ньому до відчуття: непроникність, твердість, колір і т.д., то в мене лишається від цього емпіричного споглядання ще щось, а саме *протяглість і фігура (Gestalt)*. Вони належать до чистого споглядання, що а ргіогі має місце в душі навіть і без дійсного предмета чуттів або сприйняття, як гола форма чуттєвості.

Науку про всі принципи чуттєвості а ргіогі я називаю *трансцендентальною естетикою**. Мусить, отже, існувати така наука, що становить першу частину трансцендентального елементарного вчення, на протилежність науці, що містить у собі принципи чистого мислення і називається трансцендентальною логікою.

Отож у трансцендентальній естетиці ми насамперед *ізолюємо* чуттєвість, відокремивши все, що за допомогою своїх понять мислить при тому розсудок, так, щоб не лишилося нічого, крім емпіричного споглядання. Потім ми відділимо ще від нього все, що належить до відчуття, аби не зосталося нічого, окрім чистого споглядання та чистої форми явищ, єдине, що чуттєвість може достарчити а ргіогі. Це дослідження виявить, що існують дві чисті форми чуттєвого споглядання як принципи апіорного знання, а саме: простір і час, розглядом яких ми тепер і займемося.

* Тепер самі лише німці послуговуються словом *естетика* на позначення того, що інші називають критикою смаку. В основі тут лежить хибна надія, що її мав чудовий аналітик *Бавмгартен*²⁷, — підпорядкувати критичну оцінку Прекрасного принципам розуму і піднести її правила до [рангу] науки. Однак такі намагання є даремними. Адже згадані правила або критерії відповідно до своїх найшляхетніших джерел є суто емпіричними і, отже, ніколи не можуть правити за окреслені апіорні закони, на які мусило б рівнятися наше судження [стосовно] смаку; навпаки, це останнє становить властивий пробний камінь²⁸ правильності перших. Тому варто було б або знову скасувати цю назву, зберігши її [лише] для того вчення, що є дійсною наукою (внаслідок чого ми наблизилися б до мови й духу старожитніх, що в них дуже славився поділ знання на *αἰσθητικὴ καὶ νοητικὴ*²⁹, або ж поділитися цією назвою зі спекулятивною філософією й уживати [термін] *естетика* почасти в трансцендентальному сенсі, почасти в психологічному значенні.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЕСТЕТИКИ

СЕКЦІЯ ПЕРША

ПРО ПРОСТІР

§ 2. Метафізичний виклад цього поняття

За посередництвом зовнішнього чуття (властивості нашої душевності) ми уявляємо собі предмети як такі, що містяться поза нами, і то всі разом — у просторі. У ньому є визначеними або визначуваними їхня форма (*Gestalt*), величина і відношення один до одного. Внутрішнє чуття, за посередництвом якого душевність (*Gemüt*) споглядає саму себе або свій внутрішній стан, не дає, що-правда, споглядання самої душі (*Seele*) як об'єкта, проте все-таки існує одна окреслена форма, у якій споглядання її внутрішнього стану є єдино можливим, так що все належне до внутрішніх визначень постає у відношеннях часу. Час назовні, так само як простір усередині нас, споглядатися не може. Що ж таке простір і час? Чи є вони дійсними сутностями? Чи це — лише визначення або відношення речей, але такі, що належали б речам самим по собі, якби навіть речі й не споглядалися, а чи такі, що тільки прикріплені до форми споглядання й відтак до суб'єктивного характеру (*Beschaffenheit*) нашої душевності, без якого ці предикати не могли б приписуватися жодній речі? Щоб з'ясувати це, викладемо спочатку поняття простору. Під *викладом* (*expositio*) я розумію чітку (хоча й не докладну) презентацію того, що належить до поняття; а *метафізичним* виклад є [тоді], коли містить те, що демонструє поняття як *дане* а *prius*.

1. Простір не є емпіричне поняття, виділене з зовнішнього досвіду. Адже [для того], щоб певні відчуття були віднесені до чогось поза мною (тобто до чогось у іншому місці простору, ніж те, де я знаходжуся), і щоб я міг уявляти їх як [такі, що перебувають] поза і *поруч* одне одного, себто не лише як різні, але й як [розташовані] в різних місцях — для цього уявлення простору має вже лежати в основі. Таким чином, уявлення простору не може бути запозичене з відношень зовнішнього явища через досвід — навпаки, сам цей зовнішній досвід стає можливим щойно тільки завдяки згаданому уявленню.

2. Простір є необхідним апріорним уявленням, що лежить в основі всіх зовнішніх споглядань. Ніколи не можна собі уявити, що простору немає, хоча легко можна подумати, що в ньому немає ніяких предметів. Отож простір розглядається як умова можливості явищ, а не як залежне від них визначення; він є апріорним уявленням, що необхідним чином лежить у основі зовнішніх явищ

3). Простір є не дискурсивним або, як [іше] кажуть, загальним поняттям про відношення речей узагалі, а чистим спогляданням. Адже спочатку можна уявити собі тільки один-єдиний простір, а коли говорять про багато просторів, то під цим розуміють лише частини того ж таки єдиного простору. Ці частини, крім того, не можуть передувати єдиному всеохопному просторові, як його складники (що з них можна було б його утворити), але можуть мислитися лише *в ньому*. За своєю сутністю простір є єдиним; і розмайття в ньому, а отже, й загальне поняття про простори взагалі, ґрунтується виключно на обмеженнях. Звідси випливає: у тому, що стосується простору, апріорне (не емпіричне) споглядання лежить в основі всіх понять про нього. Так само всі геометричні засади, наприклад, [та,] що в трикутнику дві сторони в сумі більші за третю, завжди виводяться не з загальних понять лінії та трикутника, а зі споглядання, і то а рїогї з аподиктичною достеменністю.

4. Простір уявляється як нескінченна *дана* величина. Ми мусимо, щоправда, кожне поняття мислити як уявлення, що міститься в нескінченній множині різних можливих уявлень (як їхня спільна ознака), а відтак стоїть *над ними*; але жодне поняття як таке не може мислитися так, начебто воно містить у *собі* нескінченну множину уявлень. І все ж таки простір мислиться саме так (бо всі частини простору в нескінченності існують разом). Отже, первісне уявлення простору є *апріорним спогляданням*, а не *поняттям*.

§ 3. Трансцендентальний виклад поняття простору

Під *трансцендентальним викладом* я розумію пояснення певного поняття як принципу, з якого можна зрозуміти можливість інших апріорних синтетичних знань. Ця мета вимагає: 1) щоб такі знання справді впливали з даного поняття, 2) щоб ці знання були можливі лише за передумови пояснення цього поняття саме в даній спосіб.

Геометрія є наукою, що визначає властивості простору синтетично і разом з тим а рїогї. Яким же має бути уявлення простору, щоб можливим було таке знання про нього? Первісно воно має бути

спогляданням, бо з голого поняття не видобути жодного положення, що виходило б поза це поняття, а це якраз і відбувається в геометрії (Вступ, V). Але це споглядання має перебувати в нас а ргіогі, себто перед усяким сприйняттям предмета, а отже, бути чистим, не емпіричним спогляданням. Адже всі геометричні положення, наприклад “простір має тільки три виміри”, є аподиктичними, себто пов’язані з усвідомленням їхньої необхідності; але такі положення не можуть бути емпіричними, або судженнями досвіду, і не можуть бути з них виснувані (Вступ, II).

То як же душі (*dem Gemüte*) може бути притаманним зовнішнє споглядання, що передує самим об’єктам і що в ньому їх поняття може бути визначене а ргіогі? Вочевидь не інакше, як [остільки,] — оскільки воно перебуває лише в суб’єкті, — як його формальна характеристика (*Beschaffenheit*) піддаватия впливу (*affiziert zu werden*) об’єктів і завдяки цьому набувати *безпосереднє уявлення* їх, себто *споглядання* — отже, лише як форма зовнішнього *чуття* взагалі.

Таким чином, лише наше пояснення справді з’ясовує *можливість геометрії* як апріорного синтетичного знання. Пояснення будь-якого виду, котре цього не дає, хоч би воно зовні й дещо скидалося на наше, можна відрізнити від нього зі щонайбільшою певністю за даною ознакою.

Висновки з викладених понять:

а. Простір аж ніяк не являє властивості якихось речей самих по собі або у відношенні одних з одними, себто не є визначенням, що притаманне самим предметам і залишається навіть за абстрагування від усіх суб’єктивних умов споглядання. Адже ні абсолютні, ні відносні означення не можуть споглядатися а ргіогі, до наявності речей, яким вони належать.

б. Простір є не що інше, як тільки форма всіх явищ зовнішніх чуттів, тобто суб’єктивна умова чуттєвості, умова, що лише за неї для нас є можливим зовнішнє споглядання. Сприйнятливість суб’єкта до впливу предметів необхідним чином передує всім спогляданням цих об’єктів, тож зрозуміло, як форма всіх явищ може бути дана в душі (*im Gemüte*) а ргіогі, перед усіма дійсними сприйняттями, і яким чином вона, як чисте сприйняття, що в ньому мають бути визначені всі предмети, може перед усяким досвідом містити принципи їхніх відношень.

Тому лише з погляду людини ми можемо говорити про простір, про протяглі сутності і т.ін. Якщо ми відійдемо від суб’єктивної

умови, що єдино за неї можемо мати зовнішнє споглядання — здатності піддаватися впливу предметів, — то уявлення простору не означає геть нічого. Цей предикат атрибується до речей лише тією мірою, якою вони нам з'являються, тобто суть предмети чуттєвості. Стала форма цієї сприйнятливості, що її ми називаємо чуттєвістю, є необхідною умовою всіх відношень, у яких предмети бачаться зовнішніми для нас; а коли абстрагуватися від цих предметів, [то дана форма є] чистим спогляданням, що має назву простору. Специфічні умови чуттєвості ми можемо вважати за умову можливості не речей, а лише їхніх явищ, тож можна, либонь, сказати, що простір охоплює всі речі, які можуть являтися нам зовні, але не всі речі самі по собі — хоч споглядаються вони, хоч ні і хоч який суб'єкт їх споглядає. Адже ми ніяк не можемо судити про споглядання інших мислячих істот, чи підлягають вони тим самим умовам, що обмежують наше споглядання і є для нас загальнозначущими. Якщо ми долучаємо це обмеження судження до поняття суб'єкта, тоді судження стає значущим безумовно. Фраза “Усі речі перебувають у просторі” має силу з тим обмеженням, що ці речі беруться як предмети нашого чуттєвого споглядання. Якщо я приєднаю дану умову до поняття і скажу [так]: “Усі речі як зовнішні явища перебувають у просторі поруч одна одної”, то це правило стане загальнозначущим і не має обмежень. Таким чином, наші виклади навчають сприймати *реальність* (себто об'єктивну значущість) простору стосовно всього того, що може зустрітися нам як зовнішній предмет; і водночас *ідеальність* простору стосовно речей, якщо вони розглядаються розумом самі по собі, тобто без огляду на характер нашої чуттєвості. Отже, ми стверджуємо *емпіричну реальність* простору (у відношенні до всього можливого зовнішнього досвіду), та разом з тим і його *трансцендентальну ідеальність* — це значить, що простір є ніщо, як тільки ми відкидаємо умову можливості всякого досвіду і приймаємо його, простір, за щось таке, що лежить в основі речей самих по собі.

Але, окрім простору, немає жодного іншого суб'єктивного і співвідносного з чимось зовнішнім уявлення, що могло б а priori називатися об'єктивним. Справді-бо, із жодного з них не можна вивести апріорні синтетичні твердження, як зі споглядання в просторі (§ 3). Тому їм, висловлюючись точно, зовсім не притаманна ідеальність, хоча вони й цілком узгоджуються з уявленням простору, належачи тільки до суб'єктивних характеристик певного виду чуттєвості, наприклад, зору, слуху, дотику, через відчуття кольорів, тонів і тепла; однак, будучи лише відчуттями, а не спогляданнями,

вони самі по собі не дозволяють пізнати, тим більш апріорно, жодного об'єкта.

Ця заувага має на меті лише застерегти, щоб комусь не спало на думку пояснювати стверджувану тут ідеальність простору на далеко не достатніх прикладах, бо, скажімо, кольори, смак і т.ін. справедливо розглядаються не як характеристики речей, а тільки як відміни нашого суб'єкта, що можуть навіть бути різними в різних людей. Адже в цьому випадку те, що саме первісно є лише явищем, наприклад, троянда, в емпіричному розумінні вважається річчю самою по собі, хоча у відношенні кольору кожному оку вона може являтися по-різному. Натомість трансцендентальне поняття явищ у просторі є критичним нагадуванням, що взагалі ніщо споглядуване в просторі не є річчю (*Sache*) самою по собі, ані простір не є формою речей (*der Dinge*), властивою їм самим по собі, а предмети самі по собі нам зовсім не відомі, і те, що ми називаємо зовнішніми предметами, то ніщо інше, як лише уявлення нашої чуттєвості, формою яких є простір, а справжній їхній корелят, тобто річ сама по собі, при цьому зовсім не пізнається й не може бути пізнаний, та про нього в досвіді ніколи й не згадуєть.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЕСТЕТИКИ

СЕКЦІЯ ДРУГА

ПРО ЧАС

§ 4. Метафізичний виклад поняття часу

1. Час не є емпіричне поняття, виділене з якогось досвіду. Адже співіснування або послідовність навіть не входили б до [складу] сприйняття, якби в основі не лежало а ргіогі уявлення часу. Тільки за цієї передумови можна собі уявити дещо водночас (разом) або в різний час (одне за одним).

2. Час є необхідне уявлення, яке лежить в основі всіх споглядань. Сам час стосовно явищ узагалі неможливо усунути, хоча явища цілком можливо видалити з часу. Отже, час даний а ргіогі. Лише в ньому можлива вся дійсність явищ. Усі вони можуть пропасти, але сам час (як загальна умова їхньої можливості) не може бути знищений.

3. На цій апріорній необхідності ґрунтується також можливість

аподиктичних засад про відношення часу, або аксіом про час узагалі. Час має лише один вимір: різні часи існують не разом, а один за одним (так само як різні простори не один після одного, а разом). Ці засади не можна видобути з досвіду, бо він не дав би ні строгої загальності, ні аподиктичної певності. Ми могли б сказати одне: “Так вчить звичайне сприйняття”, але не “так має бути”. Ці засади мають силу правил, за якими взагалі є можливим досвід, і навчають нас перед ним, а не через нього.

4. Час є не дискурсивне або, як його [ще] називають, загальне поняття, але чиста форма чуттєвого споглядання. Різні часи суть лише частини того самого часу. Але уявлення, що може бути дане лише одним-єдиним предметом, є спогляданням. І твердження, що різні часи не можуть існувати разом, не може бути виведене з якогось загального поняття. Це положення є синтетичним і не може виникнути з самих лише понять. Отже, воно безпосередньо міститься в спогляданні та уявленні часу.

5. Нескінченність часу означає не що інше, як те, що всяка окреслена величина часу можлива тільки через обмеження одного-єдиного часу, що лежить у [її] основі. Тому первісне уявлення *часу* має бути дане як необмежене. Але якщо самі частини предмета і всяка величина його можуть уявлятися визначеними лише через обмеження, то цілісне уявлення не дане через поняття (бо поняття містить лише часткові уявлення), а має в своїй основі безпосереднє споглядання.

§ 5. Трансцендентальний виклад поняття часу

З цього приводу я можу послатися на п.3 [попереднього параграфа], де заради стислості під рубрикою метафізичного викладу я пояснив, що то, власне, таке — трансцендентальне. Тут я додам лише, що поняття зміни і разом із ним поняття руху (як зміни місця) можливі тільки через уявлення часу і тільки в ньому; і що якби це уявлення не було апріорним спогляданням(внутрішнім), то жодне, яке завгодно, поняття не могло б пояснити можливості зміни, себто поєднання в тому самому об'єкті контрадикторно протилежних предикатів (наприклад, буття в одному місці і небуття тієї самої речі в тому самому місці). Лише в часі два контрадикторно протилежних означення можуть траплятися в одній речі — одне за одним. Отож наше поняття часу пояснює можливість усіх тих апріорних синтетичних знань, які подає загальне вчення про рух, теж вельми плідне.

§ 6. Висновки з цих понять:

а. Час не є чимось таким, що існує саме для себе або прикріпле-не до речей як об'єктивне визначення, зберігаючися, таким чином, і за абстрагування від усіх суб'єктивних умов споглядання їх, — бо ж у першому випадку він був би дійсним навіть і без дійсного пред-мета. Що ж до другого випадку, то, будучи визначенням або поряд-ком, притаманним самим речам, він не міг би передувати предме-там як їхня умова і не міг би апріорно споглядатися й пізнаватися через синтетичні судження. Але це цілком здійснено, якщо час є лише суб'єктивна умова, яка вможливує всі наші споглядання. Тоді ця форма внутрішнього споглядання може бути подана раніш предметів, отже, а ргіогі.

б. Час є не що інше, як форма внутрішнього чуття, себто фор-ма споглядання нас самих і нашого внутрішнього стану. Час-бо не може бути визначенням зовнішніх явищ: він не належить ні до форми (*Gestalt*), ні до положення і т.д.; навпаки, він визначає відношення уявлень у нашому внутрішньому стані. Саме тому, що це внутрішнє споглядання не дає жодної форми (*Gestalt*), ми нама-гаємося покрити цю нестачу аналогіями і уявляємо часову послідовність нескінченно протягнутою лінією, у якій розмаїття творить ряд, який має лише один вимір, і з властивостей цієї лінії судимо про всі властивості часу, за одним винятком: частини лінії існують усі нараз, тоді як частини часу — завжди одна після одної. Звідси ясно також, що уявлення часу саме є спогляданням, бо всі його відношення можуть бути виражені в зовнішньому спогля-данні.

с. Час є апріорна формальна умова всіх явищ узагалі. Простір як чиста форма всякого зовнішнього споглядання охоплює, як апріор-на умова, лише зовнішні явища. Натомість час, — оскільки всі уяв-лення, хоч мають вони за предмет зовнішні речі, хоч ні, належать самі по собі, як означення душевності, до внутрішнього стану, а цей внутрішній стан належить до формальної умови внутрішнього спо-глядання, тобто до часу, — то час є апріорною умовою всіх явищ загалом: безпосередньою умовою внутрішніх явищ (нашої душі), а відтак, опосередковано, — також і зовнішніх. Якщо я можу сказати а ргіогі: всі зовнішні явища існують у просторі і а ргіогі окреслені відповідно до відношень простору, то, [виходячи] з принципу внутрішнього чуття, я можу сказати в цілком усеохопному сенсі, що всі явища взагалі, тобто всі предмети чуттів, існують у часі і в необхідний спосіб перебувають у відношеннях часу.

Якщо ми абстрагуємося від нашого способу внутрішньо споглядати самих себе і за посередництвом цього споглядання охоплювати уявою також усі зовнішні споглядання, і тим самим візьмемо предмети так, як вони можуть існувати самі по собі, тоді час є ніщо. Об'єктивну значущість він має лише стосовно явищ, бо вони суть саме ті речі, що їх ми вважаємо за *предмети наших чуттів*, але він перестає бути об'єктивним, якщо абстрагуватися від чуттєвості нашого споглядання, тобто від властивого нам способу уявлення, і говорити *про речі взагалі*. Отже, час є виключно суб'єктивна умова нашого (людського) споглядання (яке всякчас є чуттєвим, — оскільки ми зазнаємо впливу з боку предметів) і сам по собі, поза суб'єктом, є ніщо. Проте з погляду всіх явищ, а відтак і всіх речей, що можуть трапитися нам у досвіді, він необхідним чином є об'єктивним. Ми не можемо сказати: всі речі перебувають у часі, бо в понятті речі взагалі ми абстрагуємося від будь-якого типу споглядання її, тоді як воно є власне тією умовою, за якої час належить до уявлення предметів. Якщо ж ця умова долучена до поняття речі, а це означає, що всі речі як явища (предмети чуттєвого споглядання) перебувають у часі, то дана засада має належну об'єктивну правильність і апіорну загальність.

Таким чином, стверджуване нами вчить про *емпіричну реальність* часу, тобто його об'єктивну значущість стосовно всіх предметів, що коли-будь можуть даватися нашим чуттям. А що наше споглядання повсякчас є чуттєвим, то в досвіді нам ніколи не може бути дано жодного предмета, вільного від умови часу. Натомість ми заперечуємо за часом будь-яке право на абсолютну реальність, бо ж інакше він, без огляду на форми нашого чуттєвого споглядання, був би просто пов'язаний з речами як умова або властивість. А такі властивості, що належать речам самим по собі, ніколи не можуть даватися нам через чуття. У цьому, отже, полягає *трансцендентальна ідеальність* часу, відповідно до якої він, коли абстрагуватися від суб'єктивних умов чуттєвого споглядання, є цілковите ніщо і не може бути зарахований до предметів самих по собі (безвідносно до нашого споглядання) ні як субстанція (*subsistierend*), ні як властивість (*inhärierend*). Однак ідеальність часу, так само як і простору, не слід дорівнювати до субрепції³⁰ відчуттів, бо в такому випадку ми припускаємо, що саме явище, якому притаманні [фальшиві] предикати, має об'єктивну реальність, тут же вона цілком відпадає, хіба що вона є суто емпіричною, тобто сам предмет розглядається просто як явище, — з цього приводу можна звернутися до зауваги, наведеної в першій секції.

§ 7. Пояснення

Проти цієї теорії, що визнає за часом емпіричну реальність, але заперечує абсолютну й трансцендентальну, тямущі люди висловлюють одне заперечення — настільки одностайно, що, я гадаю, воно має природним чином виникати в кожного читача, не звиклого до таких міркувань. Воно звучить так: зміни є дійсними (це доводить переміна наших власних уявлень, хоч би ми навіть стали заперечувати всі зовнішні явища разом із їхніми змінами). А що зміни можливі тільки в часі, то [й] час є чимось дійсним. Відповісти [на це] зовсім не важко. Я цілком погоджуюся з даним аргументом. Звісно ж, час є чимось дійсним, а саме — дійсною формою внутрішнього споглядання. Він має, отже, суб'єктивну реальність з погляду внутрішнього досвіду, себто я справді маю уявлення про час і мої означення в ньому. Таким чином, час є дійсним не як об'єкт, а як спосіб розглядати мене самого як об'єкт. Але якби я сам або якась інша істота могла споглядати мене без цієї умови чуттєвості, то ті самі означення, що ми їх зараз уявляємо як зміни, дали б знання, у якому уявлення часу, а з ним і уявлення зміни, були б зовсім відсутні. Залишається, отже, емпірична реальність часу як умова всякого нашого досвіду. Не можна визнати за ним, відповідно до наведеного вище, тільки абсолютної реальності. Він є ніщо інше, як форма нашого внутрішнього споглядання*. Якщо забрати від нього особливу умову нашої чуттєвості, тоді зникне й [саме] поняття часу; воно поєднане не з самими предметами, а тільки з суб'єктом, котрий їх споглядає.

А та причина, з якої цей закид робиться так одностайно, і то навіть тими, хто неспроможний на жодне чітке заперечення супроти вчення про ідеальність простору, полягає ось у чому. Вони не вірять у можливість довести аподиктично абсолютну реальність простору, бо їм стоїть на заваді той ідеалізм, згідно з яким дійсність зовнішніх предметів не надається до строгого доведення, натомість дійсність предметів наших внутрішніх чуттів (мене самого і мого стану) безпосередньо очевидна через свідомість. Зовнішні предмети можуть бути лише видимістю, але предмети внутрішнього чуття, на їх погляд, незаперечно є чимось дійсним. Однак вони не взяла до уваги, що і ті, і ті предмети, хоча й не можна заперечувати

* Я можу, щоправда, сказати: мої уявлення наступають одне за одним; але це означає лише [те, що] ми усвідомлюємо їх собі в певній часовій послідовності, себто відповідно до форми внутрішнього чуття. Тому час не є чимось самим по собі, ані означенням, об'єктивно притаманним речам.

їхню дійсність як уявлень, належать лише до явищ, а явище завжди має дві сторони, одну, оскільки об'єкт розглядається сам по собі (незалежно від того способу, в який він споглядається, але власне через те його характер повсякчас лишається проблематичним), і другу, оскільки береться до уваги форма споглядання цього предмета, яку слід шукати не в предметі самому по собі, а в суб'єкті, якому предмет являється, хоча з'явлення цього предмета відбувається дійсно і необхідно.

Таким чином, простір і час суть два джерела пізнання, із яких можна черпати а рґіогі різні синтетичні знання; особливо блискучий приклад тут дає чиста математика стосовно знань про простір та його відношення. Обидва вони, [простір і час,] разом узяті, суть чисті форми всякого чуттєвого споглядання, і тим самим вони вможливають апріорні синтетичні положення. Але ці джерела апріорного пізнання власне через те, що вони суть лише умови чуттєвості, визначають собі межі, [відповідно до яких] відносяться до предметів лише оскільки вони розглядаються як явища, а не показують речей самих по собі. Тільки в царніні явищ вони мають значущість, а якщо вийти звідти, то не знаходять далі жодного об'єктивного вжитку. Зрештою, така реальність простору й часу не зачіпає достеменності емпіричного пізнання: ми однаково впевнені в ньому — чи належать ці форми речам самим по собі, а чи тільки необхідним чином притаманні нашому спогляданню цих речей. Натомість ті, хто обстоює абсолютну реальність простору й часу — чи визнають вони їх за субстанційні, чи лише за атрибутивні, мусять розходитися з принципами самого досвіду. Якщо вони обирають перше (на це пристають зазвичай у таборі математичного природознавства), то мусять визнавати існування двох вічних і нескінченних, для себе суцхих химер (*Undinge*), простору й часу, що існують (не будучи, однак, чимось дійсним) лише для того, щоб охоплювати собою все дійсне. Якщо ж вони пристають на друге (у цьому таборі перебувають деякі метафізики-природничники), і, таким чином, простір і час є для них абстрагованими від досвіду, хоча й нечітко спостеріганими в цьому виокремленні відношеннями явищ (поряд або слідом), то вони мусять заперечувати чинність або принаймні аподиктичну певність апріорних математичних правил щодо дійсних речей (наприклад, у просторі), бо вона аж ніяк не має місця а posteriori , і апріорні поняття про простір і час за цією опінією суть лише витвори уяви, що їх джерело справді слід шукати в досвіді, із абстрагованих відношень якого уява створила щось таке, що, правда, містить їхнє Загальне, але не може реалізуватись

без обмежень, накладених природою. Перші виграють у тому, що звільнюють собі царину явищ для математичних тверджень. Натомість якраз через ці самі умови вони дуже заплутуються, коли розсудок хоче вийти за межі зазначеної царини. Другі ж хоч і виграють в останньому пункті, — себто уявлення про простір і час не стають їм на заваді, коли вони хочуть судити про предмети не як про явища, а лише у відношенні до розсудку; але вони не можуть ні вказати підстави можливості апріорних математичних знань (за браком справжнього й об'єктивно значущого апріорного споглядання), ані привести емпіричні положення до необхідного узгодження з тими твердженнями. У нашій теорії справжнього характеру цих двох первісних форм чуттєвості усунено і ті, і ті труднощі.

Що трансцендентальна естетика може містити в собі не більше як ці два елементи — простір і час, зрозуміло з того, що всі інші приналежні до чуттєвості поняття, навіть поняття руху, що поєднує обидва, мають за передумову щось емпіричне. Справді-бо, поняття руху передбачає сприйняття чогось рухомого. Але в просторі, розглядуванім самому по собі, немає нічого рухомого, і тому рухоме має бути чимось таким, що виявляється в просторі лише через досвід, тобто емпірично даним. Так само трансцендентальна естетика не може зараховувати поняття зміни до своїх апріорних даних: змінюється не сам час, а щось у часі. Отже, для цього [поняття] потрібне сприйняття якогось існування і послідовності його визначень, себто досвід.

§ 8. Загальні зауваги до трансцендентальної естетики

I. Насамперед потрібно якомога чіткіш пояснити нашу опінію щодо підставового характеру чуттєвого пізнання взагалі, аби запобігти всіляким кривотлумаченням.

Отже, ми хотіли сказати, що всяке наше споглядання є ніщо інше, як уявлення про феномен (*Erscheinung*), і що речі, які ми споглядаємо, не є самі по собі такими, як ми їх споглядаємо, ані їх відношення самі по собі не такі, як вони нам являються, і що якби ми усунули наш суб'єкт або хоча б тільки суб'єктивний характер чуттів узагалі, то всі характеристики об'єктів і всі відношення їх у просторі й часі, та й самі простір і час зникли б: як явища вони можуть існувати лише в нас, а не самі по собі. Яким може бути стан предметів самих по собі і окремо від цієї сприйнятливості (*Rezeptivität*) нашої чуттєвості, нам лишається цілком невідомо. Ми не знаємо нічого, крім притаманного нам способу сприймати

їх, який, хоча й має належати всякій людині, але не є необхідним для всякої істоти. Тільки з ним ми й маємо справу. Простір і час суть його чисті форми, а відчуття взагалі є його матерія. Єдино той спосіб можемо ми пізнавати а ргіогі, себто перед усяким дійсним сприйняттям, і тому він називається чистим спогляданням; відчуття ж у нашому пізнанні є тим, завдяки чому воно зветься апостеріорним пізнанням, себто емпіричним спогляданням. Ті форми поєднані з нашою чуттєвістю цілком необхідно, хоч якими були б відчуття — а вони, відчуття, можуть бути дуже різними. Нехай би ми довели це наше споглядання до найвищого ступеня виразності — це не наблизило б нас до характеру предметів самих по собі. У будь-якому разі ми пізнали б вичерпно лише наш спосіб споглядання, себто нашу чуттєвість, та й то неодмінно лише в умовах, споконвічно притаманних суб'єктові простору й часу; а чим є предмети самі по собі — цього ми ніколи не дізналися б і через щонайпроясненіше пізнання їхніх явищ, що єдино тільки й дані нам.

Отож вважати, ніби вся наша чуттєвість є просто поплутане уявлення про речі, які містить виключно те, що належить їм самим по собі, але тільки у вигляді нагромадження ознак і фрагментарних уявлень, яких наша свідомість не впорядковує, — це означає фальшувати поняття чуттєвості та явища, роблячи все вчення про них марним і порожнім. Відмінність невиразних уявлень від виразних є суто логічною і не стосується змісту. Так, поняття *права*, яким послуговується здоровий глузд, без сумніву, містить те саме, що може розвинути з нього найвитонченіша спекуляція, тільки що в поспільному (*gemeinen*) й практичному вжиткові ми не усвідомлюємо собі тих різноманітних уявлень, [що містяться] в цій думці. Тому не можна сказати, ніби поспільне поняття є чуттєвим і містить саме лише явище, бо ж право аж ніяк не може являтися, його поняття лежить у розумі і презентує характер (моральний) учинків, що належить їм самим по собі. Натомість уявлення *тіла* не містить у спогляданні геть нічого, що могло б належати предметові самому по собі; — лише явище чогось і той спосіб, у який воно впливає (*affiziert*) на нас; ця сприйнятливість нашої пізнавальної спроможності називається чуттєвістю, вона відрізняється, як небо від землі, від пізнання предметів самих по собі, хоча б ми й могли проникнути поглядом у явища до самого дна.

Тому ляйбніце-вольфівська філософія вказала всім дослідженням стосовно природи та походження наших знань цілком неправильну точку зору, розглядаючи відмінність чуттєвості від Інтелек-

туального лише як логічну, тоді як вона вочевидь є трансцендентальною й стосується не просто виразності чи невиразності їх форми, а походження та змісту, тож чуттєвістю ми не просто нечітко пізнаємо характер речей самих по собі, а зовсім їх не пізнаємо, і, коли усунути наш суб'єктивний характер, то уявлюваний об'єкт із тими властивостями, котрі йому приписує чуттєве споглядання, ніде не трапляється, та й не може трапитися, бо саме наш суб'єктивний характер визначає форму його як явища.

Ми, зрештою, добре відрізняємо в явищах те, що суттєвим чином притаманне їх спогляданню і має силу для кожного людського чуття назагал, від того, що належить йому лише випадково, маючи значущість у відношенні не до чуттєвості взагалі, а тільки до особливого положення або організації цього чи того чуття. Перше пізнання тоді називають таким, що презентує річ саму по собі, тоді як друге — лише її явище. Але це розрізнення є лише емпіричним. Якщо зупинитися на ньому (як це зазвичай і відбувається) і не розглядати (як це повинно було б відбуватися) те емпіричне споглядання знову ж таки лише як явище, де ніяк не зустріти нічого такого, що належало б якійсь речі самій по собі, то наше трансцендентальне розрізнення пропадає, і ми тоді вважаємо, що пізнаємо речі самі по собі, хоча в чуттєвому світі ми всюди, навіть за щонайглибшого дослідження його предметів не маємо справу ні з чим іншим, як тільки з явищами. Так, ми назвемо райдугу голим явищем, [що виникає] при дощі з сонцем, а цей дощ — річчю самою по собі, і то й слушно, оскільки останнє поняття ми розуміємо лише фізично, як те, що в загальному досвіді, за всіх різноманітних положень стосовно чуттів, визначається, однак, у спогляданні саме так, а не інакше. Але якщо ми візьмемо це емпіричне взагалі й запитаємо, не повертаючися до його узгодження з кожним людським чуттям, чи й воно презентує якийсь предмет сам по собі (не дощові краплини, бо ж вони, як явища, уже суть емпіричні об'єкти), — то це питання про відношення уявлення до предмета є трансцендентальним, і голими явищами є не лише ці краплі, але й сам їхній округлий обрис, навіть той простір, що в ньому вони падають, самі по собі суть не що інше, як голі модифікації або основи нашого чуттєвого споглядання, трансцендентальний же об'єкт лишається нам невідомим.

Другою важливою справою нашої трансцендентальної естетики є те, що вона має не просто, як вірогідна гіпотеза, здобути деяку прихильність, а й бути такою певною й безсумнівною, як тільки можна того вимагати від теорії, котра повинна слугувати за орга-

нон. Щоб зробити цю певність цілком очевидною, ми виберемо якийсь випадок, на якому можна унаочнити її значущість, сприяючи також більшій ясності того, що наведено в § 3.

Якщо припустити, що простір і час самі по собі суть об'єктивні й становлять умови можливості речі самої по собі, то виявляється насамперед, що про обидва існує сила апіорних положень, аподиктичних і синтетичних, особливо щодо простору, який ми через те й будемо переважно досліджувати тут задля прикладу. Засади геометрії пізнаються синтетично а ргіогі й з аподиктичною певністю, тож я запитую: звідки берете ви подібні засади, і на що спирається наш розсудок, аби досягти таких украй необхідних і загально значущих істин? Тут нема іншого шляху, окрім як через поняття або через споглядання, але обидва вони як такі дані або а ргіогі, або а posteriori. Останні, тобто емпіричні поняття, як і те, на чому вони ґрунтуються — емпіричне споглядання, — не можуть дати жодного синтетичного положення, окрім такого, що також є суто емпіричним, себто твердженням досвіду, а отже, ніколи не може містити необхідності й абсолютної загальності — а вони ж бо є характерними для всіх положень геометрії. Що ж до першого і єдиного засобу, тобто досягнення таких знань апіорно, через самі лише поняття або через споглядання, то зрозуміло, що з самих лише понять можна добути виключно аналітичне знання, і аж ніяк не синтетичне. Візьміть хоча б положення, що дві прямі лінії не можуть замикати простір, а відтак фігура [з них] неможлива, і спробуйте вивести його з поняття прямої лінії та числа два; або [твердження], що з трьох прямих ліній можлива фігура, і спробуйте те саме, [виходячи] лише з цих понять. Усі ваші намагання будуть даремними, і ви переконаєтеся, що мусите вдаватися до споглядання, як це й робиться в геометрії повсякчас. Ви, отже, споглядаєте певний предмет — і до якого ж типу належить це споглядання, є воно апіорним а чи емпіричним? Якщо останнім, то з нього ніколи не могло б постати загально значуще, а тим більш аподиктичне положення: досвід ніколи не може достарчити таких. Отож ви мусите піддати ваш предмет апіорному спогляданню і на ньому ґрунтувати своє синтетичне положення. Якби в вас не була закладена спроможність апіорного споглядання, якби ця суб'єктивна умова не була за формою водночас і загальною апіорною умовою, що лише за неї можливим є сам об'єкт цього (зовнішнього) споглядання, і якби цей предмет (трикутник) був чимось самим по собі безвідносно до вашого суб'єкта — то як би ви могли сказати, що те, що у ваших суб'єктивних умовах є необхідним для констру-

ювання трикутника, має з необхідністю належати також і трикутнику самому по собі? Адже ви не могли б додати до своїх понять (про три лінії) нічого нового (поняття фігури), що з необхідністю мало б перебувати в предметі, оскільки він даний перед вашим пізнанням, а не через нього. Отже, якби простір (а також і час) не був голою формою вашого споглядання, яка містить апріорні умови, що за них єдино речі можуть бути для вас зовнішніми предметами, а без цих суб'єктивних умов самі по собі є нічим, то ви не могли б геть нічого встановити синтетично а рїогї про зовнішні об'єкти. Таким чином, є безсумнівно певним, а не просто можливим або вірогідним, що простір і час, як необхідні умови всякого (зовнішнього і внутрішнього) досвіду, суть лише суб'єктивні умови всякого нашого споглядання, у відношенні до яких усі предмети через те є голї явища, а не дані в такий спосіб речі самі для себе, і тому про них багато можна сказати а рїогї стосовно їх форми, але ніколи анітрохи про ту річ саму по собі, яка може лежати в основі цих явищ.

II. Для потвердження цієї теорії ідеальності зовнішнього, так само як і внутрішнього чуття, а отже, і всіх об'єктів чуття як голих явищ може чудово слугувати така заувага: усе, що в нашому знанні (*Erkenntnis*) належить до споглядання (отже, за винятком почуття вдоволення (*Lust*) й невдоволення та волї, які зовсім не є знаннями), не містить нічого, окрім голих відношень — місць у спогляданні (протяглість), зміни місць (рух), і законів, за якими визначається ця зміна (рушійні сили). Але те, що перебуває в даному місці в даний час або те, що діє в самих речах поза зміною місця, цим не дається. І річ (*Sache*) сама по собі не пізнається через голї відношення, отож слід, либонь, зробити висновок: раз через зовнішнє чуття нам не дано нічого, окрім голих уявлень про відношення, то воно може містити в своєму уявленні лише відношення якогось предмета до суб'єкта, а не те внутрішнє, що належить об'єктові самому по собі. Те саме і з внутрішнім спогляданням. Мало того, що в ньому уявлення *зовнішніх чуттів* становлять той властивий матеріал, яким ми виповнюємо нашу душевність, а ще й той час, у якому ми вміщуємо ці уявлення і який передує навіть усвідомленню їх у досвіді й лежить у [їх] основі як формальна умова того способу, яким ми вміщуємо їх у свою душевність, має вже в собі відношення послїдовності, одночасності і того, що існує разом з послїдовністю (Тривкого). Те, що як уявлення може передувати всякій дії мислення про що-небудь — це є споглядання, а якщо воно містить самі лише відношення — форма споглядання,

яка презентує щось, лише оскільки воно закладене в душевності і яка не може бути нічим іншим, лише способом, що ним душевність зазнає впливу (*affiziert wird*) самої себе через свою власну діяльність, цим покладанням свого уявлення, тобто за формою це є внутрішнє чуття. Усе, що дається через якийсь чуття, завжди відповідною мірою є явищем, отож внутрішнє чуття або цілком має бути неможливим, або той суб'єкт, що є його предметом, може уявлятися через нього лише як явище, а не так, як він судив би про себе сам, якби його споглядання було чистою самодіяльністю, себто було б інтелектуальним. Уся трудність тут полягає лише в тому, як суб'єкт може внутрішньо споглядати самого себе, однак вона є характерною для кожної теорії. Свідомість самого себе (аперцепція)³¹ є просте уявлення [свого] Я, і якби єдино через це усе розмаїття в суб'єкті було дане *самодіяльно*, тоді внутрішнє споглядання було б інтелектуальним. У людині ця свідомість вимагає внутрішнього сприйняття того розмаїття, що дане наперед у суб'єкті, і той спосіб, у який воно неспонтанно дане в душі, задля цієї різниці має називатися чуттєвістю. Якщо спроможність ставати свідомим самого себе повинна вишукувати (апрегендувати)³² те, що лежить у душевності, то вона має впливати на неї і тільки таким чином може створити споглядання самої себе, форма якого, однак, наперед закладена в основу душевності, визначає в уявленні часу спосіб, у який те розмаїття зібране в душевності; оскільки душа споглядає саму себе не так, як вона уявляла б себе безпосередньо й самодіяльно, а відповідно до того способу, в який вона зазнає впливу ззовні, а отже, так, як вона являється собі, а не так, як вона є.

III. Коли я кажу: у просторі й часі споглядання зовнішніх об'єктів, як і самоспоглядання душевності, подає те й те так, як воно діє на наші чуття, себто так, як воно *являється*, то це не означає, що ці предмети суть гола видимість. Адже у явищі об'єкти, та навіть і характеристики, які ми їм приписуємо, завжди розглядаються як щось насправді дане, тільки що, оскільки ці характеристики залежать лише від способу споглядання суб'єкта у відношенні до нього даного предмета, то цей предмет як *явище* ми відрізняємо від нього ж як об'єкта *самого по собі*. Тож я не кажу, що тіла лише *здаються* наявними поза мною або що моя душа лише *здається* даною в моїй самосвідомості, коли стверджую, що якість простору й часу, відповідно до котрої, як умови їхньої присутності, я їх покладаю, лежить у моему способі споглядання, а не в цих об'єктах самих по собі. Це була б моя власна провина, якби я з того, що слід

зараховувати до явищ, робив би голу видимість*. Але цього не відбувається за нашим принципом ідеальності всіх наших чуттєвих споглядань; навпаки, якщо приписувати тим формам уявлення *об'єктивну реальність*, то тоді все неодмінно перетвориться на голу *видимість*. Адже якщо розглядати простір і час як характеристики, що в силу своїх здатностей мають траплятися в речах (Sachen) самих по собі, і якщо обміркувати всі ті недовладності, у яких тоді заплутуєшся, — буцімто дві нескінченні речі, не будучи ні субстанціями, ні якимись дійсними атрибутами (*Inhärierendes*) субстанцій, усе-таки мають існувати і навіть бути необхідною умовою існування всіх речей, залишаючися, хоч би й усі існуючі речі були усунені, то тоді не можна ображатися на достойного Барклі [за те], що він звів тіла до голої видимості; та й саме наше власне існування, узалежене в цей спосіб від самостійної реальності такої химери, як час, перетворилося б відтак на чисту видимість — такого безглуздя досі ще нікому не ставили за провини.

IV. У натуральній теології, де мислиться предмет, який не лише жодним чином не може бути для нас предметом споглядання, але й для себе самого ніяк не може бути предметом чуттєвого споглядання, ретельно дбають за те, щоб вилучити умови часу й простору з усякого свого споглядання (усяке-бо його пізнання має бути спогляданням, а не *мисленням*, яке завжди показує певні межі). Але за яким правом можна це чинити, визнавши спочатку простір і час за форми речей самих по собі, і то такі, що, як апіорні умови існування речей, залишалися б навіть тоді, коли б самі речі було усунено: адже, як умови всякого існування взагалі, вони мали б також бути і умовами існування Бога. Коли ж не робити з них об'єктивні форми всіх речей, то лишається тільки вважати їх суб'єктивними формами нашого зовнішнього і внутрішнього способу споглядання, який че-

* Предикати явища можуть приписуватися самому об'єктові у відношенні до нашого чуття, наприклад, троянді — червоний колір або певний запах, але видимість ніколи не може бути приписана предметові як предикат саме тому, що вона — те, що належить йому лише у відношенні до чуттів або взагалі до суб'єкта, — приписувалася б об'єктові *самому по собі (für sich)*, як, наприклад, два вушка, що їх початково приписувано Сатурнові³³. А те, що ніколи не трапляється в об'єкті самому по собі, але завжди в його відношеннях до суб'єкта і невіддільне від уявлення про нього, — це явище, і так предикати простору й часу справедливо приписуються предметам чуттів як таким, і в цьому немає жодної видимості. Натомість якщо я приписую троянді *самій по собі* червоний колір, Сатурнові — вушка, або всім зовнішнім предметам *самим по собі* протяглість, не зважаючи на окреслене відношення цього предмета до суб'єкта і не обмежуючи цим (відношенням) свого судження — отоді шойно й постає видимість.

рез те називається чуттєвим, бо він є *не первісним* — себто таким, що через нього дається сама наявність об'єктів споглядання (і таким, що, наскільки ми розуміємо, може належати лише Одвічній Істоті), а залежним від наявності об'єкта, отже, можливим лише завдяки впливові останнього на уявлювальну здатність суб'єкта.

Немає також потреби обмежувати спосіб споглядання в просторі і часі чуттєвістю людини; може бути, що всяка скінченна мисляча істота з необхідністю має відповідати в цьому [відношенні] людині (хоча цього [питання] ми не можемо вирішити), та від такої загальної значущості цей спосіб споглядання ще не перестає бути чуттєвістю — тому, що він є похідним (*intuitus derivativus*), а не первинним (*intuitus originarius*), отже, він не є інтелектуальним спогляданням, яке, на підставі щойно наведеного аргумента, мабуть, належить лише Одвічній Істоті, але аж ніяк не тій, що залежна й у своєму існуванні, і в своїм спогляданні (яке визначає його існування у відношенні до даних [йому] об'єктів); хоча остання заувага має вважатися лише поясненням до нашої естетичної теорії, але не аргументом [на її користь].

Підсумок трансцендентальної естетики

Тепер ми маємо тут деякі елементи, потрібні для виконання загального завдання трансцендентальної філософії — [відповіді на питання,] *як можливі апріорні синтетичні судження*, а саме: чисті апріорні споглядання, простір і час, у яких ми, бажаючи [вийти] в апріорному судженні за межі даного поняття, знаходимо те, що може бути а ргіогі відкрите не в понятті, а хіба що у відповідному йому спогляданні, і може бути синтетично пов'язане з цим поняттям, але з цієї [самої] причини такі судження ніколи не сягають поза предмети чуттів і можуть мати значущість лише для об'єктів можливого досвіду.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ПРО ЕЛЕМЕНТИ

ЧАСТИНА ДРУГА

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЛОГІКА

ВСТУП

Ідея трансцендентальної логіки

I. Про логіку взагалі

Наше знання виникає з двох підставових джерел душевності: перше з них є [спроможність] отримувати уявлення (сприйнятливість до вражень), а друге — спроможність пізнавати через ці уявлення предмет (самодіяльність понять); через перше предмет нам *дається*, а через друге *мислиться* у відношенні до того уявлення (лише як визначення душевності). Отже, споглядання та поняття становлять елементи всякого нашого пізнання, так що ні поняття без відповідного їм у певний спосіб споглядання, ні споглядання без понять не можуть дати знання. І ті, й ті бувають або чистими, або емпіричними. *Емпіричними* — [тоді], коли в них міститься відчуття (яке передбачає дійсну присутність предмета); а *чистими* — коли до уявлення не домішано жодного відчуття. Останнє можна назвати матерією чуттєвого знання. Отож чисте споглядання містить лише форму, під якою щось споглядається, а чисте поняття — тільки форму мислення про якийсь предмет узагалі. Лише чисті споглядання або поняття можуть бути апіорними, емпіричні ж — тільки апостеріорними.

Сприйнятливість (Rezeptivität) нашої душевності, [тобто її спроможність] сприймати уявлення, оскільки вона якимось чином отримує враження (*affiziert wird*), ми будемо називати *чуттєвістю*; натомість спроможність самостійно створювати уявлення, або *самодіяльність* пізнання є *розсудок*. Наша природа спричинює те, що

споглядання завжди може бути тільки чуттєвим, себто воно містить лише той спосіб, у який ми отримуємо враження (*affiziert werden*) від предметів. Натомість спроможність *мислити* предмет чуттєвого споглядання є *розсудок*. Жодній із цих властивостей не слід давати перевагу над іншою. Без чуттєвості жодний предмет не був би нам даний, а без розсудку жоден не був би мислений. Думки без змісту порожні, а споглядання без понять сліпі. Тим-то однаково необхідним є робити свої поняття чуттєвими (себто долучати до них предмет у спогляданні) і споглядання робити зрозумілими (себто підводити їх під поняття). Ці дві спроможності або здатності не можуть також обмінюватися своїми функціями. Розсудок неспроможний нічого споглядати, а чуття не здатні нічого мислити. Тільки з їх поєднання може виникнути знання. Але це не дає нам права змішувати до купи участь однієї й другої, навпаки, є поважні підстави ретельно виокремлювати й розрізняти їх. Тож ми відрізняємо естетику, себто науку про правила чуттєвості взагалі, від науки про правила розсудку взагалі, себто логіки.

Логіку знову ж таки можна брати в двоякому плані: як логіку або загального, або особливого вживання розсудку. Перша містить цілком необхідні правила мислення, без яких не відбувається жодне вживання розсудку, і, отже, стосується до нього без огляду на відмінності предметів, на які він може бути скерований. Логіка особливого вживання розсудку містить правила [щодо того, як] коректно мислити про якийсь певний вид предметів. Першу можна назвати елементарною логікою, а другу — органом тієї чи іншої науки. Ту другу здебільш подають у школах на початку як пропедевтику наук, хоча, відповідно до ходу людського розуму, вона є його найпізнішим досягненням, допіру з тих часів, коли наука вже віддавна сформувалася і потребує тільки останньої обробки для свого підправлення й довершення. Адже потрібно вже на досить високому рівні знати предмети, аби прагнути подати правила того, як можна побудувати науку про них.

Загальна логіка може бути або чистою, або прикладною. У першій ми абстрагуємося від усіх емпіричних умов, за яких застосовується наш розсудок, наприклад, від впливу почуттів, від гри уяви, від законів пам'яті, сили звички, схильності і т.д., а відтак і від джерел упередженостей, ба навіть узагалі від усіх причин, які породжують або можуть підсунути нам певні знання, бо вони, [умови,] стосуються розсудку тільки за певних обставин його застосування, і, щоб знати їх, потрібен досвід. *Загальна, але чиста логіка* має, отже, справу з суто апіорними принципами і являє

собою *канон розсудку* та розуму, однак тільки стосовно Формального в їхньому вжитку, а зміст може бути яким завгодно (емпіричним чи трансцендентальним). *Загальна* логіка називається *прикладною*, коли вона скеровується на правила застосування розсудку за суб'єктивних емпіричних умов, про які нас навчає психологія. Прикладна логіка, отже, має емпіричні принципи, хоча й є загальною в такій мірі, в якій стосується вживання розсудку без огляду на предмети. Через те вона не є ні каноном розсудку взагалі, ні органом окремих наук, а виключно очищувачем (*Kathartikon*) посполитого розсудку.

Отже, в загальній логіці та частина, що повинна розробляти чисте вчення про розум, має бути цілком відокремлена від тієї, що розробляє прикладну (хоча й неодмінно загальну) логіку. Власне, тільки перша [з них] є наукою, дарма що вона коротка й суха, як того вимагає шкільний виклад початкової дисципліни розсудку. У цій науці логік завжди мусить мати на увазі два правила.

1. Як загальна логіка вона абстрагується від усякого змісту розсудкового знання та від неоднаковості його предметів, маючи до діла тільки чисту форму мислення.

2. Як чиста логіка вона не має жодних емпіричних принципів, а отже не запозичує нічого з психології (за що подеколи лунають заклики), яка, виходить, не має жодного впливу на канон розсудку. Вона, ця логіка, є демонстративною доктриною, і все в ній має бути цілковито достеменним а ргіогі.

Те, що я називаю прикладною логікою (всупереч звичайному значенню цього слова, за яким вона повинна містити певні вправи на правила чистої логіки), є поданням розсудку та правил його необхідного вживання *in concreto*, себто за випадкових умов суб'єкта, що можуть заважати або сприяти цьому вживанню і всі даються лише емпірично. У ній (прикладній логіці) ідеться про увагу, перешкоди їй та [їхні] наслідки, про походження помилок, про стан сумніву, вагання, переконаності і т.ін., а загальна й чиста логіка відноситься до неї [так], як чиста мораль, що містить лише необхідні моральні закони вільної волі взагалі, [відноситься] до власного вчення про чесноту, яке трактує ці закони в умовах перешкод [з боку] почуттів, нахилів та пристрастей, що їм люди підкоряються більшою чи меншою мірою, і яке ніколи не може правити за істинну й доказову науку, бо, так само як і та прикладна логіка, потребує емпіричних і психологічних принципів.

II. Про трансцендентальну логіку

Загальна логіка абстрагується, як ми показали, від усього змісту пізнання, себто від усякого його стосунку до об'єкта, і розглядає тільки логічну форму у взаємному відношенні знань, інакше кажучи, форму мислення взагалі. Та оскільки існують як чисті, так і емпіричні споглядання (як доводить трансцендентальна естетика), то можна, либонь, знайти й певну різницю між чистим і емпіричним мисленням предметів. У такому разі мала б існувати логіка, яка абстрагується не від усього змісту пізнання; адже та, що містила б тільки правила чистого мислення про предмет, виключала б усі знання емпіричного змісту. Вона мала б стосуватися також походження наших знань про предмети, [остільки,] оскільки воно не може бути приписане предметам; натомість загальна логіка зовсім не має справи з цим походженням пізнання, а розглядає уявлення, — байдуже, чи дані вони споконвіку а ргіогі в нас самих, а чи тільки емпірично, — лише за тими законами, за котрими оперує ними розсудок, мислячи їх у взаємному їх відношенні; отже, їй ідеться тільки за форму розсудку, яка може бути надана уявленням, нехай хоч звідки вони походять.

Тут я зроблю одне зауваження, вплив якого поширюється на всі подальші міркування і яке слід добре пам'ятати, а саме: трансцендентальним (себто [про] можливість або вживання апріорного знання) має називатися не всяке апріорне знання, а лише те, через яке ми дізнаємося, що певні уявлення (споглядання або поняття) застосовуються чи можуть існувати виключно а ргіогі, і яким то чином. Тому ні простір, ні будь-яке апріорне геометричне визначення його не є трансцендентальним уявленням, — трансцендентальним може зватися тільки знання [про те], що ці уявлення походять аж ніяк не з досвіду, і як вони, одначе, можуть а ргіогі відноситися до предметів досвіду. Так само було б трансцендентальним і вживання простору до предметів узагалі; але воно обмежується виключно предметами чуттів, через що зветься емпіричним. Різниця між трансцендентальним і емпіричним належить, таким чином, тільки до критики знань і не стосується їх відношення до свого предмета.

Отже, припускаючи можливість понять, що а ргіогі відносяться до предметів не як чисті або чуттєві споглядання, а лише як дії чистого мислення, тобто понять не емпіричного і не естетичного походження, ми створюємо собі наперед ідею науки про чисте розсудкове й розумове знання, за допомогою якого предмети мисляться цілком а ргіогі. Така наука, що визначала б походження, обсяг і

об'єктивну значущість подібних знань, повинна називатися *трансцендентальною логікою*, бо вона має до діла виключно закони розсудку й розуму, проте лише оскільки вони відносяться до предметів а ргіогі, а не і до емпіричних, і до чистих розумових знань без розрізнення, як у загальній логіці

III. Про поділ загальної логіки на аналітику і діалектику

Що є істина? Цим давнім славнозвісним запитанням дехто сподівався загнати логіків у глухий кут і, привести їх або до жалюгідного логічного кола (*Dialelele*), або до визнання свого невідання, а тим самим і марності всього свого мистецтва. Тут подається і передбачається заздальгідь те визначення (*Namenerklärung*) істини, за яким вона є узгодженість знання з його предметом, але потрібно знати: що є загальним і певним критерієм істини для кожного знання.

Уміння ставити розумні запитання — це вже важливий і необхідний доказ мудрості чи проникливості. Коли ж запитання саме по собі є безглуздим і даремно вимагає відповідей, то, крім сорому для того, хто його ставить, воно має іноді ще ту ваду, що підбиває необачного співрозмовника на безглузді відповіді, і тоді виникає кумедне видовище: один, як казали в давнину, цапа доїть, а другий решето підставляє.

Якщо істина полягає в узгодженості знання з його предметом, то, виходить, цей предмет слід відрізнити від інших; бо ж знання є хибним, якщо воно не узгоджується з тим предметом, до якого відноситься, хоч би воно й містило щось таке, що могло б мати значущість [і] для інших предметів. Тим часом загальним критерієм істини міг би бути лише такий, що мав би значущість для всіх знань без огляду на їхні предмети. Але зрозуміло, що такий критерій означає абстрагування від усього змісту знання (відношення до його об'єкта), тоді як істина стосується якраз цього змісту, і було б цілком неможливо й безглуздо запитувати про ознаку істинності цього змісту знань, отож достатня і водночас загальна прикмета істини не може бути дана. Вище ми вже назвали зміст знання його матерією, тож слід сказати так: не можна вимагати загальної ознаки істинності знання стосовно його матерії, бо така вимога суперечлива сама в собі.

Що ж до пізнання з погляду самої лише форми (лишаючи осторнь увесь зміст), то [тут] так само ясно, що логіка, оскільки вона

викладає загальні й необхідні правила розсудку, має подавати критерії істини саме в цих правилах. Адже те, що суперечить їм, є хибним, бо розсудок при цьому суперечить своїм загальним правилам мислення, тобто самому собі. Однак ці критерії стосуються лише форми істини, себто мислення взагалі, і тому є хоч і цілком правильними, але недостатніми. Адже знання може цілком відповідати логічній формі, себто не суперечити самому собі, але разом воно може суперечити предмету. Отже, суто логічний критерій істини, а саме узгодженість знання з загальними й формальними законами розсудку та розуму є, щоправда, *conditio sine qua non*, себто негативна умова всякої істини, але далі логіка йти нездатна, і ніяким пробним каменем вона не може виявити помилку, що стосується не форми, а змісту.

Загальна логіка розкладає всю формальну діяльність розсудку й розуму на елементи і подає їх як принципи всякої логічної оцінки нашого знання. Тож ця частина логіки може називатися аналітикою, будучи саме завдяки тому принаймні негативним пробним каменем істини, бо всяке знання слід насамперед випробовувати й оцінювати за цими правилами з боку його форми, перш ніж досліджувати його зміст, аби з'ясувати, чи містить воно позитивну істину стосовно предмета. А що голої форми пізнання, хоч би вона й цілком відповідала логічним законам, ще далеко не досить, аби надати знанню матеріальну (об'єктивну) істинність, то ніхто не може наважуватися судити і стверджувати що-небудь про предмети за допомогою самої лише логіки, не добувши спочатку на додачу до логіки ґрунтовних відомостей про них, щоб потім лише спробувати використати їх і сполучити в одне зв'язне ціле за логічними законами або, ще ліпше, просто перевірити їх за цими законами. Проте є щось спокусливе у володінні таким позірним мистецтвом надавати всім нашим знанням розсудкової форми, хоч би й з погляду змісту вони були навіть вельми пустими й убогими; і та загальна логіка, що є лише *канон* для оцінки, вживається немовби як *органон* для дійсного творення, принаймні для імітації об'єктивних тверджень, і таким чином нею фактично зловживають. Як [такий] фіктивний органон загальна логіка зветься *діалектикою*.

Хоча старожитні користувалися цією назвою певної науки чи мистецтва в різних значеннях, проте з фактичного застосування її можна достеменно визначити, що вона була в них нічим іншим, як *логікою видимості*. [Це було] софістичне мистецтво надавати своєму невігластву або навіть умисній облуді вигляду істини, наслідуючи той ґрунтовний метод, що його взагалі приписує логіка,

і використовуючи її топіку для прикрашування будь-яких порожніх вигадок. Тут можна зауважити, — це буде слушне й корисне застереження, — що загальна логіка, *розглядувана як органон*, повсякчас є логікою видимості, себто діалектичною [логікою]. Адже раз вона зовсім нічого не сповіщає нам про зміст знання, а вказує самі лише формальні умови узгодженості з розсудком, цілком індиферентні стосовно предметів, то претензія вживати її як знаряддя (органон) для розширення й розпросторення, принаймні декларованого, своїх знань, приводить лише до балаканини, коли стверджують з деякою правдоподібністю все що завгодно або на що завгодно нападають.

Така дисципліна аж ніяк не відповідає гідності філософії. Тому ця назва, діалектика, зараховується до [сфери] логіки радше в сенсі *критики діалектичної видимості*; і саме так ми й будемо її тут розуміти.

IV. Про поділ трансцендентальної логіки на трансцендентальну аналітику і діалектику

У трансцендентальній логіці ми ізолюємо розсудок (як у трансцендентальній естетиці чуттєвість) і виокремлюємо з-посеред нашого знання лише ту частину мислення, що походить виключно з розсудку. Однак умовою застосування цього чистого знання є те, що предмети даються нам у спогляданні, до якого те [знання] й може бути застосоване. Адже без споглядань усяке наше знання позбавлене об'єктів, і тоді воно лишається цілком порожнім. Отож та частина трансцендентальної логіки, що викладає елементи чистого розсудкового знання і принципи, без яких у жодному відношенні не може бути помислений жодний предмет, є трансцендентальна аналітика і водночас логіка істини. Ніяке-бо знання не може суперечити їй, не втрачаючи при тому всього [свого] змісту, себто всякого відношення до будь-якого об'єкта, а отже, і всякої істинності. Та позаяк вельми привабливим і спокусливим є користуватися самими лише цими чистими розсудковими знаннями й засадами, і то навіть поза межами досвіду, хоча тільки він один може надати в наше розпорядження матерію (об'єкти), до якої можуть застосовуватися ті чисті розсудкові поняття, то розсудок опиняється в небезпеці робити з формальних принципів чистого розсудку матеріальний ужиток у пустих мудруваннях і судити навмання про предмети, які нам не дані і навіть, можливо, у жодний спосіб не можуть бути дані. Трансцендентальна аналітика повинна бути, власне, тільки канonom оцінки емпіричного застосування розсудку, тож нею зловжи-

вають, коли мають її за органон загального і необмеженого його вжитку і наважуються за допомогою самого лише чистого розсудку синтетично судити, стверджувати й вирішувати щось стосовно предметів узагалі. Таким чином, вживання чистого розсудку стає тоді діалектичним. Друга частина трансцендентальної логіки має, отже, бути критикою цієї діалектичної видимості, і називається вона трансцендентальною діалектикою — не в сенсі мистецтва догматично створювати таку видимість (на жаль, дуже ходове мистецтво всіляких метафізичних фокусів), а як критика розсудку й розуму в його гіперфізичному застосуванні, яка має на меті викрити оманливість його безпідставних домагань і звести його претензії на відкриття й розширення [знань], чого він сподівається досягти виключно за допомогою трансцендентальних засад, до простої оцінки чистого розсудку і застереження його від софістичних злуд.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЛОГІКИ

ВІДДІЛ ПЕРШИЙ

Трансцендентальна аналітика

Ця аналітика є розчленовування всього нашого апіорного знання на елементи чистого розсудкового знання. Тут ідеться про наступне: 1) щоб поняття були чистими, а не емпіричними; 2) щоб вони стосувалися мислення й розуму, а не споглядань і чуттєвості; 3) щоб вони були елементарними поняттями і чітко відрізнялися від похідних або складених із них понять; 4) щоб їхня таблиця була повною, і щоб вона цілковито охоплювала всю царину чистого розсудку. Ця повнота науки не може бути з певністю визнана за агрегатом знань, утвореним суто шляхом спроб; отож вона можлива лише завдяки *ідеї цілості* апіорного розсудкового знання та через визначений нею поділ понять, що творять цю цілість, а значить — тільки через *поєднання їх у системі*. Чистий розсудок цілковито відрізняється не лише від усього емпіричного, але навіть і від усякої чуттєвості. Він являє собою, отже, самостійну, самодостатню і не побільшувану жодними прийшлими ззовні додатками єдність. Тому сукупність його знань має творити охоплювану й окреслювану однією ідеєю систему, повнота й членування якої можуть слугувати також за пробний камінь правильності (*Richtigkeit*) й автентичності всіх елементів знання, що входять до неї. Ця частина транс-

цендентальної логіки складається з двох *книг*, з яких одна містить *поняття*, а друга — *засади* чистого розсудку.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ АНАЛІТИКИ

КНИГА ПЕРША

АНАЛІТИКА ПОНЯТЬ

Під аналітикою понять я розумію не їх аналіз, або ж звичайну для філософських досліджень процедуру — розчленовувати наявні поняття з погляду їхнього змісту, увиразнюючи їх, — а мало ще випробуване *членування самої спроможності розсудку* з метою дослідити тим самим можливість апріорних понять, що їх ми відшукуємо лише в розсудку, як місці їх народження, аналізуючи його чисте вживання взагалі, бо ж це і є властива справа трансцендентальної філософії; а решта — то логічне трактування понять у філософії взагалі. Отож ми простежимо за чистими поняттями аж до їх перших паростків у людському розсудку, де вони очікують свого часу, аж поки врешті розвинуться при okazji досвіду і тим-таки розсудком, звільнені від прив'язаних до них емпіричних умов, будуть виставлені у своїй чистоті.

АНАЛІТИКИ ПОНЯТЬ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Про дороговказ до відкриття всіх чистих розсудкових понять

Коли пускають у дію пізнавальну спроможність, тоді виділяються з різних приводів усілякі поняття, які вможливають пізнання цієї спроможності й дозволяють також зібрати себе в більш або менш докладному реєстрі, якщо спостереження їх велося довший час або з більшою проникливістю. Та за такого немовби механічного підходу ніколи не вдається з певністю визначити, де ж це дослідження буде завершене. Та й ті поняття, що їх відкривають лише так, принагідно, постають без жодного порядку й систематичної

єдності, і щонайбільше тільки зводяться в пари за подібністю та вишиковуються за кількісним показником їхнього змісту — від простого до складнішого — в ряди, будовані аж ніяк не систематично, хоча й у певному сенсі методично.

Трансцендентальна філософія має тут перевагу, але водночас і обов'язок, відшукувати свої поняття згідно з певним принципом, бо ж вони виникають із розсудку як абсолютної єдності, чистими й незмішаними, і якраз тому мають бути пов'язані між собою згідно з одним поняттям чи ідеєю. Такий зв'язок, одначе, дає нам до рук правило, за яким а ргіогі можна визначити для кожного чистого розсудкового поняття його місце, а для сукупності їх — її повноту, тоді як інакше це все залежало б від сваволі або від випадку.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ДОРОГОВКАЗ ДЛЯ ВІДКРИТТЯ ВСІХ ЧИСТИХ РОЗСУДКОВИХ ПОНЯТЬ

СЕКЦІЯ ПЕРША

Про логічне застосування розсудку взагалі

Вище ми схарактеризували розсудок суто негативним чином — як нечуттєву пізнавальну спроможність. Ми не можемо здійснювати ніякого споглядання незалежно від чуттєвості. Отже, розсудок не є спроможністю споглядання. Але окрім споглядання немає більше жодного способу пізнавати, як тільки через поняття. Отже, пізнання кожного, принаймні людського, розсудку є пізнанням через поняття, не інтуїтивним, а дискурсивним. Усі споглядання, як чуттєві, ґрунтуються на враженнях іззовні (*auf Affektionen*), а поняття, відповідно, на функції. Я розумію, одначе, під функцією єдність тієї діяльності, що підводить різноманітні уявлення під одне спільне. Поняття ґрунтуються, таким чином, на самодіяльності мислення, як чуттєві споглядання на сприйнятливості до вражень. Для цих понять розсудок може мати тільки один-єдиний ужиток: судити через них. А що жодне уявлення безпосередньо не виходить на предмет, як споглядання, то поняття ніколи не відноситься безпосередньо до предмета, лише до якогось іншого уявлення про нього (воно може бути або спогляданням, або теж поняттям). Судження є, отже, опосередкованим знанням предмета, себто уявленням

уявлення про нього. У кожному судженні є поняття, що має значущість для багатьох [уявлень], і разом із цими багатьма охоплює й дане уявлення, яке безпосередньо відноситься до предмета. Так, наприклад, у судженні: *усі тіла є подільними* поняття подільного стосується різноманітних інших понять; але тут воно віднесене до поняття тіла, а те — до певних явищ, що трапляються нам. Отже, ці предмети уявляються опосередковано, через поняття подільності. Усі судження є, таким чином, функціями єдності серед наших уявлень, бо для пізнання предмета замість безпосереднього уявлення вживається якесь вище, котре включає в себе його разом з багатьма [іншими], і таким чином багато можливих знань збираються в одне. Але ми можемо всі дії розсудку звести до суджень, так, що *розсудок* узагалі можна зобразити як *спроможність здійснювати судження*. Адже згідно з викладеним вище він є спроможністю мислити. Мислення є пізнання через поняття. Поняття ж, як предикати можливих суджень, відносяться до якогось уявлення про неокреслений іще предмет. Так, поняття тіла означає щось таке, — наприклад, метал, — що може бути пізнане через це поняття. Воно, отже, є поняттям тільки завдяки тому, що містить інші уявлення, за посередництвом яких може відноситися до предметів. Таким чином, воно є предикатом до можливих суджень, наприклад, “кожен метал є тіло”. Отож усі функції розсудку можуть бути виявлені, якщо ми зможемо вичерпно викласти функції єдності в судженнях. А що це є цілком здійсненим, буде ясно показано в наступній секції.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ДОРОГОВКАЗ ДО ВІДКРИТТЯ ВСІХ ЧИСТИХ РОЗСУДКОВИХ ПОНЯТЬ

СЕКЦІЯ ДРУГА

[§ 9]. Про логічну функцію розсудку в судженнях

Якщо ми абстрагуємося від усього змісту судження взагалі і зважатимемо тільки на його чисту розсудкову форму, то виявимо, що функцію мислення в ньому можна підвести під чотири рубрики, кожна з яких містить три моменти. Вони можуть бути зручно подані в наступній таблиці.

1		
<i>Кількість суджень</i>		
Загальні		
Окремі		
Одиничні		
2		3
<i>Якість</i>		<i>Відношення</i>
Ствердні		Категоричні
Заперечні		Гіпотетичні
Нескінченні		Диз'юнктивні
4		
<i>Модальність</i>		
Проблематичні		
Асерторичні		
Аподиктичні		

Цей поділ у деяких, хоча й не істотних деталях видається не згідним зі звичкою технікою логіків, тож не зайвим буде наступне застереження від прикрих непорозумінь.

1. Логіки слушно стверджують, що при вживанні суджень в умовах одних і тих же суджень можна трактувати врівні з загальними. Адже саме через те, що вони не мають жодного обсягу, їхній предикат не може бути віднесений тільки до дечого, що міститься в понятті суб'єкта, а з дечого бути вилучений. Він стосується, отже, всього поняття без винятку, немовби воно було загальнозначущим поняттям, з обсягом, що його в цілості стосувалося б значення предиката. Якщо порівняти натомість одиничне судження з загальнозначущим просто як знання, за величиною, то воно відноситься до того як одиниця до нескінченності і, отже, саме по собі суттєво відрізняється від нього. Отже, якщо я оцінюю одиничне судження (*judicium singulare*) не просто за його внутрішньою значущістю, а ще й як знання взагалі за величиною, що її воно має порівняно з іншим знанням, то воно безумовно відрізняється від загальнозначущих суджень (*judicia communia*) і заслуговує на окреме місце у вичерпній таблиці моментів мислення взагалі (хоча, звісно, не в тій логіці, що обмежується вживанням суджень у їхніх взаємних відношеннях).

2. Так само в трансцендентальній логіці *нескінченні судження* мають відрізнятися від ствердних, хоча в загальній логіці вони слушно зараховуються до них і не становлять окремого члена класифікації. Загальна логіка абстрагується від усякого змісту предиката (хоч і заперечного) і дивиться тільки на те, чи приписується він суб'єктові, а чи протиставляється йому. Трансцендентальна ж логіка розглядає судження також і з боку вартості або змісту цього логічного ствердження за посередництвом суто заперечного предиката, і з погляду тієї користі, яку приносить воно для пізнання в цілому. Коли я кажу про душу, що вона не є смертною, то через таке заперечне судження я принаймні запобігаю помилці. А от моє речення: душа є безсмертною, за логічною формою справді ствердне, оскільки я включаю душу до необмеженого обсягу безсмертних істот. Оскільки ж із цілого обсягу можливих істот Смертне становить одну частину, а Безсмертне другу, то своїм висловлюванням я сказав тільки те, що душа є однією з нескінченної множини речей, які залишаються, якщо я усуну все Смертне. Але тим самим нескінченна сфера всього можливого обмежується лише настільки, що від неї відділяється Смертне, і в позоставлений простір її обсягу вміщується душа. Цей простір, попри зазначений виняток, лишається й надалі нескінченним, і багато ще його частин можуть бути вилучені, та поняття про душу від того анітрохи не зросте і не отримас ствердного визначення. Отже, ці нескінченні з погляду логічного обсягу судження насправді є просто обмежувальними з погляду змісту знання взагалі, і силою цього вони мають бути не обійдені в трансцендентальній таблиці всіх моментів мислення в судженнях, бо здійснювана в них функція розсудку, не виключено, може виявитися важливою в царині його чистого пізнання а рїогї.

3. Усі відношення мислення у судженнях є такі: а) відношення предиката до суб'єкта, б) підстави до наслідку, с) у розділеному знанні — відношення зібраних членів цього поділу поміж собою. У першому виді суджень розглядаються у співвіднесенні тільки два поняття, у другому — два судження, у третьому — більша кількість суджень. Гіпотетичне висловлювання: якщо досконала справедливність існує, то запеклого лиходія буде покарано, — містить, власне, відношення двох висловлювань: існує досконала справедливність, і: запеклого лиходія буде покарано. Чи обидва ці висловлювання самі по собі є істинними, залишається тут невирішеним. Через це судження мислиться лише висновок. Врешті, диз'юнктивне судження містить відношення двох або більше висловлювань стосовно одне одного, проте відношення не наслідку, а логічного про-

тиставлення, оскільки сфера одного виключає сферу другого, але водночас і спілкування (*der Gemeinschaft*)³⁴, оскільки вони разом виповнюють сферу властивого пізнання, отже, відношення частин сфери пізнання, бо сфера кожної частини є доповненням сфери іншої до цілої сукупності розділеного знання; наприклад: світ існує або через сліпий випадок, або через внутрішню необхідність, або через зовнішню причину. Кожне з цих висловлювань обіймає частину сфери можливого знання щодо існування світу взагалі, а всі разом цілу сферу. Усувати знання з однієї з цих сфер означає включати їх до однієї з інших, і навпаки, включати їх до однієї сфери означає усувати з інших. Отже, у диз'юнктивному судженні є певний взаємний стосунок знань, який полягає в тому, що вони взаємно виключають одне одного, але тим самим визначають істинне знання в цілому, оскільки, узяті разом, вони творять увесь зміст єдиного даного знання. Оце стільки я знайшов за потрібне зазначити тут в інтересах подальшого [викладу].

4. Модальність суджень є цілком особлива їх функція, яка сама по собі має ту відмітну рису, що вона нічого не вносить до змісту судження (бо, крім величини, якості та відношення, немає більше нічого, що витворювало б зміст судження), а стосується лише оцінки зв'язки в стосунку до мислення взагалі. *Проблематичні* судження є ті, у яких ствердження або заперечення приймається просто як *можливе* (довільне); *асерторичні* — ті, у яких воно розглядається як *дійсне* (істинне); *аподиктичні* — у яких воно бачиться як *необхідне**. Так, обидва судження, що з їх відношення постає гіпотетичне судження (*antec[edens]* і *consequ[ens]*), як і ті, що в їх взаємодії полягає диз'юнктивне (члени поділу), — усі вони є тільки проблематичними. У наведеному вище прикладі висловлювання “існує досконала справедливість” не виповідається асерторично, а лише мислиться як довільне судження, яке, можливо, хтось приймає; і тільки висновок є асерторичним. Тому такі судження, хоч би вони й були вочевидь фальшивими, можуть, однак, узяті як проблематичні, бути умовою пізнання істини. Так, судження: *світ існує через сліпий випадок* у диз'юнктивному судженні має тільки проблематичне значення, а саме те, що хтось може приймати це положення бодай на якусь мить, і все ж таки слугує знаходженню істинного шляху (як показник хибного серед усіх тих, які можна обрати). Проблематичне висловлю-

* Скидається на те, що мислення у першому випадку є функцією розсудку, у другому — спроможності судження, а в третьому — розуму. Ця заувага ще має очікувати на подальше роз'яснення.

вання є, отже, таким, що виражає тільки логічну можливість (яка не є об'єктивною), себто вільний вибір визнати таке висловлювання за значуще, чисто свавільно прийняти його в розсудок. Асерторичне стверджує логічну дійсність або істинність, — як от у гіпотетичному умовиводі, де передумова (*Antezedens*) у більшому засновку виступає як проблематична, а в меншому засновку як асерторична, — і вказує, що висловлювання вже пов'язане з розсудком за його законами. В аподиктичному висловлюванні мислиться асерторичне як визначене через ці закони самого розсудку і тому а ргіогі ствердне, і виражається в такий спосіб логічна необхідність. Оскільки ж тут усе поетапно включається (*einverleibt*) до розсудку, так, що спочатку висловлюється щось проблематичне, потім воно ж асерторично приймається як істинне, і врешті стверджується як нерозривно пов'язане з розсудком, себто як необхідне й аподиктичне, отож ці три функції модальності такою ж мірою можна називати й моментами мислення взагалі.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ДОРОГОВКАЗ ДО ВІДКРИТТЯ ВСІХ ЧИСТИХ РОЗСУДКОВИХ ПОНЯТЬ

СЕКЦІЯ ТРЕТЯ

§ 10. Про чисті розсудкові поняття, або категорії

Загальна логіка, як не раз уже було сказано, абстрагується від усього змісту знання і очікує, щоб їй звідкілясь, звідки завгодно, були дані уявлення, аби найперш обернути їх на поняття, що відбувається аналітичним шляхом. Натомість трансцендентальна логіка а ргіогі має перед собою Різноманітне чуттєвості, яке їй надає трансцендентальна естетика, аби чисті розсудкові поняття отримали матеріал, без якого вони були б позбавлені всякого змісту, себто порожні. Простір і час містять Різноманітне чистого споглядання а ргіогі, але при тому належать до умов сприйнятливості нашої душевності, що лише за них можуть бути отримані уявлення про предмети, а отже, повсякчас мають впливати на (*affizieren*) поняття про них. Проте самодіяльність нашого мислення вимагає, щоб це Різноманітне було насамперед у певний спосіб проглянуте (*durchgegangen*), засвоєне (*aufgenommen*) і пов'язане, аби отримувати з нього знання. Цю дію я називаю синтезом.

Я розумію, однак, під *синтезом* у найзагальнішому значенні дію, що сполучує різні уявлення одні з одними й охоплює їх розмаїття в одному знанні. Такий синтез є *чистим*, коли Різноманітне дане а ргіогі ([подібно] як розмаїття в просторі й часі), а не емпірично. Перед будь-яким аналізом наших уявлень вони мають бути дані наперед, і жодне поняття з *погляду змісту* не може виникнути аналітичним шляхом. Щойно синтез Різноманітного (хоч дане воно емпірично, хоч а ргіогі) продукує знання, яке, щоправда, на початку ще може бути сирим і заплутаним, а отже, потребувати аналізу; проте саме синтез є тим, що, власне, зводить елементи в знання і об'єднує в певному змісті; отже, синтез є найпершим, чому ми маємо приділяти увагу, якщо хочемо судити про початок виникнення нашого знання.

Синтез узагалі, як ми згодом побачимо, є виключно діяння уяви, сліпої, хоча й необхідної функції душі, без якої ми не мали б жодного знання і яку ми, однак, лише зрідка собі усвідомлюємо. Тільки приведення цього синтезу *до поняття* є тією функцією, що належить розсудкові, і через неї він найперше добуває нам знання у властивому значенні.

Чистий синтез у загальному плані (allgemein vorgestellt) дає чисте розсудкове поняття. Під цим синтезом я розумію той, що ґрунтується на синтетичній єдності а ргіогі: так, наша лічба (особливо це помітно у великих числах) є *синтезом за поняттями*, бо відбувається на спільній підставі єдності (як от десяткової системи). Під цим поняттям, отже, єдність у синтезі Різноманітного стає необхідною.

Аналітичним шляхом різноманітні уявлення підводяться *під* якийсь поняття — цією справою займається загальна логіка. Трансцендентальна ж логіка вчить підносити *до* поняття — і то не уявлення, а чистий синтез уявлення. Найперше, що нам має бути дане задля пізнання усіх предметів а ргіогі, — це *Різноманітне* чистого споглядання; а друге — *синтез* цього Різноманітного через уяву, але тут знання ще не дається. Поняття, які надають цьому чистому синтезові *єдність* і полягають лише в уявленні цієї необхідної синтетичної єдності, становлять третє, [що необхідно] для пізнання наявного предмета, і ґрунтуються на розсудку.

Та сама функція, яка об'єднує різні уявлення *в одному судженні*, надає також єдності чистому (*bloßen*) синтезу різних уявлень у *одному спогляданні*, ця єдність, загально виражена, називається чистим розсудковим поняттям. Отже, той самий розсудок і через ті самі дії, якими він у поняттях за посередництвом аналітичної

єдності створює логічну форму судження, вносить також у свої уявлення, за посередництвом синтетичної єдності розмаїття у спогляданні взагалі, трансцендентальний зміст, з огляду на який вони зуться чистими розсудковими поняттями, а ргіогі відносячися до об'єктів, чого загальна логіка дати не може.

У такий спосіб виникає рівно стільки чистих розсудкових понять, які а ргіогі відносяться до предметів споглядання взагалі, скільки в попередній таблиці містилося логічних функцій у всіх можливих судженнях: розсудок-бо цілковито вичерпується на згаданих функціях, і його здатність цілком вимірюється ними. Ми назовемо ці поняття, слідом за Арістотелем, *категоріями*, оскільки наш і його замір є ідентичними у своїх початках, хоча й дуже відмінні у виконанні.

Таблиця категорій

1	
КІЛЬКОСТІ:	
<i>Одиничність</i>	
<i>Множинність</i>	
<i>Тотальність (Allheit)</i>	
2	3
ЯКОСТІ:	ВІДНОШЕННЯ:
<i>реальність</i>	<i>належності й самостійності</i>
<i>заперечення</i>	(substantia et accidens)
<i>обмеження</i>	<i>причиновості й залежності</i>
	(причина і діяння)
	<i>спілкування</i> ³⁴ (взаємодія між
	діяльним і пасивним)
4	
МОДАЛЬНОСТІ:	
<i>можливість</i> — неможливість	
<i>існування</i> — небуття	
<i>необхідність</i> — випадковість	

Оце й є реєстр усіх первісних чистих понять синтезу, що їх розсудок містить у собі а ргіогі і що лише завдяки їм він є чистим розсудком, оскільки лише через них він щось розуміє в розмаїтті споглядання, себто може мислити якийсь його об'єкт. Цей поділ одер-

жано систематично з одного спільного принципу — зі спроможності судити (яка є те саме, що й спроможність мислити), він не постав рапсодично (*rhapsodistisch*)³⁵ з розпочатого навмання пошуку чистих понять, щодо комплектності яких ніколи не можна бути певним, бо ж вони виводяться тільки через індукцію, не згадуючи [вже] про те, що за такого способу ніколи не збагнути, чому чистому розсудкові притаманні саме ці, а не інші поняття. Гідним проникливого мужа був замір *Аристотеля* розшукати ці підставові поняття. Та, не маючи жодного принципу, він збирав їх у міру того, як вони йому траплялися, і вишукав спочатку десять, назвавши їх *категорії* (предикаменти). Згодом він, як йому вдалося, відкрив іще п'ять таких, долучивши їх [до попередніх] під назвою постпредикаменти. Проте його таблиця так і лишилася неповною. Окрім того, там знаходяться також деякі модуси чистої чуттєвості (*quando, ubi, situs*, разом з ними — *frigus, simul*), а також один емпіричний (*motus*), які зовсім не належать до цього родовідного реєстру розсудку, а ще там є похідні поняття, зараховані до первинних (*actio, passio*), тоді як деяких з останніх цілком бракує.

Щодо первинних понять слід іще зауважити, що категорії, як істинні *корінні поняття* чистого розсудку, мають і свої, так само чисті, *похідні поняття*, які в жодному разі не можуть бути обійдені в повній системі трансцендентальної філософії, але в суто критичній спробі я можу вдовольнитися лише згадкою про них.

Нехай буде мені дозволено назвати ці чисті, але похідні розсудкові поняття *предикабіліями* чистого розсудку (на протилежність предикаментам). Маючи первинні, прості (*primitive*) поняття, легко додати до них і похідні та підрядні, змалювавши повністю родовідне дерево чистого розсудку. А що мені тут ідеться про повноту не системи, а лише принципів до системи, то я прибережу це доповнення для іншої праці. Зрештою, цієї мети неважко досягти, взявши до рук підручник онтології й, наприклад, до категорії причиновості допасувати як підрядні їй предикабілії сили, дії, пасивності (*des Leidens*); до категорії спілкування — предикабілії присутності, опору; до предикаментів модальності — предикабілії виникнення, проминання, зміни і т.д. Категорії, пов'язані з модусами чистої чуттєвості або також і між собою, дають велику силу похідних апріорних понять, що їх повідзначати і, якщо можливо, вичерпно викласти — заняття корисне і не позбавлене приємності, але тут зайве.

У цьому творі я вмисне не торкаюся дефініцій зазначених категорій, хоча міг би мати й таке надбання. У подальшому [викладі] я

розчленує ці поняття до такого ступеня, який є достатнім з погляду методології, яку я розробляю. У системі чистого розуму від мене слушно можна було б вимагати цих дефініцій, але тут вони тільки б відвертали увагу від головного пункту дослідження, збуджуючи сумніви й нападки, які цілком можна скерувати на іншу справу, не шкодячи ні в чому суттєвому задумові. А проте з тієї дешиці, що я навів тут з цього приводу, виразно вияснюється, що повний словник з усіма належними поясненнями не лише можливий, але й легко викональний. Відділи вже готові; потрібно тільки заповнити їх, а з такою систематичною топікою, як нинішня, важко змилити місце, яке належить кожному поняттю, і легко помітити ще не заповнене.

§ 11

З приводу цієї таблиці категорій виникають цікаві міркування, які, можливо, здатні вилитись у важливі висновки стосовно наукової форми всіх розумових знань. Адже що ця таблиця в теоретичній частині філософії надзвичайно корисна, навіть необхідна, аби накреслити завершений *план цілої науки*, оскільки вона ґрунтується на поняттях а ргіогі, і математично *розділити її за певними принципами*, — це є очевидним уже з того, що згадана таблиця містить усі елементарні поняття розсудку, та й саму форму їхньої системи в людському розсудку, отже, вказує всі *моменти* задуманої спекулятивної науки, ба навіть їх *порядок*, як то я вже дав зразок у іншому місці*. Ось деякі з цих зауваг.

Найперша — те, що таблицю, яка містить чотири класи розсудкових понять, спочатку можна розділити на два відділи, перший з яких стосується предметів споглядання (як чистого, так і емпіричного), а другий — існування цих предметів (у відношенні або один до одного, або до розсудку).

Перший клас я назвав би класом *математичних*, а другий — *динамічних* категорій. Перший клас не має, як бачимо, жодних корелятивів, які можна виявити лише в другому. Ця відмінність мусить мати якусь підставу в природі розсудку.

2-а заувага. Кожен клас має однакову кількість категорій, а саме три, і це також спонукає до роздумів, бо в інших випадках усякий апріорний поділ через поняття має бути дихотомічним³⁶. До цього слід іще додати, що в кожному класі третя категорія виникає з поєднання другої з першою.

* “Метафізичні першооснови природознавства”.

Так, *тотальність* (цілість) є не що інше, як множинність, розглядувана як одиничність, *обмеження* — не що інше, як реальність, поєднана з запереченням, *спілкування* є причиновість субстанції у взаємному визначенні з іншою, *врешті*, *необхідність* є нічим іншим, як існуванням, даним через саму можливість. Але не слід гадати, що третя категорія через це є лише похідним, а не корінним поняттям чистого розсудку. Адже поєднання першого й другого понять, аби створити третє, вимагає особливого акту розсудку, не тожого з тим, що здійснюється в першому й другому. Так, поняття *числа* (що належить до категорії тотальності) не завжди можливе там, де є поняття множини й одиниці (наприклад, в уявленні нескінченного), а з того, що я поєдную поняття причини і субстанції, ще не відразу збагнути *вплив*, себто як субстанція може стати причиною чогось у іншій субстанції. Звідси ясно, що для цього потрібен особливий акт розсудку, і так само й щодо інших.

3-я заувага. Для однієї категорії, а саме *стосунку*, що знаходиться під третьою графою, узгодження з відповідною їй у таблиці логічних функцій формою диз'юнктивного судження не так впадає у вічі, як у випадку з іншими.

Щоб упевнитися в цьому узгодженні, слід відзначити, що в усіх диз'юнктивних судженнях сфера [кожного поняття] (множина всього того, що входить до нього) постає перед нами як Ціле, поділене на частини (підрядні поняття), і, позаяк одна не може міститися в іншій, вони мисляться як *скоординовані* одна з одною, а не *субординовані*, так, що вони визначають одна одну не *однорічно*, як у *ряді*, а *взаємно*, як у *агрегати* (якщо встановлюється один член поділу, то всі позostalі виключаються, і навпаки).

Подібний зв'язок мислиться і в *Цілому речей*, де одна як діяння не *підпорядковується* іншій як причині її існування, вони водночас і *взаємно координуються* як причина з погляду визначення іншої (наприклад, у тілі, що його частини взаємно притягуються і разом відштовхуються); що є цілком іншим типом пов'язання, ніж той, котрий наявний у простому відношенні причини до діяння (підстави до наслідку), у якому наслідок не визначає своєю чергою взаємно підставу і через те не утворює з нею цілого (як Творець світу зі світом). Той самий спосіб дії розсудку, коли він уявляє собі сферу якогось розділеного поняття, зберігається й тоді, коли він мислить річ як подільну; і так само як члени поділу в першому [випадку] виключають один одного, будучи, проте, об'єднаними в одній сфері, так само він уявляє собі частини останньої незалежними в своєму існуванні (як субстанцій) одні від одних, проте об'єднаними в одному Цілому.

§12

У трансцендентальній філософії старожитніх є ще один розділ, котрий містить чисті розсудкові поняття, які, дарма що не зараховуються до категорій, мають, на думку тих філософів, вважатися апіорними поняттями предметів, але ж у такому разі вони побільшили б [собою] число категорій, а цього бути не може. Ці поняття являє славнозвісна теза схоластів: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Хоча вживання цього принципу з погляду висновків (які давали самі лише тавтології) виходило вельми жалюгідним, так, що в новітні часи він виставлявся в метафізиці майже виключно тільки з пошани, проте думка, яка зберігалася протягом такого довгого часу, хоч якою пустою вона видається, заслуговує все-таки бодай на дослідження її походження і дає право на припущення, що вона має свою підставу в якомусь розсудковому правилі, тільки що воно, як це часто трапляється, хибно витлумачувалося. Ці нібито трансцендентальні предикати *речей* є нічим іншим, як логічними вимогами та критеріями всякого *пізнання речей* узагалі, вони кладуть у його основу категорії кількості, а саме *єдиності, множини* й *цілості*, та тільки ці категорії, що мали б братися власне в матеріальному сенсі, як такі, що належать до можливості самих речей, насправді вживалися лише у формальному значенні, як приналежні до логічних вимог стосовно кожного пізнання, і при цьому з зазначених критеріїв мислення необачно робили властивості речей самих по собі. У кожному знанні об'єкта є така *єдність* поняття, яку можна назвати *якісною єдністю*, оскільки під нею мислиться тільки єдність пов'язання Різноманітного того знання, як от єдність теми у виставі, промові, байці. По-друге, [там є] *істина* з погляду висновків. Що більше істинних висновків з даного поняття, то більше ознак його об'єктивної реальності. Це можна назвати *якісною множинністю* ознак, що належать до одного поняття як спільної підстави (а не мисляться в ньому як величина). Нарешті, по-третє, *довершеність*, яка полягає в тому, що ця множина навізаєм зводиться разом до єдності поняття і повністю узгоджується тільки з ним і ні з чим іншим, тут можна вжити назву *якісної завершеності (тотальності)*. Звідси ясно, що ці логічні критерії можливості знання взагалі перетворюють тут три категорії величини, у яких єдність у творенні кількості (*Quantum*³⁷) має визнаватися цілком однорідною, тільки задля пов'язання також і *неоднорідних* частин знання в одній свідомості через якість знання як принципу.

Так, критерій можливості поняття (але не його об'єкта) є дефініція, у якій *сдність* поняття, істинність усього того, що з нього насамперед може бути виведене, нарешті, *повнота* того, що з нього видобувається, становлять те, що потрібно для створення цілого поняття; так само *критерієм гіпотези* є зрозумілість прийнятої *підстави пояснення* або її *сдність* (без допоміжної гіпотези), *істинність* (узгодженість між собою і з досвідом) одержуваних з неї висновків і врешті *повнота* підстав для пояснення їх, що вказують лише на те, що прийнято в гіпотезі, і те, що а ргіогі мислилося синтетично, а *posteriori* подають аналітично, узгоджуючися з нею.—Отже, поняття єдності, істинни та досконалості аж ніяк не доповнюють трансцендентальної таблиці категорій, — немовби вона була недовершеною, а тільки підводять оперування ними під загальні логічні правила узгодження знання з самим собою, тоді як відношення цих понять до об'єктів зостається цілком осторонь.

АНАЛІТИКИ ПОНЯТЬ

ДРУГИЙ РОЗДІЛ

ПРО ДЕДУКЦІЮ ЧИСТИХ РОЗСУДКОВИХ ПОНЯТЬ

ПЕРША СЕКЦІЯ

§ 13. Про принципи трансцендентальної дедукції взагалі

Правознавці, говорячи про управління (*Befugnissen*) й домагання (*Anmassungen*), відрізняють у юридичній практиці питання про те, що є правним (*quid iuris*), від того, що стосується факту (*quid facti*), і, вимагаючи доказів для обох [випадків], вони називають перший [тип доказу], той, що має довести певне управління або ж правність певного домагання, *дедукцією*. Ми послуговуємося безліччю емпіричних понять без будь-чийого заперечення і вважаємо себе управненими і без дедукцій присвоювати їм той чи інший сенс і уявлюване [нами] значення, бо завжди маємо під рукою досвід, щоб доводити їх об'єктивну реальність. Тим часом існують також і узурповані поняття, як от *щастя, доля*, які хоч і мають обіг за майже поспільної поблажливості, та все-таки часом беруться під сумнів питанням: *quid iuris*; і тоді виникають поважні клопоти з приводу їх дедукції, оскільки ні з досвіду, ані з розуму не вдається навести жодної чіткої правової підстави, через яку було б показано правосильність їхнього вживання.

Але серед усіляких понять, які творять вельми строкату тканину людського знання, є декотрі, призначені для чистого вживання аргіогі (цілком незалежно від усякого досвіду), і це їхнє повноваження всякчас потребує дедукції: бо для [встановлення] правомірності такого вживання докази, [взяті] з досвіду, не є достатніми, а тим часом потрібно знати, як ці поняття можуть відноситися до об'єктів, що їх-бо вони не отримують із жодного досвіду. Тому я називаю пояснення того способу, в який поняття аргіогі можуть відноситися до предметів, його *трансцендентальною дедукцією*, і відрізняю її від *емпіричної* дедукції, яка вказує той спосіб, що ним поняття набувається через досвід і рефлексію над ним, і тому стосується не правомірності, а факту, через який виникло це володіння.

Ми маємо тепер поняття двох зовсім різних типів, які, одначе, сходяться в тому, що і ті, й ті відносяться до предметів цілком а ргіогі, це поняття простору й часу як форми чуттєвості та категорії як поняття розсудку. Намагатися дати їх емпіричну дедукцію було б геть марною працею, бо саме в тому й полягає відмітна риса їхньої природи, що вони відносяться до своїх предметів, нічого не запозичуючи з досвіду для презентування їх. Отож якщо потрібна їх дедукція, то вона неодмінно має бути трансцендентальною.

Втім, для цих понять, як і для всякого знання, можна відшукати якщо не принцип їх можливості, то принаймні оказійні причини породження їх у досвіді, коли враження чуттів дають перший поштовх до урухомлення усієї пізнавальної спроможності, націлюваної на них, і до реалізації досвіду, який містить два дуже неоднорідні елементи, а саме *матерію* пізнання — з чуттів, і певну *форму* для впорядкування її — із внутрішнього джерела чистого споглядання і мислення, які щойно за наявності матерії приводяться в дію і продукують поняття. Таке спостереження перших зусиль нашої пізнавальної спроможності з метою піднятися від одиничних сприйнятів до загальних понять дає, без сумніву, велику користь, і слід бути вдячним славетному *Локові* за те, що він уперше відкрив до цього шлях. Проте дедукцію чистого поняття а ргіогі таким чином ніколи не здійснити, — вона лежить аж ніяк не на цьому шляху, адже з погляду майбутнього застосування зазначеного поняття, яке має бути цілком незалежним від досвіду, вимагається пред'явлення зовсім іншої метрики, ніж свідоцтво про походження з досвіду. Цю спробу фізіологічного виведення, яке, власне, жодною мірою не може зватися дедукцією, бо стосується *quaestionem facti*, я через те називатиму поясненням *володіння* чистим знанням. Отож зрозуміло, що для нього можлива тільки трансцендентальна дедукція і аж ніяк не емпірична, і що остання стосовно чистих понять а ргіогі є марною спробою, якою може займатися лише той, хто не збагнув цілком своєрідної природи цих знань.

Та хоча ми й допустимо один-єдиний спосіб можливої дедукції чистого пізнання а ргіогі — трансцендентальним шляхом, від цього ще не стає очевидним, що вона є аж такою вже доконечно необхідною. Вище ми простежили поняття простору й часу за посередництвом трансцендентальної дедукції аж до їх джерел та пояснили й визначили їх [(понять)] об'єктивну апіорну значущість. А проте геометрія йде впевненою дорогою через чисті знання а ргіогі, не потребуючи випрошувати в філософії свідоцтва про чисте й закономірне походження свого основного поняття, простору. Але за-

стосування поняття у цій науці поширюється тільки на зовнішній чуттєвий світ, чистою формою споглядання якого є простір, що в ньому, отже, всяке геометричне пізнання, позаяк воно ґрунтується на спогляданні а ргіогі, має безпосередню очевидність, і предмети дані через саме пізнання а ргіогі (за формою) у спогляданні. Натомість [разом] з чистими розсудковими поняттями з'являється неминуча потреба шукати трансцендентальну дедукцію не лише для них самих, але також і для простору, бо, позаяк вони говорять про предмети через предикати не споглядання і чуттєвості, а чистого мислення а ргіогі, вони відносяться до предметів назагал без жодних умов чуттєвості, а позаяк вони не ґрунтуються на досвіді, то не можуть і в апіорному спогляданні показати жодного об'єкта, на якому б ґрунтувався раніше від усякого досвіду їхній синтез, і тому вони не лише збуджують підозру щодо об'єктивної вартісності та меж їхнього вжитку, а й роблять двозначним те *поняття простору*, оскільки схильні вживати його незалежно від умов чуттєвого споглядання, тож вище потрібно було і для нього дати трансцендентальну дедукцію. Таким чином, читач, перш ніж зробити бодай крок на полі чистого розуму, має переконатися в доконечній необхідності такої трансцендентальної дедукції, бо інакше він діятиме наосліп і, проблукавши манівцями, муситиме знову повернутися до вихідного пункту — того ж таки невідання. Він має також заздалегідь чітко усвідомити цю неминучу трудність, аби не нарікати на темряву там, де сама справа глибоко захована, або не бути надто рано сприкренем через усунування тих труднощів, бо тут ідеться про те, щоб або цілком облишити всі претензії осягти чистий розум як [своє] найулюбленіше поле [діяльності], те, що виходить за межі всякого можливого досвіду, — або довести це критичне дослідження до завершення.

Вище нам неважко було з'ясувати щодо понять простору й часу: яким чином вони як апіорні знання мають, проте, з необхідністю відноситися до предметів і вможливлювати синтетичне пізнання їх незалежно від усякого досвіду. Адже оскільки лише за посередництвом таких чистих форм чуттєвості предмет може нам з'являтися, себто бути об'єктом емпіричного споглядання, то простір і час суть чисті споглядання, які а ргіогі містять умову можливості предметів як явищ, і синтез у них має об'єктивне значення.

Натомість категорії розсудку жодним чином не являють нам умов, за яких предмети даються у спогляданні, тож предмети, безумовно, можуть з'являтися нам, не мусячи з необхідністю відноситися до функцій розсудку, і він, отже, не містить у собі їх умов а ргі-

огі. Тому тут постає одне утруднення, з яким ми не стикалися в царині чуттєвості, а саме: яким чином *суб'єктивні умови мислення* мають *об'єктивну значущість*, себто становлять умови можливості пізнання всіх предметів — при тому, що явища можуть бути дані в спогляданні і без функції розсудку. Я візьму для прикладу поняття причини, яке означає особливий тип синтезу, коли за якимось *A* згідно з певним правилом а ргіогі, себто необхідно, встановлюється якесь цілком відмінне [від нього] *B*. А ргіогі тут не ясно, чому явища мають містити щось подібне (досвід-бо на доказ наводити не можна, адже йдеться про об'єктивну значущість цього поняття а ргіогі); і через те а ргіогі наявний сумнів, чи не є таке поняття зовсім порожнім, без жодного відповідного йому предмета серед усіх явищ. Адже те, що предмети чуттєвого споглядання мають відповідати формальним умовам чуттєвості, наявним у душевності а ргіогі, зрозуміло з того, що інакше вони б не були предметами для нас; але що вони, окрім того, мають відповідати ще й умовам, яких потребує розсудок для синтетичної єдності мислення — цього висновку дійти не так легко. Адже явища цілком могли б бути влаштованими так, що розсудок визнав би їх за зовсім не відповідні умовам своєї єдності, і все тоді перебувало б у безладді, наприклад, у низці явищ не спостерігалось б нічого такого, що давало б [нам] до рук правила синтезу і, отже, відповідало б поняттю причини й діяння, тож це поняття було б геть порожнім, нікчемним і позбавленим значення. А проте явища постачали б нашому спогляданню предмети, бо споглядання жодним чином не має потреби в функціях мислення.

Хтось може сподіватися, що позбудеться клопотів такого дослідження, сказавши: досвід безперестану підносить [нам] приклади такої регулярності явищ, і це дає достатній привід виокремити звідти поняття причини і тим разом ствердити об'єктивну значущість такого поняття; але той, хто гадає так, не помічає, що в такий спосіб поняття причини ніяк не може виникнути — воно має бути або цілком а ргіогі обґрунтоване в розсудку, або цілком відкинуте як гола химера. Адже це поняття неодмінно вимагає, щоб якесь *A* було таким, аби з нього *необхідним чином* і *за безумовно загальним правилом* виникало щось інше — *B*. Явища дають, звісно, багато випадків, що з них можна вивести певне правило, за яким щось зазвичай відбувається, але цим ніколи не довести, що відповідний результат є *необхідним*; тому синтез причини й діяння має таку вартість, якої емпірично виразити неможливо, а саме: що діяння не просто долучається до причини, а встановлюється *через*

неї і з неї впливає. Строга загальність правила теж аж ніяк не є властивістю емпіричних правил, які через індукцію можуть набувати лише відносної (*komparative*) загальності, себто широкої вживаності. І вживання чистих розсудкових понять цілком би змінилося, якби вони стали трактуватися лише як емпіричні продукти.

§ 14. Перехід до трансцендентальної дедукції категорій

Можливі лише два випадки, за яких синтетичне уявлення і його предмети можуть збігатися, необхідним чином взаємовідноситися і, так би мовити, зустрічатися: коли або предмет уможливорює уявлення, або уявлення — предмет. У першому [випадку] це відношення є лише емпіричним, і уявлення ніколи не можливе а рїогі. Цей випадок стосується явища з погляду того, що в ньому належить до сприйняття. У другому ж, коли уявлення саме по собі (бо про його причиновість за посередництвом волі тут зовсім нема мови) не породжує свого предмета з погляду [його] наявності, воно, уявлення, все ж таки є а рїогі визначальним стосовно предмета тоді, коли лише через нього можливо пізнати щось як *предмет*. Але є дві умови, що тільки за них пізнання предмета є можливим: по-перше, *споглядання*, через яке він дається, але тільки як явище, по-друге, *поняття*, через яке мислиться предмет — відповідник цього споглядання. Зі сказаного вище, одначе, ясно, що перша умова, та, що лише за неї предмети можуть споглядатися, насправді а рїогі перебуває в душевності як основа об'єктів з погляду їх форми. З цієї формальною умовою чуттєвості, отже, необхідно узгоджуються всі явища, бо тільки через неї вони можуть являтися, себто бути емпірично даними й споглядуваними. Тепер питається, чи не передують [предметам] також і апіорні поняття як умови, єдино за яких щось нехай і не споглядається, проте мислиться як предмет взагалі; адже тоді всяке емпіричне пізнання предметів необхідним чином є відповідним таким поняттям, бо без цієї передумови ніщо не може бути *об'єктом досвіду*. Та всякий досвід, крім чуттєвого споглядання, через яке щось дається, містить іще й *поняття* про предмет, який даний або являється у спогляданні: тому поняття предметів узагалі мають лежати в основі всіх емпіричних знань як їх апіорні умови, отже, об'єктивна значущість категорій як апіорних понять полягає в тому, що лише через них є можливим досвід (з погляду форми мислення). Адже тоді вони необхідним чином і а рїогі відносяться до предметів досвіду, бо тільки за їхнім посередництвом узагалі може мислитися будь-який предмет досвіду.

Трансцендентальна дедукція всіх понять а ргіогі має, отже, один принцип, на який має бути скероване все дослідження, а саме: вони мають бути пізнані як апріорні умови можливості досвіду (байдуже, входить до нього споглядання а чи мислення). Поняття, що слугують за об'єктивну підставу можливості досвіду, є якраз тому необхідними. Але розвиток досвіду, в якому вони фігурують, не є їх дедукцією (а лише ілюстрацією), бо інакше вони мали б лише випадковий характер. Без зазначеного первинного відношення до можливого досвіду, у якому з'являються всі предмети пізнання, відношення цих понять до будь-якого об'єкта було б зовсім незбагненим.

Славетний Лок не дійшов до таких міркувань, а що чисті поняття розсудку зустрічалися йому в досвіді, то він і виводив їх із досвіду, і до того ж діяв так *непослідовно*, що наважувався з ними на спроби такого пізнання, що виходить далеко за межі всякого досвіду. Девід Юм визнавав, що для того, аби була змога так чинити, необхідно, щоб ці поняття мали апріорне походження. Та оскільки він ніяк не міг пояснити, як це можливо, що розсудок має мислити необхідно пов'язаними в предметі поняття, самі по собі не пов'язані в розсудку, і йому не спало на думку, що, можливо, розсудок за допомогою цих понять сам здатний бути творцем того досвіду, в якому виступають його предмети — то виводив їх, силуваний потребою, з досвіду (а саме з суб'єктивної необхідності, яка виникає в досвіді через часті асоціації і врешті хибно приймається за об'єктивну, себто *звички*), проте далі він був дуже послідовним у тому сенсі, що визнав за неможливе виходити за межі досвіду з цими поняттями й виниклими з них засадами. Та *емпірична* дедукція (*Ableitung*), що на неї зійшли і Лок, і Юм, не може бути сумісною з дійсністю апріорного наукового пізнання, яке ми маємо, а саме *чистої математики і загального природознавства*, і отже, спростується фактами.

Перший із цих уславлених мужів навстіж розчинив усі брами *фантазуванню*, бо розум, якщо він лишень має управління на своєму боці, не дає себе більше тримати в шорах невиразними похвалами помірності; а другий, вважаючи, що відкрив такий заблуд нашої пізнавальної спроможності, який усі вважають за розум, цілковито віддався *скептицизмові*. Ми ж зараз маємо намір спробувати, чи не можна щасливо провести людський розум поміж цими двома рифами, вказати йому окреслені межі, та zarazом зберегти для нього відкритим усе поле його доцільної діяльності.

Перед тим я тільки дам іще *пояснення категорій*. Вони є поняттями про той чи той предмет узагалі, через які споглядання його

вважається за *визначене* з погляду однієї з *логічних функцій* у судженнях. Так, функція *категоричного* судження є відношення суб'єкта до предиката, наприклад, усі тіла є подільними. Але з погляду суто логічного вживання розсудку лишається невизначеним, якому з двох понять давати функцію суб'єкта, а якому предиката. Адже можна сказати й так: дещо подільне є тіло. Та через категорію субстанції, якщо я підведу під неї поняття тіла, визначиться, що емпіричне споглядання його в досвіді завжди має трактуватися тільки як суб'єкт, і ніколи як предикат; і те саме й зі всіма позostalними категоріями.

ДЕДУКЦІЙ ЧИСТИХ РОЗСУДКОВИХ ПОНЯТЬ

СЕКЦІЯ ДРУГА

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДЕДУКЦІЯ ЧИСТИХ РОЗСУДКОВИХ ПОНЯТЬ

§ 15. Про можливість пов'язання взагалі

Розмаїття уявлень може бути дане у спогляданні, яке є суто чуттєвим, себто лише сприйнятливостю, і форма цього споглядання може а ргіогі перебувати в нашій уяві, будучи, проте, не чим іншим, як способом сприймання зовнішнього впливу суб'єктом (*wie das Subjekt affiziert wird*). Та *пов'язання (conjunctio)* якогось Різноманітного взагалі ніколи не може увійти в нас через чуття і, отже, не може також міститись у чистій формі чуттєвого споглядання водночас; бо воно є актом самодіяльності уяви, а що це, на відміну від чуттєвості, слід називати розсудком, то всяке пов'язання, будемо ми його усвідомлювати чи ні, буде воно пов'язанням розмаїття споглядання, а чи різноманітних понять, а якщо споглядання, то чуттєвого чи нечуттєвого, — є дією розсудку, яку ми позначаємо загальною назвою *синтез*, аби тим водночас підкреслити, що ми не можемо нічого уявити собі пов'язаним у об'єкті, не пов'язавши його спочатку самі, і поміж усіх уявлень *пов'язання* є єдине, яке не дане через об'єкти, а може бути створене тільки самим суб'єктом, бо воно є акт його самодіяльності. Тут легко помітити, що ця дія початково має бути єдиною і рівнозначною для всіх пов'язань, і що розбір, *аналіз*, який здається його протилежністю, насправді завжди передбачає його; адже де розсудок нічого раніше не з'єднав, там він

нічого не може й розбирати, бо тільки *через нього* щось може бути дане уяві як пов'язане.

Але поняття пов'язання передбачає не лише поняття розмаїття і синтезу його, а ще й його, розмаїття, єдності. Пов'язання є уявленням *синтетичної* єдності Різноманітного*. Уявлення цієї єдності, отже, не може поставати з пов'язання, навпаки, щойно воно уможливорює поняття пов'язання тим, що приєднується до уявлення розмаїття. Ця єдність, що а ргіогі передує всім поняттям пов'язання, певне, не є тією категорією єдності (§ 10), адже всі категорії ґрунтуються на логічних функціях у судженнях, а в цій-бо вже мислиться пов'язання, а відтак єдність даного поняття. Категорії, таким чином, уже передбачають пов'язання. Отже, цю єдність (як якісну, § 12) слід шукати ще вище — в тому, що саме містить підставу єдності різних понять у судженнях, себто можливості розсудку навіть у його логічному вжитку.

§ 16. Про первісно-синтетичну єдність аперцепції

“Я мислю”³⁸ має бути в змозі супроводжувати всі мої уявлення; бо інакше в мені уявлялося б щось цілком не мислиме, іншими словами, уявлення було б або неможливим, або принаймні не було б для мене нічим. Те уявлення, яке може бути дане раніш за всяке мислення, зветься *спогляданням*. Отже, все розмаїття споглядання має необхідне відношення до “я мислю” в тому суб'єкті, в якому перебуває це розмаїття. Але це уявлення є актом самодіяльності, тобто воно не може розглядатись як приналежне до чуттєвості. Я називаю його *чистою аперцепцією*, для відрізнєння від *емпіричної*, або ще *первинною аперцепцією*, бо воно є тією самосвідомістю, що в ній здійснюється уявлення “я мислю”, яке має бути в змозі супроводжувати всі інші, і в усякій свідомості є одне й те саме, не можучи при тому супроводжуватися жодним подальшим [уявленням]. Я називаю також його єдність *трансцендентальною* єдністю самосвідомості, аби позначати можливість апіорного пізнання, [отриманого] з нього. Адже різноманітні уявлення, дані в певному спогляданні, не були б усі вкупі *моїми* уявленнями, якби вони всі разом не належали до однієї самосвідомості, себто як мої уяв-

* Чи є тотожними самі уявлення, і, отже, чи може одне аналітично мислитися через інше,— [це питання] тут не підлягає розгляду. *Свідомість* одного, оскільки мовиться про Різноманітне, слід завжди відрізнити від свідомості іншого, і тут ідеться лише про синтез цієї (можливої) свідомості.

лення (хоч би я й не усвідомлював їх як такі) вони мають необхідно відповідати тій умові, що лише за неї вони *можуть* бути разом в одній спільній самосвідомості, бо інакше вони не цілком належали б мені. Це первинне пов'язання дозволяє зробити чимало висновків.

Отже, ця суцільна тотожність аперцепції даного в спогляданні Різноманітного містить синтез уявлень і можлива тільки через свідомість цього синтезу. Адже емпірична свідомість, яка супроводжує різні уявлення, сама по собі є розсіяна і не має відношення до тотожності суб'єкта. Це відношення, отже, ще не досягається тим, що я супроводжую кожне уявлення свідомістю — потрібно, щоб я *приєднував* одне до другого і був свідомий цього синтезу. Таким чином, тільки завдяки тому, що я можу пов'язувати розмаїття даних уявлень *ув одній свідомості*, є можливим те, що я уявляю собі *тотожність свідомості* в самих цих уявленнях, себто *аналітична* єдність аперцепції можлива тільки за передумови якої-небудь *синтетичної [єдності]**. Тому думка: ці дані в спогляданні уявлення сукупно належать мені — означає, що я поєдную їх у одній самосвідомості або принаймні можу їх там поєднати; і хоча сама ця думка ще не є свідомістю синтезу уявлень, та проте вона передбачає можливість його, себто тільки через те, що я можу охопити розмаїття уявлень в одній свідомості, я називаю їх укупі *моїми* уявленнями; бо інакше я мав би таку ж барвисту, різноманітну особистість (*Selbst*), як ті уявлення, що їх я маю й усвідомлюю. Синтетична єдність Різноманітного споглядань, як дана а ргіогі, є, отже, підставою тотожності самої аперцепції, що а ргіогі передує всьому *моєму* визначеному мисленню. Але пов'язання міститься не в предметах і не може запозичуватися з них через сприйняття, щоб таким чином допіру тоді прийматися в розсудок, навпаки, воно є функцією (*Verrichtung*) розсудку, який сам є не більше як здатність а ргіогі

* Аналітична єдність свідомості притаманна всім загальним поняттям як таким; наприклад, коли я мислю собі *червоне* взагалі, то тим самим уявляю певну властивість, що (як ознака) виступає в чомусь, або може бути пов'язане з іншим уявленням; отже, тільки в силу мисленої раніше можливої синтетичної єдності я можу уявляти собі аналітичну. Уявлення, що повинне мислитися як спільне для *різних* [уявлень], розглядається як приналежне до таких, які, крім нього, мають самі по собі іще щось *різне*; отже, воно має мислитися в синтетичній єдності з іншим (хоча б і лише можливим уявленням) раніше, ніж я можу мислити в ньому аналітичну єдність свідомості, яка робить із нього *conceptus communis*. Таким чином, синтетична єдність аперцепції є найвищим пунктом, до якого слід прив'язувати все вжиткування розсудку, навіть усю логіку і відтак трансцендентальну філософію, та ця спроможність і є сам розсудок.

пов'язувати Різноманітне даних уявлень і підводити його під єдність аперцепції, і це є найголовніша засада в усьому людському пізнанні.

Ця засада необхідної єдності аперцепції є, щоправда, самотождною, себто являє собою аналітичну тезу, та проте пояснює синтез даного в спогляданні розмаїття як необхідний, без якого та суцільна тотожність самосвідомості не може мислитися. Адже через Я як просте уявлення не дається ніякого розмаїття; воно може бути дане тільки у відмінному від Я спогляданні, і мислитися через *пов'язання* в одній свідомості. Розсудок, у якому через самосвідомість було б водночас дане все розмаїття, *споглядав* би; наш же може тільки *мислити* і мусить шукати споглядання в чуттях. Я, отже, усвідомлюю свою тотожну особистість з погляду розмаїття уявлень, даних мені в спогляданні, бо я називаю їх у сукупності *моїми* уявленнями, і вони витворюють *одне*. Але це означає, що я усвідомлюю собі а рїогї їх необхідний синтез, який зветься первинною синтетичною єдністю аперцепції, якій підпорядковуються всі дані мені уявлення, але це підпорядкування має здійснюватися за посередництвом синтезу.

§ 17. Засада синтетичної єдності аперцепції є найвищим принципом усього вживання розсудку

Найголовнішою засадою можливості всіх споглядань у стосунку до чуттєвості, згідно з трансцендентальною естетикою, є те, що все їх розмаїття підлягає формальним умовам простору й часу. Найголовніша ж засада їх у стосунку до розсудку — те, що все розмаїття споглядання підлягає умовам первинно-синтетичної єдності аперцепції*. Усі різноманітні уявлення споглядання підлягають першій, оскільки вони *дані* нам, і другій — оскільки вони повинні мати здатність бути пов'язаними в одній свідомості; бо без цього нічого не може через них мислитись або пізнаватися, адже дані уявлення не мали б спільного акту аперцепції “*Я мислю*” і через те не були б зібрані в одній самосвідомості.

* Простір і час зі всіма їх частинами суть *споглядання*, інакше кажучи, одиничні уявлення з тим Різноманітним, яке вони містять у собі (див. трансцендентальну естетику), себто не голі поняття, через які та сама свідомість міститься в багатьох уявленнях, — навпаки, [через них] багато уявлень містяться в одній і тій самій свідомості, це значить — вони зібрані до купи, отже єдність свідомості виступає *синтетичною*, але разом і первинною. Ця їхня *одиничність* є важливою в застосуванні [їх] (див. § 25).

Розсудок є, назагал кажучи, здатністю до *знань*. Вони полягають у певному відношенні даного уявлення до об'єкта. *Об'єкт* же є те, у понятті чого *об'єднано* Різноманітне даного споглядання. Але всяке поєднання уявлень вимагає єдності свідомості в їх синтезі. Отже, єдність свідомості є те, що єдине творить відношення уявлень до предмета, і відтак їх об'єктивну значущість, а отже, [зумовлює] й те, що вони стають знаннями; на єдності свідомості, таким чином, ґрунтується сама можливість розсудку.

Отже, перше чисте розсудкове пізнання, що на ньому ґрунтується весь подальший його вжиток, який водночас є цілком незалежним від усіх умов чуттєвого споглядання, є засадою первинної *синтетичної* єдності аперцепції. Так, гола форма зовнішнього чуттєвого споглядання, простір, ще зовсім не є знанням; він дає тільки розмаїття споглядання а рґіогі для якогось можливого знання. Але для того, аби що-небудь пізнати в просторі, наприклад, лінію, я мушу її *провести* і отже, синтетично здійснити певне пов'язання даного Різноманітного, так, що єдність цієї дії є водночас єдністю свідомості (у понятті лінії), і щойно через те пізнається певний об'єкт (визначений простір). Синтетична єдність свідомості є, отже, об'єктивною умовою всякого пізнання, і не лише того, котрого я сам потребую, щоб пізнати об'єкт, — кожне споглядання має підлягати їй, *аби стати об'єктом для мене*, бо в інший спосіб і без цього синтезу розмаїття не поєдналося б у свідомості.

Це останнє твердження, як я сказав, саме є аналітичним, хоча й робить синтетичну єдність умовою всякого мислення; бо говорить лише те, що всі *мої* уявлення у будь-якому даному спогляданні мають підлягати тій умові, єдино за якої я можу зараховувати їх, як *мої уявлення*, до [своєї] тотожної особистості і, отже, об'єднувати як синтетично пов'язані в аперцепції через загальний вираз "*Я мислю*".

Але ж ця засада є принципом не для кожного взагалі можливого розсудку, а лише для того, що через його чисту аперцепцію в уявленні "*Я єсьм*" іще не дано нічого різноманітного. Той розсудок, через самосвідомість якого водночас було б дане розмаїття споглядання, розсудок, що через його уявлення водночас існували б об'єкти цього уявлення, не потребував би особливого акту синтезу Різноманітного для єдності свідомості, якого потребує людський розсудок, котрий лише мислить, а не споглядає. Але для людського розсудку цей акт є неодмінно першою засадою, він не може навіть скласти собі ані найменшого поняття про якийсь інший можливий розсудок — такий, що сам споглядав би або хоча й мав би в [своїй]

основі чуттєве споглядання, проте іншого стибу, ніж просторово-часове.

§ 18. Що таке об'єктивна єдність самосвідомості

Трансцендентальна єдність аперцепції є та єдність, через яку все дане в спогляданні Різноманітне об'єднується в понятті об'єкта. Тому вона зветься *об'єктивною*, і її слід відрізнити від *суб'єктивної єдності* свідомості, яка є *визначенням внутрішнього чуття*, через яке те Різноманітне споглядання емпірично дається для такого поєднання. Чи можу я *емпірично* усвідомлювати Різноманітне як одночасне або послідовне, залежить від обставин або емпіричних умов; тому емпірична єдність свідомості через асоціацію уявлень і є цілком випадковою. Натомість чиста форма споглядання в часі, просто як споглядання взагалі, що містить дане Різноманітне, підлягає початковій єдності свідомості лише через необхідне відношення Різноманітного споглядання до Одного — “Я мислю”, отже, через чистий синтез розсудку, який а рїогї лежить в основі емпіричного. Лише та єдність є об'єктивно значущою; емпірична єдність аперцепції, якої ми тут не беремо до уваги, і яка є лише похідною від першої за даних умов *in concreto*, має тільки суб'єктивну значущість. Один пов'язує уявлення певного слова з однією річчю, а другий з іншою; і єдність свідомості в тому, що є емпіричним, стосовно того, що дане, не є необхідною й загально значущою.

§ 19. Логічна форма всіх суджень полягає в об'єктивній єдності аперцепції наявних у них понять

Я ніколи не міг задовольнитися тим поясненням, яке логіки дають судженню взагалі, кажучи, що воно є подання якогось відношення між двома поняттями. Не вдаючися тут у суперечки з ними (попри те, що з цього недогляду логіки вирости численні прикрі наслідки)* щодо хибності того пояснення, що воно в усякому разі

* Розлоге вчення про чотири фігури силогізму стосується тільки категоричних умовиводів; і хоча воно є не більше як мистецтво через приховування безпосередніх висновків (*consequentiae immediatae*) під засновками чистого умовиводу створювати ілюзію більшої кількості модусів силогізму, ніж у першій фігурі, та лише цим вони не досягли б особливих успіхів, якби їм не вдалося надати виключного значення категоричним судженням як таким, до яких мають достосовуватися всі інші, що, однак, згідно з § 9, є хибним.

підходить тільки до *категоричних*, але не гіпотетичних і диз'юнктивних суджень (останні-бо містять відношення не понять, а тих-таки суджень), зазначу тільки, що тут не вказано, в чому ж полягає те *відношення*.

Та коли я досліджую точніш відношення даних знань у кожному судженні, й відрізняю їх як приналежні до розсудку від відношення за законами репродуктивної уяви (яке має лише суб'єктивну значущість), то виявляю, що судження є не що інше, як спосіб приводити дані знання до *об'єктивної* єдності аперцепції. Слівце-зв'язка Є слугує меті відрізнити об'єктивну єдність даних уявлень від суб'єктивної. Адже воно позначає відношення їх до первинної аперцепції і *необхідну єдність* їх, хоча б саме судження було емпіричним, а отже, випадковим, наприклад, "тіла є важкими". Цим я хочу сказати не те, що ці уявлення *необхідно* належать *одне до одного* в емпіричному спогляданні, а те, що вони належать *одне до одного силою необхідної єдності* аперцепції в синтезі споглядань, себто за принципами об'єктивного визначення всіх уявлень, оскільки звідси може постати знання, а всі ті принципи виводяться з засади трансцендентальної єдності аперцепції. Лише так із цього відношення постає *судження*, себто відношення, яке є *об'єктивно значущим* і достатньо відмінним від такого відношення тих самих уявлень, яке мало б лише суб'єктивну значущість, наприклад, за законами асоціації. Згідно з останніми я міг би тільки сказати: "Коли я несу якесь тіло, то відчуваю тиск тягаря"; але не: "Воно, тіло, є важким", стверджуючи тим самим, що обидва ці уявлення пов'язані в об'єкті, себто незалежно від стану суб'єкта, а не просто у сприйнятті (хоч як би часто воно повторювалося).

**§ 20. Усі чуттєві споглядання підлягають категоріям
як умовам, що єдино за них їхнє розмаїття може зійтися
в свідомості**

Різноманітне, дане в чуттєвому спогляданні, з необхідністю належить до первинної синтетичної єдності аперцепції, бо тільки через цю *єдність* є можливим споглядання (§ 17). Але та дія розсудку, що через неї Різноманітне даних уявлень (вони можуть бути спогляданнями або поняттями) підводиться під аперцепцію взагалі, є логічна функція суджень (§19). Отже, усяке розмаїття, оскільки воно дане в одному емпіричному спогляданні, *визначене* стосовно однієї з логічних функцій судження, і саме через неї воно взагалі приводиться до однієї свідомості. Категорії ж є не що інше, як саме

ці функції судження, оскільки Різноманітне даного споглядання окреслене стосовно них (§ 10). Отже, Різноманітне в якомусь даному спогляданні також необхідно підлягає категоріям.

§ 21. Примітка

Різноманітне, що міститься в спогляданні, яке я називаю своїм, через синтез розсудку уявляється приналежним до *необхідної* єдності самосвідомості, і це відбувається через категорію*. Категорія, отже, показує, що емпірична свідомість якогось даного Різноманітного в одному спогляданні так само підлягає певній чистій самосвідомості а рїогі, як емпіричне споглядання підлягає чистому чуттєвому, яке також наявне а рїогі.—У наведеному твердженні, отже, здійснено початок *дедукції* чистих розсудкових понять, у якій я, позаяк категорії виникають *незалежно від чуттєвості*, лише в розсудку, маю ще абстрагуватися від того способу, яким розмаїття дається для емпіричного споглядання, аби зважати лише на єдність, яка виникає в спогляданні за посередництвом категорії через розсудок. У подальшому викладі (§ 26), виходячи зі способу, яким дається емпіричне споглядання в чуттєвості, буде показано, що єдність їх є саме та, котру категорії згідно з попереднім [викладом](§ 20) приписують Різноманітному даного споглядання взагалі, і тим, що буде пояснено їхню апріорну значущість стосовно всіх предметів наших чуттів, буде нарешті вповні здійснено задум дедукції.

Але в наведеному вище доказі я не міг абстрагуватися від однієї речі: від того, що розмаїття для споглядання має бути *дане* ще до синтезу розсудку і незалежно від нього; але як — залишається тут невизначеним. Адже якби я хотів помислити собі розсудок, який сам споглядає (як, скажімо, якийсь божественний, котрий не уявляв би собі дані предмети, а сам би водночас давав або продукував предмети через своє уявлення), то категорії стосовно такого знання не мали б жодного значення. Вони є тільки правила для такого розсудку, вся спроможність якого полягає в мисленні, себто в дії приводити до єдності аперцепції синтез розмаїття, яке дається йому деінде в спогляданні, такий розсудок, отже, сам по собі нічогосінько не *пізнає*, а тільки пов'язує й упорядковує матеріал для пізнання — споглядання, яке має даватися йому через об'єкт. Що ж до особливості нашо-

* Підстави для доведення спираються на уявлювану *єдність споглядання*, через яку дається предмет і яка завжди містить у собі синтез розмаїття, даного для споглядання, і вже містить відношення цього останнього до єдності аперцепції.

го розсудку — здійснювати апріорну єдність аперцепції тільки за посередництвом категорій і тільки через саме ці види і таке число їх, то щодо їх підстав можна сказати так само мало, як і щодо того, чому ми маємо саме ці, а не інші функції судження, або чому час і простір є єдиними формами можливого для нас споглядання.

§ 22. Категорії не мають жодного іншого вжитку для пізнання речей, окрім свого застосування до предметів досвіду

Мислити собі предмет і *пізнавати* предмет не є, отже, одне й те саме. До пізнання належать два складники: по-перше, поняття, через яке взагалі предмет мислиться (категорія), і по-друге, споглядання, через яке він дається; адже якби відповідне поняттю споглядання зовсім не могло бути дане, то поняття було б думкою за формою, але без жодного предмета, і через нього не було б можливим жодне знання про будь-яку річ, бо в такому разі, наскільки мені відомо, не було б і не могло б бути нічого, до чого моя думка могла б застосовуватися. Усяке ж можливе для нас споглядання є чуттєвим (естетика), отже, мислення про предмет узагалі може стати знанням через чисте розсудкове поняття в нас лише остільки, оскільки поняття відноситься до предметів чуттів. Чуттєве споглядання є або чистим спогляданням (простір і час), або емпіричним спогляданням того, що безпосередньо уявляється в просторі й часі через відчуття як дійсне. Через визначення першого ми можемо отримувати апріорне знання про предмети (у математиці), але тільки з погляду їх форми як явища; чи можуть існувати речі, які мали б споглядатися в цій формі, залишається при цьому ще невирішеним. Отже, всі математичні поняття самі для себе не є знаннями, — хіба що коли ми передбачаємо, що існують речі, які можуть поставати перед нами лише відповідно до форми того чистого чуттєвого споглядання. Але в просторі й часі речі даються лише тією мірою, якою вони є сприйняттями (супроводжувані відчуттями уявлення), себто [вони даються] через емпіричні уявлення. Отже, чисті розсудкові поняття, навіть якщо вони застосовуються до споглядань а ргіогі (як у математиці), постачають знання лише тією мірою, якою вони, [споглядання,] а відтак за їх посередництвом також розсудкові поняття, можуть застосовуватися до емпіричних споглядань. Таким чином, категорії за посередництвом споглядання також постачають нам знання про речі тільки через можливе своє застосування до емпіричного споглядання, себто вони слугують лише для можли-

вості *емпіричного пізнання*; а воно зветься *досвід*. Отже, категорії не мають жодного іншого вжитку в пізнанні речей, окрім як за трактування останніх як предметів можливого досвіду.

§ 23

Зазначена вище теза є надзвичайно важливою; бо так само визначає межі вживання чистих розсудкових понять стосовно предметів, як трансцендентальна естетика визначила межі вживання чистої форми нашого чуттєвого споглядання. Простір і час як умови можливості того, як нам можуть даватися предмети, мають значущість лише для предметів чуттів, себто тільки досвіду. Поза цими межами вони не презентують нічого, бо існують лише в чуттях, і поза ними не мають жодної дійсності. Чисті розсудкові поняття є вільні від цього обмеження і поширюються на предмети споглядання взагалі, байдуже, чи подібні вони до наших, чи ні, якщо вони тільки чуттєві, а не інтелектуальні. Але це подальше поширення понять поза *наше* чуттєве споглядання не допомагає нам ні в чому. Адже тоді вони є [лише] порожніми поняттями про об'єкти і ніяк не дозволяють нам судити, чи можливі такі об'єкти, чи ні, голими формами думки без об'єктивної реальності, бо ми не володіємо тоді жодним спогляданням, до якого могла б бути застосована синтетична єдність аперцепції, що її тільки й містять ті поняття, аби могли визначити таким чином предмет. Тільки *наше* чуттєве та емпіричне споглядання може надати їм сенсу й значення.

Отож якщо приймати об'єкт *нечуттєвого* споглядання як даність, то можна, звісно, уявляти його через усі предикати, які містяться вже в передумові, *що до нього не належить нічого від чуттєвого споглядання*: отже, що він не протяглий і не перебуває в просторі, що його тривалість — то не є час, що в ньому не відбувається жодних змін (черги визначень у часі) і т.д. Проте це не є властиве пізнання, коли я лише вказую, яким споглядання об'єкта *не є*, не можучи сказати, що ж у ньому міститься; адже тоді я не уявляю собі навіть можливості об'єкта — відповідника моему чистому розсудковому поняттю, бо не можу мати жодного споглядання, яке йому відповідало б, а тільки можу сказати, що наші споглядання щодо нього не мають сили. Але найголовніше тут те, що до чогось такого не могла б бути застосована і жодна категорія; наприклад, поняття субстанції, себто поняття про щось таке, що може існувати як суб'єкт, але в жодному разі не як гелій предикат, так, що я зовсім не знав би, чи може існувати якась річ, котра відповідала б цьому

визначенню думки, коли б емпіричні споглядання не давали мені нагоду застосування його. Та про це докладніше [поговоримо] далі.

§ 24. Про застосування категорій до предметів чуттів узагалі

Чисті розсудкові поняття, відносячися через самий лише розсудок до предметів споглядання взагалі, байдуже, чи нашого, чи чийогось іще — аби тільки було чуттєвим, суть, однак, саме тому голі *форми думки*, через які не пізнається ще жодний окреслений предмет. Синтез, або пов'язання Різноманітного, відносився в них лише до єдності аперцепції і через те був підставою можливості знання а ргіогі, оскільки воно ґрунтується на розсудку, а отже, й не лише трансцендентальним, але й чисто інтелектуальним. Але оскільки в нас а ргіогі лежить в основі якась певна форма чуттєвого споглядання, котра ґрунтується на сприйнятливості уявлювальної здатності (чуттєвості), то розсудок як самодіяльність може визначати внутрішнє чуття через розмаїття даних уявлень відповідно до синтетичної єдності аперцепції і так мислити а ргіогі синтетичну єдність аперцепції розмаїття *чуттєвих споглядань* як умову, що їй необхідним чином мають підпорядковуватися всі предмети нашого (людського) споглядання, адже тим самим категорії як голі форми думки набувають об'єктивної реальності, себто застосування до предметів, які можуть даватися нам у спогляданні, але тільки як явища; бо тільки їх ми здатні споглядати а ргіогі.

Цей *синтез* розмаїття чуттєвого споглядання, а ргіогі можливий і необхідний, може бути названий *фігурним* (*synthesis speciosa*) на відміну від того, який стосовно розмаїття споглядання взагалі мислився б у голих категоріях і зветься *розсудковим пов'язанням* (*synthesis intellectualis*); обидва є *трансцендентальними*, не лише тому, що вони самі відбуваються а ргіогі, але й тому, що закладають можливість іншого пізнання а ргіогі.

Проте фігурний синтез, якщо він спрямований лише на первинно-синтетичну єдність аперцепції, себто на ту трансцендентальну єдність, яка мислиться в категоріях, має, на відміну від чисто інтелектуального *пов'язання*, називатися *трансцендентальним синтезом уяви*. Уява є спроможність наочно бачити предмет і *без його присутності* у спогляданні. А що всі наші споглядання є чуттєвими, то уява силою суб'єктивної умови, за якої лише вона може дати розсудковим поняттям відповідне споглядання, належить до *чуттєвості*; та оскільки її синтез є вияв самодіяльності — означу-

вальної, а не лише, як чуття, означуваної, себто може визначати а ргіогі чуття за його формою відповідно до єдності аперцепції, то уява є такою ж мірою здатністю визначати а ргіогі чуттєвість, і її синтез споглядань *відповідно до категорій* має бути трансцендентальним синтезом уяви, це є дія розсудку на чуттєвість і перше застосування його (водночас і підстава всіх інших) до предметів можливого для нас споглядання. Цей синтез, як фігурний, відрізняється від інтелектуального, що здійснюється лише через розсудок, без жодної уяви. Оскільки уява є самодіяльність, я іноді називаю її також *продуктивною* уявою і відрізняю її таким чином від *репродуктивної*, що її синтез підпорядковується виключно емпіричним законам, а саме законам асоціації, і яка через те нічого не додає до можливості пізнання а ргіогі, а тому належить не до трансцендентальної філософії, а до психології.

Тут буде доречно пояснити один парадокс, що мав кожному впасти в очі при викладенні форми внутрішнього чуття (§ 6), а саме: як воно зображує свідомості навіть нас самих тільки так, як ми собі являємося, а не як ми є самі по собі, бо ж ми споглядаємо себе тільки [так,] як внутрішньо зазнаємо впливу (*affiziert werden*), і це здається суперечливим, оскільки ми мали б відноситися до себе самих пасивно; тому *внутрішнє чуття* і спроможність *аперцепції* (які ми ретельно розрізняємо) у системах психології зазвичай видають радше за тотожні.

Чинником, що визначає внутрішнє чуття, є розсудок і його первинна спроможність пов'язувати Різноманітне [нашого] споглядання, себто підводити [його] під одну аперцепцію (як те, на чому ґрунтується й сама можливість його). А що сам розсудок у нас, людей, не є спроможністю споглядань і, хоч би вони й були дані в чуттєвості, не може приймати їх у себе, щоб пов'язувати немов розмаїття *свого власного* споглядання, то синтез розсудку, якщо він розглядається сам для себе, є не що інше, як єдність дії, котру він усвідомлює собі як таку навіть і без чуттєвості і через котру він, однак, сам спроможний внутрішньо визначати чуттєвість з погляду розмаїття, що може йому даватися за формами її споглядання. Отже, розсудок під назвою *трансцендентального синтезу уяви* чинить на *пасивний* суб'єкт, чиею *спроможністю* він є, ту дію, про яку ми слушно кажемо, що нею збуджується (*affiziert werde*) внутрішнє чуття. Аперцепція та її синтетична єдність не тотожні зі внутрішнім чуттям, до такої міри, що синтетична єдність аперцепції, навпаки, як джерело всякого пов'язання, стосується Різно-

манітного *споглядань взагалі*, [а] під назвою категорій раніше за всі чуттєві споглядання скеровується на об'єкти взагалі; натомість внутрішнє чуття містить голу *форму* споглядання, але без пов'язання розмаїття в ньому, себто ще не містить жодного *окресленого* споглядання, яке є можливим тільки через свідомість визначення його через трансцендентальну дію уяви (синтетичний вплив розсудку на внутрішнє чуття), яку я назвав фігурним синтезом.

Це ми й спостерігаємо повсякчас у собі. Ми не можемо мислити собі лінії, не *провівши* її подумки, [не можемо мислити] кола, не *описавши* його, ані уявити три виміри простору, не *зобразивши* три взаємно перпендикулярні лінії з однієї точки, і навіть час ми можемо уявити тільки в такий спосіб, що при проведенні прямої лінії (яка має бути зовнішнім фігурним уявленням часу) будемо звертати увагу лише на дію синтезу Різноманітного, через який ми послідовно визначаємо внутрішнє чуття, а відтак на послідовність цих визначень у ньому. Рух як дія суб'єкта (не як визначення об'єкта)*, отже, синтез Різноманітного в просторі, якщо ми абстрагуємося від нього [(простору)] і звертаємо увагу лише на дію, що нею ми визначаємо внутрішнє чуття відповідно до його форми, дає початок і самому поняттю послідовності (*Sukzession*). Розсудок, таким чином, не *знаходить* у внутрішньому чутті вже [готовим] подібного пов'язання Різноманітного, а *створює його, впливаючи* (*indem er ihn affiziert*) на те чуття. Але яким чином те Я, котре я мислю, відрізняється від того Я, котре споглядає само себе (причому я можу уявляти собі ще й інші типи споглядання, принаймні як можливі), будучи, проте, з цим останнім тотожне як той самий суб'єкт, — яким, отже, чином я міг би сказати: Я, як інтелігенція³⁹ і *мислячий* суб'єкт, пізнаю *себе* самого як *мислений* об'єкт, оскільки я даний собі ще й у спогляданні, тільки, подібно як і інші феномени, не так, як я є раніше від розсудку, а так, як я являюся собі, — це питання не важче, але й не легше за те, як я сам собі можу взагалі бути об'єктом — об'єктом споглядання і внутрішнього сприйняття. Що так справді має бути — це, якщо визнати простір лише за чисту форму явищ зовнішніх чуттів, можна чітко довести тим, що ми можемо уявляти собі час, який-бо аж ніяк не є предметом зовнішнього споглядання, не інакше, як у образі лінії, оскільки ми її проводимо, без такого ж способу зображен-

* Рух *об'єкта* в просторі не належить до чистої науки, отже, й геометрії, бо рухомість чогось може бути пізнана не а ргіогі, а лише через досвід. Але рух як *описування* простору є чистий акт послідовного синтезу розмаїття в зовнішньому спогляданні взагалі через продуктивну уяву і належить не лише до геометрії, а навіть і до трансцендентальної філософії.

ня ми ніяк не могли б пізнати одиниці його [(часу)] виміру; а також тим, що визначення тривалості часу або також місця в часі для всіх внутрішніх сприйнятів ми завжди мусимо брати з того Мінливого, що його являють нам зовнішні речі, і, отже, мусимо розташовувати визначення внутрішнього чуття як явища в часі якраз у такий самий спосіб, як ми розташовуємо визначення зовнішнього чуття в просторі; отож коли щодо останніх ми допускаємо, що пізнаємо через них об'єкти лише тією мірою, якою ми піддаємося впливові ззовні (*äußerlich affiziert werden*), то маємо визнати також і за внутрішнім чуттям, що через нього ми споглядаємо самих себе тільки так, як ми внутрішньо впливаємо (*affiziert werden*) на самих себе, себто [в тому,] що стосується внутрішнього споглядання, ми пізнаємо свій власний суб'єкт лише як явище, а не відповідно до того, чим він є сам по собі*.

§ 25

Натомість у трансцендентальному синтезі Різноманітного уявлень взагалі, а відтак у синтетичній первинній єдності аперцепції я не усвідомлюю себе самого таким, як являюся собі, ані таким, як я єсьм, усвідомлюю тільки, що я єсьм. Це уявлення є мислення, а не споглядання (*Anschauen*)⁴⁰. А що для пізнання себе самого, крім дії мислення, яка приводить Різноманітне кожного можливого споглядання до єдності аперцепції, потрібен іще певний вид споглядання, через яке це Різноманітне дається, то хоча моє власне існування не є явище (тим більше не є гола видимість), але визначення мого існування** може відбуватися тільки відповідно до форми

* Я не розумію, як можна знаходити стільки труднощів у тому, що наше внутрішнє чуття зазнає впливу від нас самих (*von uns selbst affiziert werde*). Кожний акт уваги може дати нам приклад цього. Розсудок завжди визначає в ньому внутрішнє чуття пов'язання, яке він мислить, відповідно до внутрішнього споглядання, яке відповідає Різноманітному в синтезі розсудку. Як сильно душевність зазвичай цим афектується, кожен може спостерегти на собі.

** "Я мислю" виражає акт визначення мого буття. Отже, ним уже дане *це* буття, але спосіб, яким я повинен його визначати, себто закладати в себе приналежне до нього розмаїття, ще не даний. Для цього потрібне самоспоглядання, в основі якого лежить форма, дана а р'югі, себто час, що має чуттєвий характер і належить до сприйнятливості Визначуваного. Коли не маю ще іншого самоспоглядання, яке дає Визначальне в мені, що з нього я усвідомлюю собі тільки його самодіяльність, перед актом *означення*, [так само,] як *час* [дає] Визначуване, то я не можу визначати своє існування як [існування] самостійної істоти; — я уявляю собі тільки самодіяльність свого мислення, себто означення, і моє існування залишається ввесь час означуваним тільки чуттєво, як існування явища. Та [саме] завдяки цій самодіяльності я називаю себе *інтелігенцією*.

внутрішнього чуття тим особливим способом, що ним пов'язуване мною Різноманітне дається у внутрішньому спогляданні; і я маю, отже, *знання* не про себе, як я *єсьм*, а лише як я собі *являюся*. Свідомість себе самого, отже, ще далеко не є пізнанням себе самого, попри всі категорії, які витворюють мислення про *об'єкт узагалі* через пов'язання Різноманітного в аперцепції. Так само, як для пізнання якогось відмінного від мене об'єкта крім мислення об'єкта *взагалі* (у категорії) я потребую ще й споглядання, через яке визначаю те загальне поняття, — [так само] я потребую також для пізнання себе самого крім свідомості або крім того, що я мислю себе, ще й споглядання Різноманітного в мені, через яке я визначаю цю думку; і я існую як інтелігенція, яка усвідомлює собі лише свою синтетичну спроможність, а стосовно Різноманітного, що його повинна пов'язувати, підлягає обмежувальній умові, яку називає внутрішнім чуттям: унаочнювати те пов'язання тільки згідно з часовими відношеннями, що перебувають цілком поза власне розсудковими поняттями, і тому може пізнавати сам себе лише [так], як являється сама собі в спогляданні (котре не є інтелектуальним і не може бути дане через сам розсудок), а не [так,] як пізнавала б себе, якби її *споглядання* були інтелектуальними.

§ 26. Трансцендентальна дедукція загально можливого застосування чистих розсудкових понять у досвіді

У *метафізичній дедукції* апріорне походження категорій узагалі було доведене через їх повний збіг із загальними логічними функціями мислення, а в *трансцендентальній* показано можливість їх як апріорних знань про предмети споглядання взагалі (§ 20, 21). Тепер потрібно пояснити можливість а рїогі пізнавати *через категорії* предмети, які тільки *можуть траплятися нашим чуттям*, і то з погляду не форми споглядання їх, а законів їх поєднання, — отже, [спроможність] немовби диктувати природі закон, ба навіть уможливлювати її. Адже без такої їх [(категорій)] здатності було б незрозуміло, як усе, що тільки може трапитися нашим чуттям, має підлягати законам, які а рїогі виникають лише з розсудку.

Насамперед зазначу, що під *синтезом апрегензії*¹ я розумію об'єднання Різноманітного в одному емпіричному спогляданні, завдяки чому стає можливим його сприйняття, себто емпіричне усвідомлення його (як явища).

Ми маємо *форми* зовнішнього, так само як і внутрішнього, чуттєвого споглядання а рїогі в уявленнях простору й часу, і син-

тез апрегензії, що об'єднує Різноманітне явища, має бути всякчас узгодженим із ними, бо сам він може відбуватися тільки згідно з цією формою. Але простір і час уявляються не лише як *форми* чуттєвого споглядання, але й як ті ж такі *споглядання* (які містять розмаїття), отже, з визначенням єдності цього розмаїття а ргіогі (див. трансцендентальну естетику)*. Таким чином, уже навіть *єдність синтезу* розмаїття, у нас чи поза нами, а відтак і *пов'язання*, що з ним має бути узгоджене все, що повинне уявлятися визначеним у просторі або в часі, дано а ргіогі як умову синтезу всякої *апрегензії вже* водночас із цим спогляданням (не в ньому). Але ця синтетична єдність не може бути нічим іншим, як пов'язанням Різноманітного даного *споглядання взагалі* в одній первинній свідомості, відповідно до категорій, застосовуваним тільки до нашого *чуттєвого споглядання*. Отже, всякий синтез, через який уможливується саме сприйняття, підпорядковується категоріям; а що досвід є пізнання через пов'язані сприйняття, то категорії є умовами можливості досвіду і, отже, а ргіогі мають значущість *також* для всіх предметів досвіду.

Отож якщо я, скажімо, емпіричне споглядання будинку через апрегензію його Різноманітного перетворюю на сприйняття, то в основі в мене лежить необхідна *єдність* простору і зовнішнього чуттєвого споглядання взагалі, і я немовби маюю його, будинку, подобу відповідно до цієї синтетичної єдності Різноманітного в просторі. Але та сама синтетична єдність, якщо я абстрагуюся від форми простору, перебуває в розсудку і є категорією синтезу однорідного в спогляданні взагалі, себто категорією величини, що їй, отже, цілком має відповідати той синтез апрегензії — сприйняття**.

* Простір, уявлюваний як *предмет* (як це справді потрібно в геометрії), містить у собі [дещо] більше, ніж голу форму споглядання, а саме *об'єднання* даного за формою чуттєвості розмаїття в одне *наочне* уявлення, так, що *форма споглядання* дає лише Різноманітне, а *формальне споглядання* — єдність уявлення. В естетиці я зарахував цю єдність лише до чуттєвості, аби тільки зазначити, що вона передує всякому поняттю, хоча вона й передбачає синтез, який не належить чуттям, але щойно він уможливує всі поняття про простір і час. Адже через нього простір або час уперше *дається* як споглядання (тоді як розсудок визначає чуттєвість), тож єдність цього споглядання а ргіогі належить до простору й часу, а не до поняття розсудку (§ 24).

** У такий спосіб доведено: синтез апрегензії, який має емпіричну природу, необхідно має відповідати синтезові аперцепції, який є інтелектуальним і цілковито а ргіогі міститься в категорії. Це одна й та сама самодіяльність, яка раз під назвою уяви, а раз — розсудку вносить пов'язання до розмаїття, наявного в спогляданні.

Якщо я (взьмімо інший приклад) сприймаю замерзання води, то я апрегендую два стани (плинності та твердості) як такі, що у відношенні часу протистоять один одному. Але в часі, що його як *внутрішнє споглядання* я кладу в основу явища, я уявляю собі необхідну синтетичну *єдність* Різноманітного, без якої те відношення не могло б бути дане в спогляданні *визначеним* (з погляду часової послідовності). А ця синтетична єдність як умова а ргіогі, під якою я пов'язую розмаїття певного *споглядання взагалі*, якщо абстрагуюся від сталогі форми мого внутрішнього споглядання — часу, є категорія *причини*, через яку я, якщо застосовую її до моєї чуттєвості, *визначаю все, що відбувається, згідно з його відношенням у часі взагалі*. Отже, в такій події апрегензія, а відтак і сама ця подія згідно з можливим сприйняттям підпорядковується поняттю *відношення діяння і причини*, і те саме [ми знаходимо] й у всіх інших випадках.

Категорії суть поняття, які приписують апріорні закони явищам, а відтак, і природі як сукупності всіх явищ (*natura materialiter spectata*); тепер питається: раз вони не виводяться з природи і не рівняються по ній як по взірцеві (бо інакше вони були б лише емпіричними), то як зрозуміти, що природа мусить рівнятися по них, себто як вони можуть а ргіогі визначати сполучення Різноманітного природи, не беручи цього сполучення з неї? — Ось розв'язок цієї загадки.

Що закони явищ у природі мають узгоджуватися з розсудком і його апріорною формою, себто з його здатністю пов'язувати різноманітне взагалі, — це не більш дивно, ніж те, що самі явища мають узгоджуватися з апріорною формою чуттєвого споглядання. Адже й закони існують не в явищах, а тільки у відношенні до суб'єкта, якому належать (*inhärieren*) ті явища, оскільки він має розсудок, подібно ж і явища існують не самі по собі, а тільки у відношенні до тієї самої істоти, оскільки вона має чуття. Закономірність речей самих по собі необхідно була б їм притаманна також і поза розсудком, що її пізнає. Однак явища суть лише уявлення про речі, які пробувають непізнаними щодо того, якими вони можуть бути самі по собі. Як голі уявлення вони не підлягають жодному законів пов'язання, окрім того, який приписує пов'язувальну спроможність. А тим [чинником], який пов'язує розмаїття чуттєвого споглядання, є уява, що з боку єдності її інтелектуального синтезу залежить від розсудку, а з боку розмаїття апрегензії — від чуттєвості. А що від синтезу апрегензії залежить усяке можливе

сприйняття, а сам він, цей емпіричний синтез, своєю чергою, залежить від трансцендентального [синтезу], а отже, й від категорій, то всі можливі сприйняття, іншими словами, все, що тільки може досягти емпіричної свідомості, себто всі явища природи в тому, що стосується їхнього сполучення, мають підпорядковуватися категоріям, від яких природа (розглядувана тільки як природа взагалі) залежить як від первинної підстави її необхідної закономірності (як *natura formaliter spectata*). Але й ця чиста спроможність розсудку — а ргіогі приписувати явищам закони через самі лише категорії — не поширюється на інші закони, ніж ті, на яких ґрунтується *природа взагалі* як закономірність явищ у просторі й часі. Окремішні закони, оскільки вони стосуються емпірично визначених явищ, повністю не можуть бути *виведені* з категорій, хоча й усі підпорядковуються їм. Для пізнання тих законів *узагалі* мусить докластися досвід, але про досвід узагалі і про те, що може бути пізнане як предмет досвіду, нас навчають тільки ті апріорні закони.

§ 27. Результат цієї дедукції розсудкових понять

Ми не можемо *мислити* собі жодного предмета інакше, як через категорії; ми не можемо *пізнавати* жодного мисленого предмета інакше, як через споглядання, що відповідають тим поняттям. Усі наші споглядання є чуттєві, і це пізнання, оскільки дано його предмет, є емпіричним. Емпіричне ж пізнання — то є досвід. Отже, *ми можемо пізнавати a priori лише предмети можливого досвіду**.

Але це пізнання, дарма що обмежене лише предметами досвіду, не все запозичує з досвіду: що стосується як чистих споглядань, так і чистих розсудкових понять, то ці елементи пізнання наявні в нас а ргіогі. Є лише два способи, якими може мислитися *необхідне* узгодження досвіду з поняттями про його предмети: або досвід уможливорює ці поняття, або ці поняття уможливлюють досвід. Перше стосовно категорій (а також чистого чуттєвого споглядання) не має місця, бо вони суть апріорні поняття, себто незалежні від досвіду

* Аби хтось успіхом не наштотхнувся на шкідливі й бентежні висновки з цього положення, я нагадаю лише, що в *мисленні* категорії не обмежені умовами нашого чуттєвого споглядання, а мають необмежене поле, і тільки *пізнання* того, що ми собі мислимо — визначення об'єкта, потребує споглядання; за відсутності останнього думка про об'єкт усе ще може мати істинні й корисні наслідки для *вживання розсудку* суб'єкта, та позаяк воно не завжди спрямоване на визначення об'єкта, тобто на пізнання, а [спрямовується] також і на визначення суб'єкта і його волі, то тут його ще нема як викладати.

(стверджувати емпіричне походження їх означало б свого роду *genratio aequivoca*). Отже, залишається тільки другий (немовби система *epigenезу*⁴² чистого розуму), а саме: категорії з боку розсудку містять підстави можливості всякого досвіду взагалі. Ну, а яким чином вони вможливають досвід і які засади його можливості вони надають [нам] у своєму застосуванні до явищ — це буде пояснено докладніше в наступному розділі, про трансцендентальне вжиткування спроможності судження.

Якби хтось запропонував між двома зазначеними єдиними шляхами ще й середній шлях, а саме: категорії не є *спонтанно мислені* (*selbstgedachte*) перші апіорні принципи нашого пізнання і не взяті з досвіду, а являють собою суб'єктивні, прищеплені нам разом із нашим існуванням завдатки мислення, улаштовані нашим Творцем так, що їх ужиток точно узгоджується з законами природи, за якими протікає досвід (своєрідна *система преформації*⁴² чистого розуму), то вирішальним [аргументом] проти цього середнього шляху (окрім того, що за такої гіпотези ми не бачимо, до якої межі можна доводити передумову визначених заздалегідь завдатків майбутніх суджень) було б те, що в такому випадку категоріям бракувало б *необхідності*, яка суттєво притаманна їхньому поняттю. Адже, наприклад, поняття причини, що виражає необхідність певного наслідку за певної наперед окресленої умови, було б помилковим, якби воно базувалося тільки на довільній, природженій нам суб'єктивній необхідності пов'язувати певні емпіричні уявлення за таким правилом відношення. Я не міг би сказати: дія пов'язана з причиною в об'єкті (себто необхідно), лише: я улаштований так, що можу мислити це уявлення пов'язаним не інакше, як отак; це є якраз те, чого найбільше бажає скептик, бо ж тоді всяке наше розуміння (*Einsicht*), базоване на гаданій об'єктивній значущості наших суджень, є ніщо інше, як суцільна видимість, і не забракло б людей, котрі не визнали б для себе цієї суб'єктивної необхідності (яку потрібно було б відчувати); у всякому разі ні з ким не можна було б сперечатися про те, що спирається лише на спосіб організації його суб'єкта.

КОРОТКИЙ ПІДСУМОК ЦІЄЇ ДЕДУКЦІЇ

Ця дедукція є показ чистих розсудкових понять (і разом з ними всіх апіорних теоретичних знань) як принципів можливості досвіду, а досвіду — як *визначення* явищ у просторі й часі *взагалі*,

і, нарешті, [показ] цього визначення [як похідного] з принципу *первинної* синтетичної єдності аперцепції як форм розсудку у відношенні до простору й часу як первинних форм чуттєвості.

Поділ на параграфи я вважав за потрібний лише до цього місця, бо ми мали до діла з елементарними поняттями. Тепер же ми будемо з'ясовувати їхнє вживання; і виклад потрібно буде вести в безперервному зв'язку, без такого поділу.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ АНАЛІТИКИ

КНИГА ДРУГА

АНАЛІТИКА ЗАСАД

Загальна логіка побудована за планом, який цілком точно збігається з поділом вищих пізнавальних спроможностей. Ці [спроможності] суть розсудок, спроможність судження і розум. Тому та доктрина займається в своїй аналітиці *поняттями, судженнями та силогізмами*, у прямій відповідності до функцій і порядку названих сил душевності, що назагал охоплюються широким найменням розум⁴³.

Ця суто формальна логіка абстрагується від усього змісту знання (хоч чистого, хоч емпіричного) і займається лише формою мислення (дискурсивного знання) взагалі, тож у своїй аналітичній частині вона може включати й канон для розуму, форма якого має свій твердий припис, що може бути досягнутий шляхом простого розчленування дій розуму на їхні моменти, без огляду на особливу природу застосовуваного при цьому знання.

Трансцендентальна ж логіка обмежується певним окресленим змістом — виключно чистим апіорним знанням, і тому не може наслідувати загальну логіку в тому поділі. Виявляється-бо, що *трансцендентальне вживання розуму* зовсім не є об'єктивно значущим, а отже, не належить до логіки *істини*, себто аналітики, а потребує, як логіка *видимості*, особливої частини схоластичної системи, під іменем трансцендентальної *діалектики*.

Відповідно розсудок і спроможність судження мають свій канон об'єктивно значущого, себто істинного вживання в трансцендентальній логіці, і, отже, належать до її аналітичної частини. Але розум у своїх спробах встановити щось про предмети аргіогі і розширити пізнання за межі можливого досвіду є геть-чисто *діалектичним*, і його ілюзорні твердження зовсім не вкладаються в якийсь канон, що його повинна містити аналітика.

Тому *аналітика засад* буде лише каноном для *спроможності судження*, що навчає її застосовувати до явищ розсудкові поняття,

які містять умови для правил а ргіогі. З цієї причини я, взявши за тему властиві *засади розсудку*, буду послуговуватися назвою *доктрина спроможності судження*, що точніше позначає цю справу.

ВСТУП

Про трансцендентальну спроможність судження взагалі

Якщо розсудок узагалі визначається як спроможність [встановлення] правил, то спроможність судження є спроможність *підводити* під правила, себто розрізняти, чи підлягає щось даному правилу (*casus datae legis*), а чи ні. Загальна логіка не містить і не може містити жодних приписів для спроможності судження. Адже вона абстрагується *від усього змісту знання*, тож для неї не лишається жодної іншої справи, як тільки аналітично роз'яснювати голу форму знання в поняттях, судженнях і умовиводах і в такий спосіб установлювати формальні правила всякого вживання розсудку. Якби вона схотіла показати назагал, як слід здійснювати підведення під ці правила, себто розрізняти, чи щось їм підлягає, чи ні, то це могло б відбутися не інакше, як знову ж таки через правило. Але правило саме тому, що воно є правило, вимагає знову вказівки від спроможності судження; і так виявляється, що хоча розсудок і здатний до навчання й озброєння правилами, проте спроможність судження є особливий талант, у якому слід вправлятися, але годі його навчитися. Отож ця спроможність є специфічний елемент так званої природженої дотепності, і нестача його не може бути компенсована жодною школою, бо хоча вона може запропонувати обмеженому розсудкові і, так би мовити, втовкмачити в нього силу правил, запозичених із чужого розуміння, але здатність правильно користуватися ними має належати самому учневі, і коли бракує цього природного дару, то ніякі правила, що були б приписані з цією метою, не вбезпечать від хибного вживання*. Через те лікар, суддя або політик може мати у своїй голові стільки чудових медичних, юридичних або політичних правил, що сам здатний стати солідним

* Брак спроможності судження є власне тим, що називають дурістю, і на що ваду немає жодної ради. Тупа або обмежена голова, якій не бракує нічого, крім належної міри розсудку та власних понять, шляхом навчання вельми непогано озброюється, навіть [доходить] до вченості. Та позаяк при цьому [таким особам] зазвичай бракує спроможності судження (*secunda Petri*⁴⁴), то не дивина зустрічати дуже вчених людей, що у вживанні своєї науки часто виявляють цей непоправний гандж.

учителем у відповідній царині, і проте в застосуванні їх легко схильовати — або тому, що йому бракує природної спроможності судження (хоча не бракує розсудку), так, що він здатний осягти загальне in abstracto, але не може розрізнити, чи належить до нього певний випадок in concreto, або ж тому, що він недостатньо підготовлений до такого судження [вправлянням з] прикладами та через реальну практику. У тому-бо й полягає єдина й велика користь від прикладів, що вони загострюють спроможність судження. Що ж стосується правильності й точності розсудкового пізнання, то їм вони радше завдають зазвичай деякої шкоди, бо лише зрідка виконують умову правила адекватно (як casus in terminis); до того ж вони нерідко послаблюють те зусилля розсудку [, скероване на те, аби] осягнути правила в їхній загальності й вичерпності незалежно від окремих умов досвіду, і врешті привчають вживати правила більше як формули, ніж як засади. Тож приклади суть хідлі⁴⁵ спроможності судження, без яких ніколи не може обійтися той, кому бракує природного хисту до неї.

Хоча загальна логіка не може давати спроможності судження жодних приписів, проте з *трансцендентальною* становище цілком інакше; видається навіть, що властива їй справа полягає в тому, щоб через певні правила поправляти й забезпечувати спроможність судження у вжиткуванні чистого розсудку. Адже [як засіб для того,] щоб розширювати розсудкові поле чистих апріорних знань, себто як доктрина, філософія видається зовсім непотрібною, чи радше хибно застосовуваною, бо після всіх дотеперішніх спроб цього стибу здобуто небагато теренів, а то й зовсім не здобуто нічого, але як критика, для запобігання хибним крокам спроможності судження (lapsus iudicii) у вживанні тих небагатьох чистих розсудкових понять, які ми маємо, філософія може докласти (хоча користь від неї тут є лише негативна) всієї своєї проникливості й мистецтва перевірки.

Але трансцендентальна філософія має ту особливість, що, крім правил (або, скоріше, загальних умов для правил), даних у чистому понятті розсудку, вона може водночас а priori вказати випадок, до якого вони мають застосовуватися. Причина цієї переваги її перед усіма іншими дидактичними науками (окрім математики) полягає саме в тому, що вона займається поняттями, які мають відноситися до своїх предметів а priori, а отже, їхня об'єктивна значущість не може бути доведена а posteriori, бо це зовсім не стосується тієї їхньої достоїнності (*Dignität*), отож трансцендентальна філософія заразом повинна в загальних, але достатніх рисах викласти умови,

за яких предмети можуть бути дані в узгодженості з тими поняттями, бо в противному разі ці поняття не мали б жодного змісту, себто були б голими логічними формами, а не чистими розсудковими поняттями.

Ця *трансцендентальна доктрина спроможності судження* складатиметься з двох розділів: у *першому* йтиметься про чуттєву умову, що єдино за неї чисті поняття розсудку можуть бути вживані, себто про схематизм чистого розсудку, а в *другому* про ті синтетичні судження, що за цих умов випливають а ргіогі з чистих розсудкових понять і а ргіогі лежать в основі всіх інших знань, себто про засади чистого розсудку.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ СПРОМОЖНОСТІ СУДЖЕННЯ (або аналітики засад)

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Про схематизм чистих розсудкових понять

При всякому підведенні певного предмета під якесь поняття уявлення про предмет має бути *однорідним* із поняттям, себто поняття має містити те, що уявляється в предметі, який підводиться під нього, бо саме це означає вираз: предмет підпадає *під* поняття. Так, емпіричне поняття *тарілки* однорідне з чистим геометричним поняттям *кола*, бо круглість, що мислиться в першому, може споглядатися в останньому⁴⁶.

Але чисті розсудкові поняття є цілком неоднорідними порівняно з емпіричними (та й узагалі чуттєвими) спогляданнями, і ніколи не можуть виступати в жодному спогляданні. То яким же чином можливе *підведення* других під перші, себто *застосування* категорії до явищ, — адже ніхто не скаже, що категорія, — наприклад, причиновості може також споглядатися через чуття і міститься в явищі? Це таке природне і важливе питання і є, власне, тією причиною, що робить необхідним трансцендентальну доктрину спроможності судження, аби показати можливість [того], як *чисті розсудкові поняття* здатні застосовуватися до явищ узагалі. У всіх інших науках, де поняття, через які предмет мислиться назагал, не так відрізняються від тих, які презентують його *in concreto*, і не такі гетерогенні [з ними], немає потреби в особливій розмові щодо застосування перших [понять] до других.

Певно, що мусить бути якась Трете, однорідне з одного боку з категоріями, а з другого — з явищами, те, що вможливує застосування перших до других. Це посередницьке уявлення мусить бути чистим (без будь-чого емпіричного) і, проте, з одного боку, *інтелектуальним*, а з другого — *чуттєвим*. Такою є *трансцендентальна* схема.

Розсудкове поняття містить чисту синтетичну єдність Різноманітного взагалі. Час, будучи формальною умовою розмаїття внутрішнього чуття, а отже, і пов'язання всіх уявлень, містить Різноманітне а ргіогі у чистому спогляданні. Трансцендентальне ж визначення часу однорідне з *категорією* (яка творить його єдність) остільки, оскільки воно є *загальним* і спирається на апіорне правило. Але, з другого боку, трансцендентальне визначення часу однорідне з *явищем*, остільки, оскільки час міститься в кожному емпіричному уявленні Різноманітного. Тому застосування категорій до явищ стає можливим за посередництвом трансцендентального визначення часу, що, як схема розсудкових понять, опосередковує підведення явищ під категорії.

Після того, що було показано в дедукції категорій, ніхто, сподіваємося, не буде вагатися при вирішенні питання, чи мають ці чисті поняття розсудку тільки емпіричний, а чи також і трансцендентальний ужиток, себто чи відносяться вони а ргіогі, як умови можливого досвіду, тільки до явищ, а чи, як умови можливості речей узагалі, можуть бути поширені на предмети самі по собі (без жодних обмежень [з огляду] на нашу чуттєвість). Адже там, [у дедукції категорій,] ми бачили, що поняття цілком неможливі і не можуть мати жодного значення, якщо їм самим або принаймні елементам, із яких вони утворені, не дано якогось предмета, отже, вони аж ніяк не можуть скеровуватися на речі самі по собі (байдуже, чи можуть і як можуть ці речі бути нам дані); далі, що єдиний спосіб, яким предмети даються нам, є модифікація нашої чуттєвості; нарешті, що чисті поняття а ргіогі, окрім функції розсудку в категорії, мають а ргіогі містити ще й формальні умови чуттєвості (точніше, внутрішнього чуття), які містять загальну умову, єдино за котрої категорія може бути застосована до якогось предмета. Цю формальну і чисту умову чуттєвості, до якої розсудкове поняття обмежується у своєму вжитку, ми будемо називати *схемою* цього розсудкового поняття, а оперування розсудку цими схемами — *схематизмом* чистого розсудку.

Схема сама по собі є завжди лише продукт уяви, але оскільки синтез уяви має на меті не одиничне споглядання, а тільки єдність у визначенні чуттєвості, то схему все ж таки слід відрізнити від об-

разу. Так, якщо я ставлю п'ять точок одну за одною:...., то це є образ числа п'ять. Натомість якщо я мислю тільки число взагалі, яке може бути і п'ятьма, і стами, то це мислення є більшою мірою уявлення про метод подавати в однім образі якусь множину (наприклад, тисячу) відповідно до якогось певного поняття, аніж сам цей образ, що його я в останньому випадку навряд чи можу оглянути і порівняти з поняттям. Це уявлення про загальний спосіб діяння уяви, що ним вона достарчає поняттю його *образ*, я називаю схемою цього поняття.

Направді в основі наших чистих чуттєвих понять лежать не образи предметів, а схеми. Поняттю про трикутник узагалі ніколи не був би адекватним жодний образ трикутника. Адже образ ніколи не досяг би загальності поняття, завдяки якому воно пасує до всіх трикутників — прямо- чи гострокутних і т.д., а завжди був би обмежений тільки частиною обсягу цього поняття. Схема трикутника ніколи не може існувати ніде, окрім як у думці, і означає правило синтезу уяви стосовно чистих фігур у просторі. Ще менше, і то значно менше, наближається будь-коли до емпіричного поняття предмет досвіду або образ такого предмета; емпіричне поняття завжди безпосередньо відноситься до схеми уяви як до правила визначення нашого споглядання відповідно до якогось певного загального поняття. Поняття про собаку означає правило, за яким моя уява може зобразити в загальних рисах постать чотиринової тварини, не будучи обмеженою якоюсь однією осібною постаттю, що її надає мені досвід, ані будь-яким можливим образом, який я здатен змалювати *in concreto*. Цей схематизм нашого розсудку стосовно явищ і їхньої голої форми є приховане в глибині людської душі мистецтво, що його справжні прийоми нам навряд чи коли-небудь вдасться вивідати в природи й унаочнити собі. Ми можемо сказати тільки таке: *образ* є продукт емпіричної спроможності продуктивної уяви, а *схема* чуттєвих понять (як от фігур у просторі) є продукт і, так би мовити, монограма чистої апіорної уяви, через яку і відповідно до якої допіру стають можливими образи, які, однак, зв'язуватися з поняттям завжди мусять тільки за посередництвом позначуваної ними схеми, і самі по собі збігаються (*kongruieren*) з ним не повністю. Натомість схема чистого розумового поняття є щось таке, чого не можна звести до жодного образу; вона є лише чистим синтезом відповідно до правила єдності за поняттями взагалі, що виражає категорія, трансцендентальним продуктом уяви, який стосується визначення внутрішнього чуття взагалі за умовами його форми (часу) стосовно всіх уявлень,

оскільки вони мають бути а ргіогі пов'язані в однім понятті відповідно до єдності аперцепції.

Не зупиняючися на сухому й нудному розборі того, що потрібно для трансцендентальних схем чистих розсудкових понять узагалі, ми краще викладемо ці схеми за порядком категорій і в пов'язанні з ними.

Чистий образ усіх величин (*quantorum*) для зовнішнього чуття є простір, а всіх предметів чуттів узагалі — час. Чиста ж *схема величини* (*quantitatis*) як поняття розсудку є *число* — уявлення, що охоплює послідовне додавання одиниці до одиниці (однорідної). Отже, число є не що інше, як єдність синтезу розмаїття однорідного споглядання взагалі, [що виникає] через те, що я створюю сам час у апрегензії споглядання.

Реальність у чистому розсудковому понятті є те, що відповідає відчуттю взагалі, а отже, те, поняття чого саме по собі вказує на буття (в часі); а заперечення — те, поняття чого презентує небуття (в часі). Отже, протиставлення одного і другого відбувається через розрізнення одного й того самого часу як заповненого або порожнього. А що час є лише формою споглядання і відтак [формою] предметів як явищ, то те, що відповідає в явищах відчуттю, є трансцендентальною матерією всіх предметів як речей самих по собі (речевістю, реальністю). Усяке ж відчуття має ступінь або величину, через яку воно може наповнювати той самий час, себто внутрішнє чуття у відношенні того самого уявлення про предмет, більшою чи меншою мірою, аж до зведення нанівець ($= 0 = \text{negatio}$). Тому відношення і зв'язок, або радше перехід від реальності до заперечення, який дає можливість уявляти всяку реальність як величину (*Quantum*), і схема якоїсь реальності як кількості чогось, оскільки воно наповнює час, є саме це безперервне й одноманітне творення її в часі, тим, що ми від відчуття, яке має певний ступінь, спускаємося в часі до зникнення його (відчуття) або від заперечення його поступово підіймаємося до його [помітної] величини.

Схема субстанції є тривкість Реального в часі, себто уявлення про нього як про субстрат емпіричного визначення часу взагалі, котрий, отже, залишається, тоді як усе інше міняється. (Час не проминає — проминає існування Мінливого в часі. Отже, часові, що сам лишається незмінним і сталим, у явищі відповідає Незмінне в [своєму] існуванні, себто субстанція, і тільки за нею можна визначити часову наступність і співіснування явищ.)

Схема причини та каузальності⁴⁷ речі взагалі є Реальне, за яким, хоч коли б воно покладалося, повсякчас настає щось інше. Отже,

ця схема полягає в послідовності Різноманітного, оскільки вона (послідовність) підпорядкована певному правилу.

Схема спільноти (взаємодії) або взаємної каузальності субстанцій щодо їхніх акциденцій є одночасне існування визначень однієї субстанції з визначеннями іншої за певним загальним правилом.

Схема можливості є гармонія (*Zusammenstimmung*) синтезу різних уявлень з умовами часу взагалі (наприклад, Протиставні можуть перебувати в одній речі не водночас, а тільки одне по одному), отже, визначення уявлення про річ у який-небудь час.

Схема дійсності є існування у якийсь визначений час.

Схема необхідності є існування предмета повсякчас.

З усього цього видно, що схема кожної категорії містить і унаочнює: схема кількості — творення (синтез) самого часу в послідовній апергензії предмета, схема якості — синтез відчуття (сприйняття) з уявленням про час, або наповнення часу, схема відношення — стосунок сприйнятів між собою повсякчас (себто за правилом визначення часу), нарешті, схема модальності та її категорій — сам час як корелят визначення предмета — [щодо того,] чи належить він до часу і як саме. Отож схеми суть не що інше, як апіорні *визначення часу* за правилами, які стосуються, за порядком категорій, *часового ряду, вмісту часу, порядку часу* і, нарешті, *сукупності часу* у відношенні до всіх можливих предметів

Звідси стає ясно, що схематизм розсудку через трансцендентальний синтез уяви зводиться ні до чого іншого, як до єдності всього розмаїття споглядання у внутрішньому чутті, і відтак непрямим чином до єдності аперцепції як функції, що відповідає внутрішньому чуттю (сприйнятливості). Отже, схеми чистих розсудкових понять суть істинні і єдині умови [для того], аби надати цим поняттям відношення до об'єктів і відтак *значення*, і тому зрештою категорії не мають жодного іншого вжитку, крім можливого емпіричного, бо вони слугують лише для того, щоб через підстави якоїсь а ргіогі необхідної єдності (задля необхідного об'єднання всієї свідомості в первинній аперцепції) підпорядкувати явища загальним правилам синтезу й у такий спосіб зробити їх придатними для суцільного пов'язання в одному досвіді.

Але в цілості всього можливого досвіду містяться всі наші знання, і в загальному відношенні до цього досвіду полягає трансцендентальна істина, що передує всякій емпіричній [істині] і вможливає її.

Та впадає в вічі те, що хоча схеми чуттєвості найперш реалізують категорії, проте вони ж і накладають на них обмеження, себто

узалежнюють від умов, що лежать поза розсудком (а саме у чуттєвості). Тому схема є, власне, лише феномен або чуттєве поняття предмета, узгоджене з категорією (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurablem rerum substantia phaenomenon— aeternitas, necessitas, phaenomena etc.*⁴⁸). Якщо ж ми усунемо обмежувальну умову, то ми, здавалося б, розширимо обмежене раніш поняття; так, категорії в їхньому чистому значенні, без усіляких умов чуттєвості, повинні були б пасувати до речей узагалі, як вони суть, тоді як їхні схеми презентують їх (речі) тільки так, як вони являються; отже, категорії мають незалежне від усяких схем і набагато ширше значення. На ділі в чистих розсудкових поняттях і по усуненні всіх чуттєвих умов неодмінно лишається значення, хоча й лише логічне — [значення] простої єдності уявлень, котрим, однак, не дано жодного предмета, а з тим і жодного значення, що могло б дати якесь знання про об'єкт. Так, наприклад, субстанція, якщо усунути чуттєве визначення тривкості, означає лише щось таке, що може мислитися як суб'єкт (не будучи предикатом чогось іншого). З цього уявлення я нічого не можу дістати, бо воно нітрохи не вказує мені, які визначення має та річ, що повинна правити за такий перший суб'єкт. Отже, категорії без схем лише суть функції розсудку стосовно понять, але не презентують жодного предмета. Це значення вони одержують від чуттєвості, яка реалізує розсудок, водночас обмежуючи його.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ СПРОМОЖНОСТІ СУДЖЕННЯ (або аналітики засад)

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Система всіх засад чистого розсудку

У попередньому розділі ми досліджували трансцендентальну спроможність судження тільки з погляду загальних умов, що лише за них вона має право застосовувати чисті розсудкові поняття в синтетичних судженнях. Тепер нашим завданням буде: викласти в систематичному зв'язку судження, насправді здійснювані а рїогї розсудком при такїй критичній завбачливості; для цього наша таблиця категорій, без сумніву, має дати нам надійний природний посібник. Адже саме відношення категорій до можливого досвіду має ство-

рювати всі чисті апіорні розсудкові знання, і тому відношення їх до чуттєвості взагалі повинне цілковито і в єдиній системі показати всі трансцендентальні засади вжиткування розсудку.

Апіорні засади носять цю назву не лише тому, що вони містять у собі підстави для інших суджень, але ще й тому, що самі вони не ґрунтуються на [ще] вищих і загальніших знаннях. Та ця властивість не завжди звільняє їх від доведення. Бо хоча його й не можна вести далі об'єктивно — навпаки, воно лежить в основі всякого знання свого об'єкта, — та попри це і на підставі суб'єктивних джерел доведення можливості пізнання предмета взагалі є можливим і навіть необхідним, адже інакше положення викликало б величезну підозру в тому, що це просто некоректно добуте твердження.

Далі, ми обмежимося лише тими засадами, які мають відношення до категорій. Принципи трансцендентальної естетики, згідно з якими простір і час є умовами можливості всіх речей як явищ, так само як і обмеженнями цих засад — [у тому,] що вони не можуть відноситися до речей самих по собі, не належать, отже, до окресленого нами поля дослідження. Так само й математичні засади не становлять частини цієї системи, бо взяті лише зі споглядання, а не з чистих розсудкових понять, проте їх можливість, позаяк вони заразом суть синтетичні апіорні судження, з необхідністю знайде тут місце, щоправда, не для того, аби доводити їхню правильність і аподиктичну певність, чого вони зовсім не потребують, а лише для того, щоб пояснити й дедукувати можливість таких очевидних апіорних знань.

Ми муситимемо також вести мову про засаду аналітичних суджень, і то як протилежність засадам синтетичних суджень, що ними, власне, ми [тут] займаємося, бо саме це протиставлення звільнює теорію останніх від усяких непорозумінь і чітко унаочнює їхню своєрідну природу.

СИСТЕМИ ЗАСАД ЧИСТОГО РОЗСУДКУ

СЕКЦІЯ ПЕРША

Про найголовнішу засаду всіх аналітичних суджень

Хай хоч яким був би зміст нашого знання і хоч як би воно відносилось до об'єкта, але загальною, хоча й лише негативною умовою всіх наших суджень узагалі є те, що вони мають не суперечити са-

мим собі, у противному ж разі ці судження самі по собі (і без огляду на об'єкт) є ніщо. Та коли в нашому судженні й немає жодної суперечності, усе одно воно може сполучати поняття не так, як це зумовлюється предметом, або так, що нам не дано жодних підстав ні а priori, ні а posteriori, які виправдовували б таке судження, отож судження, дарма що вільне від усякої внутрішньої суперечності, може все-таки бути хибним або безпідставним.

Положення: жодній речі не притаманний предикат, який їй суперечить, називається законом (*Satz*) суперечності, воно є загальним, хоча й суто негативним критерієм усякої істини, але саме завдяки тому й належить лише до логіки, бо є чинним для знання просто як знання взагалі, без огляду на зміст, кажучи, що суперечність його, знання, цілковито знищує й усуває.

Та цей закон може мати також і позитивний ужиток, себто [ним можна послуговуватися] не лише для того, щоб позбуватися фальшу й помилок (оскільки вони полягають у суперечності), але й щоб пізнавати істину. Адже *якщо судження є аналітичним*, — хоч суперечним, хоч ствердним, то його істинність має повсякчас і достатньою мірою могли констатуватися за принципом суперечності. Бо зворотне до того, що вже закладене в пізнанні об'єкта й мислиться як поняття, завжди заперечується слушно, а саме поняття з необхідністю має стверджуватися щодо об'єкта, тому що протилежність поняття суперечила б останньому.

Тому ми мусимо визнати закон *суперечності* за загальний і цілком достатній *принцип усякого аналітичного знання*⁴⁹; але далі [цього] значення й корисність його як достатнього критерію істини не сягають. Адже те, що ніяке знання не може бути супротивним йому, не знищуючи самого себе, робить, щоправда, цей принцип *conditio sine qua non*, але не визначальною підставою істинності нашого знання. А що ми зараз маємо справу, власне, з синтетичною частиною нашого знання, то, хоча ми й завжди вважаємо на те, аби ніколи не діяти всупереч цьому непорушному принципу, але щодо істинності такого виду знання ніколи не можемо очікувати від нього жодного роз'яснення.

Але є одне формулювання цієї славнозвісної, дарма що позбавленої всякого змісту й чисто формальної засади, яке містить синтез, домішаний до нього з нерозважливості й цілком без потреби. Воно стверджує: неможливо, аби щось *воднораз* було й не було. Окрім того, що тут зайво долучено аподиктичну певність (через слово *неможливо*), яка має бути зрозумілою з цього положення сама собою, воно ще й залежить (*ist ... affiziert*) від умови часу, не-

мовби стверджуючи: якась річ = A , що є чимось = B , не може в той самий час бути не- B ; але цілком може бути і тим, і тим (як B , так і не- B) по чергово. Наприклад, молода людина не може водночас бути старою, але людина, звичайно, може бути в один час молодою, а в інший час не молодою, себто старою. Та принцип суперечності, як суто логічна засада, мусить не бути жодною мірою обмеженим часовими відношеннями, отож таке формулювання цілком супротивне його ідеї (*Absicht*). Це непорозуміння виникає з того, що предикат речі спочатку відокремлюють від її поняття, а потім пов'язують із цим предикатом його протилежність, і це дає суперечність не з суб'єктом, а тільки з його предикатом, що пов'язаний із ним синтетично, і то лише тоді, коли перший і другий предикати атрибуються в той самий час. Якщо я кажу: людина, що є неосвіченою, не є освіченою, то мушу при цьому поставити умову: *водночас*, бо той, хто в один час є неосвіченим, цілком може в інший час бути освіченим. Але якщо я кажу: жодна неосвічена людина не є освіченою, то це висловлювання є аналітичним, бо дана ознака (неосвіченість) тепер є одним з компонентів, що творять поняття суб'єкта, і в такому разі заперечне твердження стає очевидним безпосередньо з принципу суперечності, без додавання умови *водночас*. Це і є та причина, через яку я вище змінив його формулювання так, щоб у ньому чітко була виражена природа аналітичного твердження.

СИСТЕМИ ЗАСАД ЧИСТОГО РОЗСУДКУ

СЕКЦІЯ ДРУГА

Про найголовнішу засаду всіх синтетичних суджень

Пояснення можливості синтетичних суджень — це завдання, до якого загальна логіка не має жодного стосунку і яке вона не повинна знати навіть на ймення. Але в трансцендентальній логіці воно є найважливішою справою з усіх, ба навіть єдиною, якщо йдеться про можливість апіорних синтетичних суджень та про умови й обсяг їхньої чинності. Адже після завершення цієї справи вона (трансцендентальна логіка) може цілком досягти своєї мети — визначити обсяг і межі чистого розсудку.

В аналітичному судженні я лишаюся при даному понятті, аби щось видобути з нього. Якщо судження має бути ствердним, то я

приписую цьому поняттю лише те, що в ньому вже було помислене, якщо ж заперечним, то я лише виключаю з нього протилежність того, [що в ньому було помислене]. У синтетичних же судженнях я маю виходити з даного поняття, аби розглянути у [спів]відношенні з ним щось зовсім інше, ніж те, що в ньому було помислене, тому це відношення ніколи не буває відношенням тотожності ані суперечності, і притому щодо судження самого по собі не можна встановити ні істинності, ні хибності.

Отже, коли припустити, що потрібно вийти поза якесь дане поняття, аби синтетично порівняти його з іншим, то [для цього] потрібне якесь Третє, що лише в ньому може відбутися синтез двох понять. Що ж це за третє, посередник (*das Medium*) усіх синтетичних суджень? Це є лише певна сукупність, у якій містяться всі наші уявлення, а саме: внутрішнє чуття та його апріорна форма — час. Синтез уявлень спирається на уяву, синтетична ж єдність їх (яка вимагається для судження) — на єдність аперцепції. Тут, отже, й слід шукати можливість синтетичних суджень і, оскільки всі трое містять джерела апріорних уявлень, ще й можливість чистих синтетичних суджень; мало того, на цих підставах вони стають навіть необхідними, коли потрібно отримати знання про предмети, які ґрунтуються виключно на синтезі уявлень.

Якщо знання повинне мати об'єктивну реальність, себто відноситися до якогось предмета і мати в ньому значення й сенс, то цей предмет має бути у якийсь спосіб *данім*. Без цього наші поняття є порожніми, і нехай через них і мислять, та на ділі через таке мислення [нічого] не пізнають, а тільки бавляться уявленнями. А дати якийсь предмет, якщо він, знову ж таки, має не просто розумітися опосередковано, а безпосередньо бути презентованим у спогляданні, означає не що інше, як [спів]віднести уявлення його з досвідом (чи дійсним, чи можливим). Навіть простір і час, хоч які чисті ці поняття від усього емпіричного і хоч яка є певність того, що вони уявляються в душі цілком а ргіогі, — [навіть і вони] лишилися б без об'єктивної валідності і без сенсу та значення, якби не була показана необхідність застосування їх до предметів досвіду; та й їхнє уявлення є лише голою схемою, яка завжди відноситься до репродуктивної уяви, яка викликає предмети досвіду, без яких вони не мали б жодного значення; і це стосується всіх понять без винятку.

Можливість досвіду є, отже, те, що надає об'єктивної реальності всім нашим апріорним знанням. Досвід же ґрунтується на синтетичній єдності явищ, себто на синтезі згідно з поняттями про пред-

мети явищ узагалі, без чого він не був би навіть пізнанням, а лише рапсодією³³ сприйняття, які не пасували б до жодного контексту за правилами суцільно пов'язаної (можливої) свідомості, а значить, і до трансцендентальної й необхідної єдності аперцепції. Отже, досвід ґрунтується на апіорних принципах своєї форми, а саме на загальних правилах єдності в синтезі явищ, що їх об'єктивна реальність як необхідних умов завжди може бути вказана в досвіді, ба навіть у його можливості. Але поза цим відношенням апіорні синтетичні твердження цілком неможливі, бо вони не мають жодного Третього — предмета, в якому синтетична єдність їхніх понять могла б довести [їхню] об'єктивну реальність.

Тому хоча про простір узагалі або про фігури, що їх зображує в ньому продуктивна уява, ми стільки пізнаємо а ргіогі в синтетичних судженнях, що справді не потребуємо для цього ніякого досвіду, проте це пізнання було б нічим іншим, як зайняття голою химерою, якби простір не розглядався як умова явищ, котрі становлять матеріал для зовнішнього досвіду; тому ті чисті синтетичні судження, хоча й опосередковано, відносяться до можливого досвіду, чи, радше, до самої цієї його можливості, і лише на ній ґрунтується об'єктивна значущість їхнього синтезу.

Оскільки ж досвід як емпіричний синтез за своєю можливістю є єдиним способом пізнання, який надає реальності всякому іншому синтезу, то цей інший синтез як апіорне знання має істинність (узгодження з об'єктом) лише завдяки тому, що він не містить нічого поза тим, що є необхідним для синтетичної єдності досвіду взагалі.

Отож найголовніший принцип усіх синтетичних суджень є такий: кожний предмет підлягає необхідним умовам синтетичної єдності розмаїття споглядання в можливому досвіді.

У такий спосіб і є можливими апіорні синтетичні судження, коли формальні умови апіорного споглядання, синтез уяви і необхідну єдність її в трансцендентальній аперцепції ми [спів]відносимо з можливим емпіричним знанням узагалі, кажучи: умови *можливості досвіду* взагалі є водночас умовами *можливості предметів досвіду* і мають через те об'єктивну значущість у апіорному синтетичному судженні.

СИСТЕМИ ЗАСАД ЧИСТОГО РОЗСУДКУ

СЕКЦІЯ ТРЕТЯ

Систематичний виклад усіх синтетичних засад
чистого розсудку

Те, що взагалі десь існують якісь засади, — це слід приписувати лише чистому розсудкові, який є не тільки здатністю до [встановлення] правил стосовно того, що відбувається, але й джерелом засад, з погляду якого все (що тільки може з'являтися нам як предмет) необхідно підлягає правилам, бо без них знання предмета, який відповідає певним явищам, ніколи не було б сумісним з цими останніми. Навіть закони природи, якщо вони розглядаються як засади емпіричного вживання розсудку, несуть водночас на собі печать необхідності, себто принаймні [вселяють] здогад про якесь визначення, [що впливає] з засад, значущих а ргіогі і раніше від усякого досвіду. Але всі закони природи без винятку підлягають вищим засадам розсудку, оскільки застосовують їх лише до окремих випадків явища. Отже, тільки ці засади дають поняття, що містять умови і, так би мовити, показник (*den Exponenten*) для правила взагалі, досвід же дає випадок, який підпадає під правило.

Через те навряд чи може існувати реальна небезпека того, що ми приймемо виключно емпіричні засади за засади чистого розсудку чи навпаки, бо необхідність відповідно до понять, що нею відзначається останній, і що її брак в усякому емпіричному висловлюванні, хай хоч яку загальну значущість воно б мало, помітити неважко, може легко запобігти такому змішуванню. Але є деякі чисті апріорні засади, які я все-таки не приписував би власне чистому розсудкові, бо вони добуті не з чистих понять, а з чистих споглядань (хоча й за допомогою розсудку), а розсудок-бо є здатністю до [створення] понять. Такі засади має математика, проте застосування їх до досвіду, а отже, й їхня об'єктивна значущість, та й можливість такого апріорного синтетичного знання (дедукція його) ґрунтується знову ж таки на чистому розсудкові.

Тому серед своїх засад я не буду враховувати математичних, але, звісно, [враховуватиму] ті, на яких ґрунтується їхня можливість і об'єктивна валідність а ргіогі і які через те мають розглядатися як

їх принципи, вони йдуть *від понять* до споглядань, а не *від споглядань* до понять.

У застосуванні чистих розсудкових понять до можливого досвіду їх синтез має або *математичний*, або *динамічний* вжиток, бо стосується почасти лише *споглядання*, а почасти *існування* явища взагалі. Але апріорні умови споглядання стосовно можливого досвіду є цілком необхідними, а умови існування об'єктів можливого емпіричного споглядання самі по собі — лише випадковими. Тому засади математичного вжитку звучатимуть безумовно необхідно, себто аподиктично, засади ж динамічного вжитку теж матимуть характер апріорної необхідності, але тільки за умови емпіричного мислення в досвіді, себто лише опосередковано і непрямым чином, і, отже, будуть позбавлені тієї безпосередньої очевидності (хоча це й не шкодить їхній певності, що назагал стосується досвіду), яка притаманна першим. Та це краще обговорити при завершенні даної системи засад.

Таблиця категорій дає нам цілком природну вказівку для [побудови] таблиці засад, адже вона є не що інше, як правила об'єктивного вживання категорій. Відповідно до цього всі засади чистого розсудку суть:

1. *аксіоми*
споглядання

2. *антиципації*
сприйняття

3. *аналогії*
досвіду

4. *постулати*
емпіричного мислення взагалі.

Ці назви я добирав з увагою [на те], аби не лишилися непоміченні відмінності в тому, що має відношення до очевидності та застосування цих засад. Незабаром, однак, виявиться: у тому, що стосується як очевидності, так і апріорного визначення явищ відповідно до категорій *величини* та *якості* (якщо брати до уваги тільки їх форму), засади цих двох значно відрізняються від засад двох інших категорій тим, що хоча і ті й ті можуть мати цілковиту достеменність, але для перших вона буде споглядальною, а для дру-

гих — лише дискурсивною. Тому я називатиму перші [засади] *математичними*, а другі — *динамічними**. Читач, певне, зауважить, що я маю тут на увазі не засади математики в першому випадку і не засади загальної (фізичної) динаміки в другому, а тільки засади чистого розсудку у відношенні до внутрішнього чуття (без розрізнення даних у ньому уявленні), через які виникає можливість усіх вищезгаданих засад. Отож я називаю їх більше з огляду на їх застосування, аніж на їхній зміст, і тепер переходжу до обговорення їх у тому самому порядку, як вони подані в таблиці.

І. Аксиоми споглядання

Принцип їх такий: *усі споглядання суть екстенсивні величини.*

Доказ

Усі явища з боку своєї форми містять певне споглядання в просторі й часі, яке а ргіогі лежить в основі їх усіх. Тому вони можуть бути апрегендовані, себто сприйняті в емпіричну свідомість не інакше, як через синтез Різноманітного, що створює уявлення про визначений простір або час, іншими словами, через складання Однорідного й усвідомлення синтетичної єдності цього Різноманітного (Однорідного). Але усвідомлення різноманітного Однорідного в спогляданні взагалі, оскільки допіру через це стає можливим уявлення про об'єкт, є поняття величини (*quanti*). Отже, навіть сприйняття об'єкта як явища можливе лише через ту саму синтетичну єдність розмаїття даного чуттєвого споглядання, через яку мислиться єдність складання різноманітного Однорідного в

* Всяке сполучення (*conjunctio*) є або складання (*compositio*), або пов'язання (*pexus*). Перше є синтез різноманітних [речей], які *не необхідно* належать одна до одної, наприклад, два трикутники, на які квадрат ділиться діагоналями, самі по собі не необхідно належать один до одного; те саме можна сказати й про синтез *Однорідного* у всьому, що може досліджуватись *математично* (цей синтез своєю чергою може бути розділений на синтез *агрегації* і синтез *коаліції*, із яких перший спрямований на *екстенсивні*, а другий — на *інтенсивні* величини). Друге сполучення (*pexus*) є синтез різноманітних [речей], оскільки вони *необхідно* належать одна до одної, як, наприклад, акциденція до якоїсь субстанції або діяння до причини, і тому уявляються хоч і *не однорідними*, проте сполученнями а ргіогі; це сполучення, позаяк воно не є довільним, я називаю *динамічними*, бо воно стосується зв'язку існування різноманітного (воно знову ж таки може бути поділене на *фізичне* сполучення явищ між собою і *метафізичне* сполучення їх у апіорній пізнавальній спроможності).

понятті *величини*, себто всі явища суть величини, і то *екстенсивні величини*, бо як споглядання в просторі або часі вони мають бути уявлювані через той самий синтез, котрим визначаються простір і час узагалі.

Екстенсивною я називаю таку величину, у якій уявлення Цілого вможливорюється уявленням частин (і через те друге необхідно передує першому). Я не можу уявити собі лінію, хоч як завгодно малу, не креслячи її подумки, себто творячи почергово усі [її] частини, почавши з однієї точки, і щойно так відзначаючи [собі] це споглядання. Те саме і з усяким, навіть найменшим, [відтинком] часу. Я мислю собі в ньому лише послідовне просування від однієї миті до другої, при чому з усіх частин часу і додавання їх створюється врешті певна часова величина. А що голе споглядання у всіх явищах є або простір, або час, то кожне явище як споглядання є екстенсивна величина, бо воно може бути пізнане тільки через послідовний синтез (від частини до частини) в апрегензії. Це означає, що всі явища споглядаються як агрегати (множини заздалегідь даних частин), що, однак, стосується не кожного виду величин, а лише тих, котрі уявляються й апрегендуються нами як такі *екстенсивно*.

На цьому послідовному синтезі продуктивної уяви при створенні фігур ґрунтується математика протягості (геометрія) з її аксіомами, які а ргіогі виражають умови чуттєвого споглядання, що за них тільки й може здійснюватися схема чистого поняття зовнішнього явища; наприклад: між двома точками можлива лиш одна пряма лінія, дві прямі не замикають простору і т.ін. Це аксіоми, що стосуються, власне, тільки величин (*quanta*) як таких.

Що ж стосується кількості (*quantitas*), себто відповіді на питання, яким великим щось є, то відносно цього немає аксіом у властивому сенсі, хоча багато таких тверджень є синтетичними й безпосередньо достеменними (*indemonstrabilia*). Адже [твердження на кшталт того,] що рівна [величина], додана до рівної або віднята від такої, дає рівну [величину] — це аналітичні положення, бо в них я безпосередньо усвідомлюю тотожність одного творення величини з другим, тоді як аксіоми повинні бути апріорними синтетичними положеннями. Натомість очевидні твердження про відношення між числами є, щоправда, синтетичними, але не загальними, як у геометрії, і саме тому їх не можна назвати аксіомами — лише числовими формулами. Твердження $7 + 5 = 12$ не є аналітичним. Адже ні в уявленні про 7, ні про 5, ані в уявленні про додавання обох чисел я не мислю числа 12 (що я повинен його мислити *при додаванні за-*

значених двох чисел — про це тут нема мови, бо у випадку аналітичного твердження йдеться лише про те, чи справді я мислю предикат в уявленні про суб'єкт). Але хоча це твердження і синтетичне, воно є лише одиничним твердженням. Оскільки тут спостерігається лише синтез Однорідного (одиниць), то цей синтез може відбутися тут лише в один-єдиний спосіб, попри те, що застосування цих чисел надалі вже є загальним. Коли я кажу, що трьома лініями, із котрих дві, разом узяті, більші за третю, можна накреслити трикутник, то тут я маю просту функцію продуктивної уяви, яка може проводити лінії більшими або меншими, а також з'єднувати їх під усілякими кутами. Натомість число 7 можливе лише в один-єдиний спосіб, так само як і число 12, утворене шляхом синтезу 7 і 5. Отож подібні твердження слід називати не аксіомами (бо інакше аксіом було б безліч), а числовими формулами.

Ця трансцендентальна засада математики явищ вельми розширює наше апріорне знання. Лише завдяки їй чиста математика з усією її точністю стає застосовною до предметів досвіду, — без даної засади це не було б самоочевидним, та й викликало б численні суперечності. Явища не є речі самі по собі. Емпіричне споглядання можливе тільки через чисте [споглядання] (простору й часу); тож усе, що геометрія говорить про друге, безперечно, має значущість і для першого, і різні виверти, буцімто предмети чуттів можуть не узгоджуватися з правилами конструкції в просторі (наприклад, із нескінченною подільністю ліній або кутів), мусять відпасти. Адже так ми заперечували б об'єктивну значущість простору, а разом із ним і всієї математики, і перестали б розуміти, чому і наскільки вона застосовна до явищ. Синтез просторів і часів як істотних форм будь-якого споглядання є те, що вможливорює водночас апрегензію явищ, і, отже, всякий зовнішній досвід, а з ним і всяке знання про його предмети, і те, що математика в її чистому вжитку доводить стосовно того [синтезу], необхідно має силу й щодо цього знання про предмети. Усі закиди проти цього суть лише причіпки хибно освіченого розуму, що помилково намагається відокремити предмети чуттів від формальної умови нашої чуттєвості й уявляє їх, — хоча вони суть лише явища, — як дані розсудкові предмети самі по собі; якби вони були такими, то про них, звісно, нічого не можна було б а пріогі, а отже, і за допомогою чистих понять про простір, довідатися синтетично, і сама наука, що визначає ці поняття, геометрія, була б неможлива.

2. Антиципації сприйняття

Принцип їх такий: у всіх явищах реальне, що є предметом відчуття, має інтенсивну величину, тобто ступінь.

Доказ

Сприйняття є емпірична свідомість, себто така [свідомість], у якій водночас є відчуття. Явища як предмети сприйняття не є чисті (тільки формальні) споглядання, як простір і час (бо ці самі по собі сприйматися зовсім не можуть). Отже, крім споглядання, вони містять ще й матерії для якого-небудь об'єкта взагалі (те, за допомогою чого щось існуюче уявляється в просторі або часі), себто те Реальне, що є у відчутті як суто суб'єктивне уявлення, відносно якого ми можемо мати лише свідомість того, що суб'єкт зазнає впливу (*affiziert sei*) і яке ми відносимо до об'єкта взагалі. Від емпіричної свідомості до чистої можливої поступовий перехід, коли реальне цілком зникає зі свідомості і залишається гола формальна свідомість (а ргіогі) Різноманітного в просторі й часі; отже, можливий також синтез, що створює величину відчуття — від його початку, [тобто] чистого споглядання = 0, аж до будь-якого показника. Відчуття саме по собі зовсім не є об'єктивне уявлення і в ньому не зустріти ні споглядання простору, ні споглядання часу, та йому притаманна все-таки якась величина (через апрегензію її, у якій емпірична свідомість може зрости у якийсь певний час від ніщо = 0 до своєї даної міри), хоч і не екстенсивна, — отже, *інтенсивна величина*; таким чином, усім об'єктам сприймання, оскільки в останньому міститься відчуття, має бути приписувана *інтенсивна величина*, себто ступінь впливу на чуття.

Усяке пізнання, через яке я можу а ргіогі вивчати й визначати те, що належить до емпіричного знання, можна назвати антиципацією; без сумніву, саме в цьому значенні Епікур уживав свій вираз *προληψις*¹. Але в явищах є щось таке, що ніколи не пізнається а ргіогі і тому становить властиву відмінність емпіричного знання від апріорного, а саме — відчуття (як матерія сприйняття); отже, відчуття є, власне, тим, що ніяк не може антиципуватися. Натомість чисті визначення в просторі й часі відносно як образу, так і величини можна було б назвати антиципаціями явищ, бо вони подають а ргіогі те, що завжди може бути дане в досвіді а posteriori. Але якщо припустити, що існує щось а ргіогі пізнаване в усякому відчутті як відчуття взагалі (хоча б окреме відчуття і не було дане), то воно за-

слуговує на назву антиципації у винятковому сенсі, бо видається дивним випереджати досвід якраз у тому, що стосується його матерії, яку можна черпати тільки з нього. А в даному разі це й насправді так є.

Апрегензія, [здійснювана] лише за посередництвом відчуття, виповнює тільки одну мить (якщо, звісно, не брати до уваги послідовності багатьох відчуттів). Відчуття як щось таке в явищі, апregenзія чого не є послідовним синтезом, який простує від частин до цілого уявлення, не має, отже, екстенсивної величини; за відсутності відчуття у певний момент він уявлявся б порожнім, себто = 0. Те, що в емпіричному спогляданні відповідає відчуттю, є реальність (*realitas phaenomenon*), а що відповідає його відсутності — заперечення = 0. Але всяке відчуття здатне зменшуватися, так, що воно може ослабнути і таким чином поступово зникнути. Тому між реальністю й запереченням у явищі існує тяглий зв'язок [з] багатьох можливих проміжних відчуттів, що їх відмінність одне від одного завжди менша, ніж даного [відчуття] від нуля, або цілковитого заперечення. Це означає, що Реальне в явищі повсякчас має якусь величину, яка, проте, не присутня в апregenзії, позаяк та відбувається за посередництвом самого лише відчуття в одну мить, а не через послідовний синтез багатьох відчуттів і, отже, не йде від частин до цілого, отже, реальне справді має величину, але не екстенсивну.

Тож величину, яка апregenдується тільки як єдність і в якій множинність може уявлятися лише через наближення до заперечення = 0, я називаю *інтенсивною величиною*. Отже, всяка реальність у явищі має інтенсивну величину, себто ступінь. Коли розглядати цю реальність як причину (чи то відчуття, чи іншої реальності в явищі, наприклад, якоїсь зміни), то ступінь реальності як причини називають моментом, наприклад, моментом тяжіння, і то через те, що ступінь позначає лише таку величину, що її апregenзія є не послідовною, а миттєвою. Я торкаюся цього тут лише побіжно, бо з казуальністю наразі не маю до діла.

Таким чином, кожне відчуття, а відтак і кожна реальність у явищі, хоч яка мала, має певний ступінь, себто інтенсивну величину, яка завжди може бути ще зменшена, і між реальністю і запереченням є тяглий зв'язок [у вигляді ряду] можливих реальностей і можливих [дедалі] менших [за ступенем] сприйняттів. Кожний колір, наприклад червоний, має певний ступінь, і, хоч який малий може бути, він ніколи не є найменшим, і те саме і з теплом, моментом маси і т.д.

Властивість величин, за якою жодна частина в них не є найменшою можливою (немає жодної простої частини), називається їх тяглістю. Простір і час суть *quanta continua*, бо жодна їх частина не може бути дана не вміщеною в певні межі (точки та миттєвості), а отже, кожна така частина сама знову ж таки є простором або часом. Отже, простір складається тільки з просторів, а час — із часів. Точки й миттєвості суть лише межі, себто просто місця обмеження простору й часу, але місця завжди передбачають те споглядання, яке вони мають обмежувати чи визначати, а з самих місць як компонентів, що можуть бути дані ще до простору чи часу, не можна скласти ні простору, ні часу. Такі величини можна називати також *плинними*, бо синтез (продуктивної уяви) у творенні їх є поступом у часі, що його тяглість ми особливо схильні позначати виразом “текти (спливати)”.

Відтак усі явища назагал є тяглими величинами — або екстенсивними, згідно з їх спогляданням, або інтенсивними величинами згідно з голим сприйняттям (відчуттям і тим самим реальністю). Якщо синтез розмаїття явища перервний, то він є агрегатом багатьох явищ (а не власне явищем як *quantum*), який створено не просто триванням продуктивного синтезу якогось певного типу, а повторенням постійно припинюваною синтезу. Якщо я називаю 13 талерів грошовим *quantum*, то називаю їх правильно остільки, оскільки я розумію під цим вміст однієї марки чистого срібла, що, без сумніву, є тяглою величиною, у якій жодна частина не є найменша, а всяка частина могла б становити монету, яка завжди містила б матерію для ще меншої [монети]. Але якщо під цією назвою я розумію 13 круглих талерів як стільки-то монет (і вміст срібла в них може бути яким завгодно), то я неслухно іменую їх *quantum* талерів, а повинен називати їх агрегатом, себто певним числом монет. А що в основі всякого числа має лежати одиниця, то явище як одиниця є *quantum*, і, як таке, воно повсякчас є континіум.

Якщо всі явища, розглядувані і як екстенсивні, і як інтенсивні, суть тяглі величини, то положення про те, що також і всяка зміна (перехід речі з одного стану в інший) є тяглою, можна було б легко і з математичною очевидністю довести тут, якби причиновість зміни взагалі не лежала цілком за межами трансцендентальної філософії і не передбачала емпіричних принципів. Адже про можливість причини, яка змінює стан речі, себто визначає її протилежною до певного даного [її] стану, розсудок не дає нам а ргіогі ніякої вказівки не лише тому, що він зовсім не бачить можливості цього (адже такого бачення нам брак у багатьох апріорних знаннях), але

й тому, що мінливість стосується лише певних визначень явищ, що можуть бути вказані тільки досвідом, тоді як причина їх має перебувати в Незмінному. Та через те, що тут ми не маємо перед собою нічого, чим би могли користуватися, окрім чистих основних понять усякого можливого досвіду, серед яких не повинно бути геть нічого емпіричного, то ми не можемо, не порушуючи єдності системи, випереджати загальне природознавство, побудоване на певних основних даних досвіду.

Разом з тим нам не бракує доказів великого впливу, що його ця наша засада має на антиципацію сприйняття і навіть надолуження браку їх, настільки, що ставить бар'єр усім хибним висновкам, які могли б звідти постати.

Якщо всяка реальність у сприйнятті має ступінь, що між ним і запереченням знаходиться нескінченний ряд дедалі менших ступенів, і якщо всяке чуття повинне мати певний ступінь сприйнятливості до відчуттів, то неможливі жодні сприйняття, а значить, і жодний досвід, який би доводив прямо або побічно (через який завгодно манівець у висновках) цілковиту відсутність Реального в явищі; себто з досвіду ніколи не можна видобути доказ [існування] порожнього простору або порожнього часу. Адже цілковита відсутність Реального в чуттєвому спогляданні, по-перше, сама не може бути сприйнята і, по-друге, не може бути виведена з жодного одиничного явища та різниці в ступені його реальності, і ніколи не може братися для пояснення явища. Адже якби навіть усе споглядання якогось визначеного простору або часу й було всуціль реальним, себто жодна частина їх не була порожня, проте, оскільки всяка реальність має свій ступінь, що за незмінної екстенсивної величини явища може зменшуватись аж до Ніщо (порожнечі) через нескінченне ступенювання, повинні існувати нескінченно різні ступені заповнення простору й часу, й інтенсивна величина може бути в різних явищах більшою або меншою, дарма що екстенсивна величина споглядання лишається та сама.

Наведемо один приклад. Майже всі натуралісти, спостерігаючи велику різницю в кількості між різними видами матерії за однакового об'єму (почасти через момент тяжіння або ваги, почасти через момент опору іншій рухомій матерії), в один голос роблять звідси висновок: цей об'єм (екстенсивна величина явища) в усіх видів матерії, хоча й різною мірою, має бути порожнім. Але хто б міг гадати, що ці натуралісти, здебільшого математики та механіки, опирають свій висновок виключно на метафізичній передумові, чого вони нібито так старанно уникають: вони припуска-

ють, що *Реальне* в просторі (я не буду називати його тут непроникністю або вагою, бо це — емпіричні поняття) *всюди однакове* і може розрізнятися тільки за екстенсивною величиною, себто за кількістю (*Menge*). Цій передумові, для якої вони не могли мати жодної підстави в досвіді і яка через те є суто метафізичною, я протиставляю трансцендентальний доказ, який, щоправда, не повинен пояснювати різниці в наповненні простору, але все ж таки цілковито усуває гадану необхідність обговорюваної передумови, нібито згадану різницю не можна пояснити інакше, як через допущення порожніх просторів, і має ту заслугу, що надає принаймні розсудковій свободі мислити собі цю неоднаковість також у інший спосіб, тоді як природниче пояснення мало зумовлювати тут необхідність якої-небудь гіпотези. Адже тут ми бачимо, що хоча [два] однакові простори можуть бути цілком заповнені різними матеріями, так, що в обох немає жодної точки, де б не було матерії, проте кожне Реальне за тої самої якості має свій ступінь (опору або ваги), що без зменшення екстенсивної величини або кількості (*Menge*) [часток] може до нескінченності зменшуватися, аж поки не перейде в порожнечу і зникне. Так, випромінення (*eine Ausspannung*), що наповнює простір, наприклад, теплота, а також усяка інша реальність (у явищі), що не залишає жодної, навіть найменшої, частини цього простору порожньою, за своїм ступенем може спадати до нескінченності, і проте з цим меншим ступенем заповнювати простір так само, як інше явище з більшим ступенем. Моїм наміром тут зовсім не є стверджувати, що з різницею між матеріями за питомою вагою справа дійсно стоїть так, я хочу тільки довести з певної засади чистого розсудку, що природа наших сприйнятів уможливує таке пояснення і що помилковим є вважати Реальне в явищі за щось [скрізь] однакове за ступенем і різне тільки за агрегацією та її екстенсивною величиною, та ще й покликаючись неслухним чином на апіорну засаду розсудку.

Та все-таки ця антиципація сприйняття для дослідника, що звик до трансцендентальних міркувань і через те став обачним, завжди має в собі щось різуче і зроджує деякі сумніви відносно того, що розсудок може антиципувати таке синтетичне положення, як це — про ступінь усього реального в явищі і, отже, про можливість внутрішньої різниці самого відчуття, якщо абстрагуватися від його емпіричної якості; отож варто вирішити питання: як розсудок може а ргіогі висловлюватися тут синтетично про явища і навіть антиципувати їх у тому, що є власне суто емпіричним, себто стосується відчуття.

Якість відчуття (наприклад, колір, смак і т.ін.) завжди є лише емпіричним і ніяк не може уявлятися а ргіогі. Але те Реальне, що відповідає відчуттям узагалі, на протилежність запереченню = 0, презентує тільки щось таке, поняття чого саме по собі містить буття й означає лише синтез у емпіричній свідомості взагалі. Саме у внутрішньому чутті емпірична свідомість може зростати від 0 до якого завгодно вищого ступеня, так, що та сама екстенсивна величина споглядання (наприклад, освітлена поверхня) збуджує відчуття такої самої міри, як і агрегат з багатьох інших (менше освітлених) укупі. Отже, від екстенсивної величини явища можна цілком абстрагуватися і, проте, в простому відчутті, в один момент, уявляти собі синтез однорідного зростання від 0 до даної емпіричної свідомості. Тому хоча всі відчуття як такі й дані тільки а posteriori, але та властивість їх, що вони мають ступінь, може бути пізнана а ргіогі. Варте уваги те, що у величинах узагалі ми можемо пізнати а ргіогі лиш одну їхню *якість* — тяглість, а у всякій якості (у тому Реальному, що є в явищах) ми пізнаємо а ргіогі тільки інтенсивну *кількість* їх, себто те, що вони мають ступінь; усе ж інше полишається досвідові.

3. Аналогії досвіду

Принцип їх такий: *досвід можливий тільки через уявлення про необхідний зв'язок сприйнятів.*

Доказ

Досвід є емпіричне пізнання, себто пізнання, що визначає об'єкт через сприйняття. Отже, досвід є синтез сприйнятів, що сам не міститься в сприйнятті, але містить у свідомості синтетичну єдність їх Різноманітного; ця єдність становить сутність пізнання *об'єктів* чуттів, себто досвіду (а не просто чуттєвого споглядання або відчування). Сприйняття в досвіді, щоправда, сходяться в одно лише випадково, так, що з самих сприйнятів необхідність їхнього зв'язку не виявляється і не може виявлятися, бо апрегензія [ε] лише зведенням до купи розмаїття емпіричного споглядання, але в ній не знайти жодного уявлення про необхідність зв'язного існування явищ, що їх вона зводить разом у просторі й часі. Та оскільки досвід є пізнанням об'єктів через сприйняття, то відношення в існуванні Різноманітного має уявлятися в ньому не так, як воно складається в часі, а так, як воно об'єктивно існує в часі, але сам

час сприйматися не може, тож визначення існування об'єктів у часі може відбуватися лише через сполучення їх у часі взагалі, а отже, тільки через апріорно пов'язувальні поняття. А що ці поняття завжди несуть водночас із собою необхідність, то досвід можливий тільки через уявлення необхідного пов'язання сприйняття.

Три модуси часу — це *тривкість*, *наступність* і *співіснування*. Тому всякому досвідові передуватимуть і найперш уможливлуватимуть його три правила всіх часових відношень явищ, відповідно до яких можна визначити існування кожного [явища] з погляду єдності всього часу.

Загальна засада всіх трьох аналогії спирається на необхідну *єдність* аперцепції у відношенні всієї можливої емпіричної свідомості (сприйняття) *повсякчас*; і, через те, що ця єдність становить [її] апріорну основу, — на синтетичну єдність усіх явищ відповідно до їхнього відношення в часі. Адже первинна аперцепція стоується внутрішнього чуття (сукупності всіх уявлень), точніше — а ргіогі форми цього чуття, себто відношення різноманітної емпіричної свідомості в часі. Все це розмаїття має бути об'єднане в первинній аперцепції відповідно до його часових відношень, бо [якраз] це означає її трансцендентальну єдність а ргіогі, якій підпорядковано все, що має належати до мого (себто мого єдиного) знання, а відтак може зробитися предметом для мене. Отже, ця *синтетична єдність* у часовому відношенні всіх сприйняття, *визначена* а ргіогі, є закон, за яким усі емпіричні визначення часу мають бути підпорядковані правилам загального визначення часу, і аналогії досвіду, якими ми будемо займатися тепер, мають бути такими правилами.

Ці засади мають таку особливість, що вони трактують не явища і не синтез їхнього емпіричного споглядання, а тільки їх *існування* і *взаємовідношення* з погляду цього їх існування. Спосіб, за яким щось апрегендується в явищі, може бути а ргіогі визначений так, що правило його синтезу може дати водночас саме це споглядання а ргіогі у будь-якому наявному емпіричному прикладі, себто створити його таким чином. Однак існування явищ не можна пізнати а ргіогі, і, хоч би ми й могли дійти цим шляхом до того, щоб зробити висновок про якість існування, проте ми не пізнали б його окреслено, себто не могли б антиципувати те, чим його емпіричне споглядання відрізняється від інших.

Дві попередні засади, названі мною математичними з огляду на те, що вони надають право застосовувати математику до явищ, стоуються явищ лише з боку їх можливості і вчать, як вони відносно їхнього споглядання, а також реального в їх сприйнятті можуть

бути створені за правилами математичного синтезу; тому як у першому, так і в другому [синтезі] можуть бути застосовані числові величини, а разом із ними визначення явища як величини. Так, наприклад, я можу скласти і дати визначеним а ргіогі, себто сконструювати, ступінь відчуття сонячного світла з близько 200 000 місячних освітлень. Тому перші засади ми можемо назвати *конститутивними*.

Цілком інакшою має бути ситуація довкола тих засад, що а ргіогі підводять під правила існування явищ. Адже через те, що існування явищ не піддається конструюванню, ці засади будуть стосуватися лише відношення існування і зможуть дати тільки *регулятивні* принципи. Отже, тут нема чого думати ні про аксіоми, ні про антиципації; і лише якщо нам дане сприйняття в часовому відношенні до іншого сприйняття (проте невизначеного), то а ргіогі не можна сказати, *що то за інше сприйняття і яка його величина*, — лише як воно необхідно пов'язане з тим відповідно до свого існування в цьому модусі часу. У філософії аналогії означають щось дуже відмінне від того, що вони являють собою в математиці. Там це формули, які виражають рівність двох кількісних відношень і *завжди* є конститутивними, так, що коли дано три члени пропорції, то тим самим даний, себто може бути конструйований, і четвертий член. Але у філософії аналогія є рівність двох не *кількісних*, а *якісних* відношень, і там я за трьома даними членами можу пізнати і а ргіогі вивести тільки *відношення* до четвертого, але не *сам цей четвертий член*; однак я маю правило, за яким можу шукати його в досвіді, і ознаку, за якою можу його там знайти. Отже, аналогія досвіду буде лише правилом, за яким єдність досвіду (а не самі сприйняття як емпіричне споглядання взагалі) має виникнути зі сприйняття і як засада повинна мати для предметів (явищ) не *конститутивну*, а тільки *регулятивну* значущість. Те саме і з постулатами емпіричного мислення взагалі, які стосуються синтезу голого споглядання (форми явища), [синтезу] сприйняття (матерії явища) та [синтезу] досвіду (відношення цих сприйнятів): вони суть лише регулятивні засади і від математичних засад, що є конститутивними, відрізняються не достеменністю, а ргіогі притаманною і тим і тим, а характером очевидності, себто інтуїтивним у них (а отже, і демонстрацією).

Щодо всіх синтетичних засад [уже] було згадувано і слід особливо зауважити тут: ці аналогії мають значення і силу як засади не трансцендентального, а лише суто емпіричного застосування розсудку і, отже, можуть бути доведені тільки як такі, а це означає, що

явища мають підводитися не прямо під категорії, а лише під їхні схеми. Адже якби предмети, до яких повинні відноситися ці засади, були речами самими по собі, то було б цілком неможливо а рїогї довідатися щось про них синтетично. А ці предмети суть не що інше, як явища, і повне знання про них, до якого зрештою повинні приводити всі апїорнї засади, є лише можливий досвід, отже ці засади можуть мати на метї не що інше, як тільки умови єдності емпїричного знання в синтезї явищ; але цей синтез мислимий лише в схемї чистого розсудкового поняття, тодї як категорїя мїстить у собї функцїю єдності цьогю синтезу як синтезу взагалї, не обмежену нїякою чуттєвою умовою. Отже, за допомогою цих засад ми матимемо право поєднувати явища тїльки за аналогїєю з логїчною та загальною єднїстю понятя, і тому хоча в самїй засадї ми будемо послуговуватися категорїєю, але в реалїзацїї тїєї засади (у застосуваннї до явищ) замїнятимемо категорїю її схемою як ключем до її застосування або, точнїше, поруч із категорїєю будемо ставити, як обмежувальну умову, схему під назвою формули засади.

А. ПЕРША АНАЛОГІЯ

Засада тривкостї субстанцїї

За будь-якої перемїни явищ субстанцїя зберїгається, і кїлькїсть (Quantum) її в природї не збїльшується й не зменшується.

Доведення

Усї явища перебувають у часї, і тїльки в ньому як у субстратї (як тривкїй формї внутрїшньогю споглядання) можуть уявлятися і спївїснування, і наступнїсть. Отже, час, у якому повинна мислитися всяка змїна явищ, зберїгається і не змїнюється, бо він є те, у чому почерговїсть або спївїснування можуть уявлятися лише як його визначення. Але час сам по собї сприйматися не може. Отже, у предметах сприйняття, себто в явищах, має знаходитися субстрат, який презентує час узагалї й у якому можуть бути сприйнятї всї перемїни або спївїснування через вїдношення явищ до нього в апрегензїї. Але субстрат усього Реального, себто того, що належить до існування речей, є субстанцїя, у якїй усе, що належить до існування (Dasein), можна мислити лише як визначення. Отже, те Тривке, що лише у спїввїднесеннї з ним можна визначити всї часовї вїдно-

шення явищ, є субстанція в явищі, себто його реальне, що як субстрат усякої зміни завжди лишається одним і тим самим. Отже, через те, що субстанція в існуванні не може мінятися, кількість (*Quantum*) її в природі не може ні збільшуватися, ні зменшуватися.

Наша апрегензія розмаїття явища завжди є послідовною, а відтак мінливою. Отже, самим лише таким шляхом ми ніколи не можемо визначити, чи дане Різноманітне як предмет досвіду є одночасне чи почергове, якщо в основі його не лежить щось таке, *що є повсякчас*, себто щось *Тривке й Постійне*, і всі зміни та співіснування суть не що інше, як способи існування цього Тривкого (модуси часу). Отже, часові відношення можливі тільки в цьому Тривкому (бо одночасність і послідовність суть єдині відношення в часі), себто це Тривке є *субстрат* емпіричного уявлення про сам час, і тільки з ним є можливим будь-яке визначення часу. Тривкість виражає назагал час як постійний корелят усякого існування явищ, усякої переміни й усякого супроводу. Зміна-бо зачіпає не сам час, а тільки явища в часі (подібно як співіснування не є модусом самого часу: [його] частини існують у ньому не воднораз, лише почергово). Якби хтось приписав наступність самому часові, то мусив би мислити ще якийсь інший час, у котрому ця наступність була б можлива. Тільки завдяки Тривкому *існування* в різних почергових частинах часового ряду набуває *величини*, яка зветься *тривалістю*⁵². Адже в самій лише наступності існування всякчас зникає й виникає і ніколи не має ні найменшої величини. Отже, без цього Тривкого неможливе ніяке часове відношення. Та час сам по собі не сприймається, отже, це Тривке в явищах є субстрат усякого часового визначення, а відтак і умова можливості всякої синтетичної єдності сприйнятів, себто досвіду, і в цьому Тривкому всяке існування і всяка переміна в часі можуть розглядатися тільки як модус існування того, що залишається й триває. Отже, у всіх явищах Тривке є сам предмет, себто субстанція (*phaenomenon*), а все, що міняється або може мінятися, належить лише до способу існування цієї субстанції чи субстанцій, інакше кажучи, лише до їхнього визначення.

Я вважаю, що не лише філософ, але навіть звичайний розсудок у всі часи ставив за передумову і завжди буде без вагань визнавати цю тривкість як субстрат усякої зміни явищ, тільки що філософ висловлюється про це дещо виразніше, кажучи, що за всіх змін у світі *субстанція* залишається і лиш *акциденції* міняються. Але я ніде не стрічаю навіть спроби довести це виразно синтетичне положення; мало того, воно лише зрідка стоїть, як то йому годиться, на

чолі чистих і цілком апіорних законів природи. Насправді положення про те, що субстанція тривка, є тавтологічним. Адже саме ця тривкість є підставою, на якій ми застосовуємо до явищ категорію субстанції, і доводити слід було б [те], що у всіх явищах є щось тривке, при якому все мінливе є не що інше, як визначення його існування. Та позаяк таке доведення ніколи не можна вести догматично, себто [виходячи] з понять, бо воно стосується апіорного синтетичного положення, і ніхто не думав про те, що подібні положення значущі лише відносно можливого досвіду, отже, можуть бути доведені тільки шляхом дедукції можливості останнього, то не диво, що воно, постійно будучи в основі всякого досвіду (бо потреба в ньому відчувається при емпіричному пізнанні), ніколи, однак, не було доведене.

Одного філософа запитали: скільки важить дим? Він одказав: відними від ваги спалених дров вагу попелу, що лишився, і матимеш вагу диму. Отже, він мав за незаперечну передумову те, що навіть у вогні матерія (субстанція) не проминає, тільки її форма зазнає зміни. Так само положення з *нічого не виникає нічого* є лише інший висновок із засади тривкості, або, радше, повсякчасного існування властивого суб'єкта в явищах. Адже якщо те в явищі, що ми хочемо назвати субстанцією, є властивим субстратом усякого визначення часу, то всяке існування як у минулому, так і в прийдешньому часі може визначати виключно вона (субстанція). Отож ми можемо назвати явище субстанцією тільки тому, що припускаємо, що воно існує повсякчас, а це навіть не виражається належно словом *тривкість*, бо воно вказує більше на майбутній час. Втім, внутрішня необхідність тривати [надалі] невіддільно пов'язана з необхідністю завжди існувати [в минулому], і тому зазначене слово можна зберегти. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*⁵³— два положення, що їх старожитні нероздільно поєднували, а тепер їх часом через непорозуміння розділяють, гадаючи, нібито вони стосуються речей самих по собі і начебто перше з них суперечить залежності світу (навіть і з боку його субстанції) від певної найвищої причини; але таке побоювання є даремним, бо тут ідеться тільки про явища в царині досвіду, єдність якого ніколи не була б можливою, якби ми допустили виникнення нових речей (у відношенні [їх] субстанції). Адже тоді відпало б те, що єдино може презентувати єдність часу — [зникла б] тотожність субстрату, що то лише на її основі всяка переміна має суцільну єдність. Проте ця тривкість є все ж таки не більш як спосіб, що ним ми уявляємо собі існування речей (у явищі).

Визначення субстанції, котрі суть не що інше, як особливі способи її існування, називаються *акциденціями*. Вони завжди реальні, бо стосуються існування субстанції (заперечення суть лише визначення, що виражають небуття чогось у субстанції). Якщо цьому Реальному в субстанції приписують окреме існування (наприклад, рухові як акциденції матерії), то таке існування називають *інгеренцією* на відміну від існування субстанції, що його називають *субсистенцією*. Однак звідси виникає багато кривотлумачень; і точніше й правильніше висловлюються тоді, коли акциденцію позначають лише через той спосіб, яким позитивно окреслюється існування субстанції. Тим часом силою умов логічного вживання нашого розсудку неминучим [для нас] є немовби відокремлювати те, що може змінюватися в існуванні субстанції, тоді як субстанція зберігається, і розглядати його у відношенні до власне Тривкого й Корінного (*Radikale*); тому-бо й ця категорія стоїть під рубрикою відношень скоріш як їх умова, аніж як така, що містить саме відношення.

На цій тривкості ґрунтується також і вточнення поняття *зміни* (*Veränderung*). Постання і проминання — це не зміни того, що постає або проминає. Зміна є настання певного способу існування після іншого способу існування одного й того самого предмета. Тому все, що змінюється (*sich verändert*), є *сталим*, і тільки його *стан перемінюється* (*wechselt*). Оскільки ця переміна зачіпає лише визначення, що можуть зникати або виникати, то ми можемо висловити одне дещо парадоксальне на позір твердження: лише Тривке (субстанція) змінюється; Мінливе зазнає не зміни, а *переміни* (*Wechsel*), коли деякі визначення зникають, а інші виникають.

Тому зміни можна спостерігати лише в субстанціях, і постання чи проминання як таке, не стосуючись визначення Тривкого, не може бути жодним можливим сприйняттям, бо саме це Тривке вможливує уявлення про перехід з одного стану в інший і від небуття до буття, які, отже, емпірично можуть бути пізнані тільки як перемінні визначення того, що зберігається. Припустіть: щось просто почало існувати; тоді ви мусите мати якийсь момент, коли його не було. Але до чого ви можете долучити цей момент, як не до того, що вже є? Адже порожній попередній час не є предмет сприйняття; але якщо ви прив'яжете це постання до речей, що існували раніш і продовжують існувати до виникнення чогось, то воно виявиться лише визначенням тих речей як Тривкого. Те саме — і щодо проминання, позаяк воно передбачає емпіричне уявлення про час, у якому явища вже немає.

Субстанції (у явищі) суть субстрати всіх визначень часу. Постановня деяких із них і проминання інших усунуло б єдину умову емпіричної єдності часу, і явища відносилися б тоді до двох часів, у яких існування протікало б паралельно, що є безглуздо. Існує-бо лише один час, у якому всі різні часи мусять міститися не разом, а по чергово.

Таким чином, тривкість є необхідна умова, за якої явища лише й піддаються визначенню як речі або предмети в можливому досвіді. Що ж до емпіричного критерію цієї необхідної сталості і разом із ним субстанційності явищ — про це ми згодом матимемо нагоду зазначити те, що належить.

В. ДРУГА АНАЛОГІЯ

Засада про часову послідовність за законом причиновості

Усі зміни відбуваються за законом зв'язку причини і діяння.

Доказ

(Попередня засада довела, що всі явища часового порядку вкупі суть лише зміни, себто послідовне буття і небуття визначень субстанції, яка [постійно] триває; отже, немає буття (*Sein*) самої субстанції, що наступає за її небуттям, або небуття її, що наступає за існуванням (*Dasein*), іншими словами, що сама субстанція не постає й не проминає. Цю засаду можна висловити й так: *усяка переміна (наступність) явищ є лише зміна*; бо ж постановня або проминання субстанції не є зміни її, тому що поняття зміни передбачає один і той самий суб'єкт із двома протилежними визначеннями як існуючий, себто як тривкий. — За цим попереднім нагадуванням — доказ.)

Я сприймаю, що явища наступають одне за одним, себто в певний час існує стан речі, який має свою протилежність у попередньому її стані. Отже, я пов'язую, власне, два сприйняття в часі. Але пов'язування не є справа простого чуття й споглядання; тут воно є продукт синтетичної спроможності уяви, що визначає внутрішнє чуття в плані часового відношення. Однак вона може сполучати два зазначених стани двояким чином, так, що або один, або другий передує в часі; адже час сам по собі не можна сприйняти й у відношенні до нього не можна визначити в об'єкті, так би мовити,

емпірично, що передує, а що йде слідом. Отже, я усвідомлю тільки те, що моя уява ставить один із них попереду, а другий опісля, а не те, що в об'єкті один стан передує другому; іншими словами, через саме лише сприйняття *об'єктивне відношення* явищ, що наступають одне за одним, залишається ще не визначеним. Для того, щоб пізнати це відношення між двома станами як визначене, потрібно мислити його так, аби через нього було з необхідністю визначено, що з них має закладатися раніш і що пізніше, а не навпаки. Але поняття, що несе з собою необхідність синтетичної єдності, може бути тільки чистим розсудковим поняттям, що не міститься в сприйнятті, і в даному випадку це — поняття *відношення причини і діяння*, із яких перше визначає в часі друге як наслідок, а не як щось таке, що могло б передувати [йому] лише в уяві (або й зовсім не сприйматися). Отже, сам досвід, себто емпіричне пізнання явищ, можливий лише завдяки тому, що ми підпорядковуємо наступність явищ, а це значить — усяку зміну закономірності причиновості; таким чином, самі явища як предмети досвіду можливі лише відповідно до цього ж закону.

Апрегензія розмаїття явища повсякчас є послідовною. Уявлення про частини наступають одне за одним. Чи наступають вони також і в предметі — це другий пункт рефлексії, що не міститься в першому. Можна, щоправда, називати об'єктом усе, і навіть кожне уявлення, оскільки воно усвідомлюється; однак, аби вирішити, що має означати це слово стосовно явищ, не оскільки вони (як уявлення) є об'єктами, а [оскільки вони] лише позначають якийсь об'єкт, потрібне глибше дослідження. Оскільки вони лише як уявлення є водночас предметами свідомості, вони зовсім не відрізняються від апрегензії, себто від включення до синтезу уяви, і, отже, мусимо ствердити, що розмаїття явищ завше продукується в душевності послідовно. Якби явища були речами самими по собі, то жодна людина не могла б зрозуміти з послідовності уявлень про їх Різноманітне, як воно сполучене в об'єкті. Адже ми маємо справу тільки зі своїми уявленнями; а якими речі можуть бути самі по собі (без огляду на уявлення, через які вони впливають на нас), це цілком перебуває поза сферою нашого пізнання. Хоча явища не є речі самі по собі, та все-таки вони — те єдине, що може бути дане нам для пізнання, тому я повинен зазначити, який зв'язок у часі притаманний Різноманітному в самих явищах, тоді як уявлення про нього при апрегензії є завжди послідовним. Так, наприклад, апрегензія Різноманітного в такому явищі, як будинок, що височить переді мною, є послідовною. Постає питання, чи Різноманітне самого

цього будинку послідовне також і саме по собі, — на це, звісно, ніхто не погодиться. Але коли я підношу своє поняття про якийсь предмет до трансцендентального значення, то [виявляю, що] будинок є зовсім не річ сама по собі, а тільки явище, себто уявлення, трансцендентальний предмет якого невідомий; тоді що ж я розумію під питанням: як може бути пов'язане Різноманітне в самому явищі (яке-бо саме по собі є ніщо)? Тут те, що лежить у послідовній апрегензії, розглядається як уявлення, а дане мені явище, дарма що воно є не більш як сукупність цих уявлень, розглядається як їхній предмет, із яким повинне узгоджуватися моє поняття, котре я відобуваю з уявлень апрегензії. Оскільки узгодженість знання з об'єктом є істина, то очевидно, що тут може стояти питання лише про формальні умови емпіричної істини, і [що] явище на противагу уявленням апрегензії може бути подане як їхній об'єкт, відмінний від них, лише тоді, коли воно підпорядковане правилу, що відрізняє цю апрегензію від усякої іншої і робить необхідним певний спосіб сполучення даного розмаїття. Те в явищі, що містить умову цього необхідного правила апрегензії, є об'єкт.

Тепер перейдімо до нашого завдання. Те, що щось відбувається, себто виникає щось, або певний стан, якого раніше не було, не можна сприйняти емпірично, коли йому не передує явисьце, котре не містить у собі цього стану, бо дійсність, яка наступала б за порожнім часом, себто постання, якому не передує жодний стан речі, не може апрегендуватися так само, як і порожній час. Отже, кожна апрегензія якоїсь події є сприйняттям, що наступає за якимось іншим. Та позаяк при всякому синтезі апрегензії справа стоїть так, як я показав вище на прикладі явища будинку, то цим одна апрегензія не відрізняється від іншої. Але зазначу також, що — коли в якомусь явищі, яке містить подію, попередній стан сприйняття назвати А, а наступний — В, — що В може тільки наступати в апрегензії за А, а сприйняття А не може наступати за В, а може тільки передувати йому. Я бачу, наприклад, як корабель пливе за течією. Моє сприйняття його положення нижче по течії ріки наступає за сприйняттям його вище, і неможливо, щоб в апрегензії цього явища корабель сприймався спочатку нижче, а потім вище за течією. Отже, порядок наступності сприйняття в апрегензії тут є визначеним, і вона пов'язана з ним. У попередньому прикладі з будинком мої сприйняття в апрегензії могли починатися від його верху і закінчуватись надолі або початись нанизу і скінчитись угорі, так само я міг апрегендувати розмаїття емпіричного споглядання праворуч чи ліворуч. У ряді цих сприйняття не було, отже, визначено-

го порядку, який установлював би з необхідністю, звідки я маю починати апрегензію, аби емпірично поєднати розмаїття. Але це правило повсякчас виступає при сприйнятті того, що відбувається, і робить порядок почергових сприйнятів (в апрегензії відповідного явища) *необхідним*.

Отже, в нашому випадку я муситиму виводити *суб'єктивну послідовність* апрегензії з *об'єктивної послідовності* явищ, бо інакше перша була б цілком невизначеною і не відрізняла б одне явище від іншого. Сама вона нічого не доводить щодо пов'язання Різноманітного в об'єкті, бо є цілком довільною. Об'єктивна ж послідовність полягатиме, таким чином, у порядку розмаїття явищ, за яким апрегензія одного (що відбувається) настає після апрегензії іншого (що передує) *за певним правилом*. Тільки так я можу мати право сказати про саме явище, а не лише про мою апрегензію, що в явищі присутня послідовність, а це означає, що я можу провадити апрегензію не інакше, як у цій послідовності.

За таким правилом, отже, в тому, що взагалі передує певній події, має лежати умова для правила, за яким ця подія настає повсякчас і необхідним чином; але, навпаки, я не можу повернутися назад від цієї події і визначити (через апрегензію) те, що йому передує. Адже жодне явище не повертається від наступного моменту до попереднього, та, проте, відноситься *до якого-небудь попереднього*; натомість перехід від певного даного часу до наступного є необхідним. Тому, оскільки є щось наступне, я мушу з необхідністю співвідносити його з чимось іншим узагалі, що йому передує і за яким воно настає згідно з певним правилом, себто необхідним чином, так, що подія як щось зумовлене з певністю вказує на якусь умову, а та визначає подію.

Якщо припустити, що події не передує нічого такого, за чим вона мала б наступати за певним правилом, тоді всяка наступність сприйняття визначалася б виключно в апрегензії, себто чисто суб'єктивно; але цим аж ніяк не було б об'єктивно визначено, що, власне, в сприйняттях має бути попереднім і що наступним. У такий спосіб ми мали б лише гру уявлень, що не відносилася б до жодного об'єкта; себто через наші сприйняття одне явище зовсім не відрізнялося б від усякого іншого в часовому відношенні, бо послідовність у Апрегендованому скрізь однакова і, отже, в явищі немає нічого такого, що визначало б його так, аби якась певна почерговість робилась об'єктивно необхідною. Отож я не можу сказати, що в явищі два стани наступають один по одному, — лише те, що одна апрегензія настає за іншою, а це є щось чисто *суб'єктивне*

і не визначає жодного об'єкта, а отже, ніяк не може мати значущості для пізнання якого-небудь предмета (навіть у явищі).

Таким чином, якщо ми дізнаємося, що відбувається якась подія, то завжди при цьому вважаємо, що їй передують щось, за чим вона наступає згідно з якимось правилом. Справді, без цього я не міг би сказати про об'єкт, що він наступає, бо сама лише послідовність у моїй апрегензії, якщо вона не визначена певним правилом у відношенні до чогось попереднього, не дає права допускати послідовність в об'єкті. Таким чином, свій суб'єктивний синтез (апрегензію) я роблю об'єктивним, з огляду на правило, за яким явища в їхній послідовності, себто так, як вони відбуваються, визначаються через попередній стан, і виключно тільки за цієї передумови можливий сам досвід стосовно того, що відбувається. Щоправда, це, здавалося б, суперечить усім нашим постійним спостереженням за перебігом ужиткування нашого розсудку, відповідно до яких ми допіру лише через сприймання і порівняння численних випадків того, як події узгоджено настають за попередніми явищами, приходимо до відкриття правила, за яким певні події завжди настають після певних явищ, і допіру це спонукає нас створити собі поняття про причину. На такій основі це поняття було б тільки емпіричним, і надаване ним правило: усе, що відбувається, має якусь причину, було б настільки ж випадковим, як і сам досвід: його загальність і необхідність були б тоді лише вигадані і не мали б ніякої істинної загальної значущості, бо були б не апріорними, а ґрунтувалися б тільки на індукції. Але справа стоїть тут так само, як і з іншими чистими апріорними уявленнями (наприклад, простором і часом), що їх ми можемо видобути з досвіду як ясні поняття лише тому, що самі вклали їх у досвід і лише через них здійснили його. Звісно, логічна ясність цього уявлення про правило, що визначає ряд подій, як про поняття причини, можлива в цьому випадку лише після застосування його в досвіді, але врахування його як умови синтетичної єдності явищ у часі було основою самого досвіду і, отже, а ргіогі передувало йому.

Отже, слід показати на прикладі, що ми ніколи навіть у досвіді не приписуємо об'єктові наступність (події, коли відбувається щось, чого не було раніш), відрізняючи її від суб'єктивної наступності нашої апрегензії, окрім як тоді, коли в основі лежить правило, що змушує нас спостерігати радше такий, а не інший порядок сприйняттів; ба навіть [потрібно показати,] що саме цей примус і є те, що вперше уможливорює уявлення про наступність в об'єкті.

Ми маємо в собі уявлення, які також можемо усвідомити. Але нехай хоч як далеко сягає це усвідомлення і хоч яким точним чи ретельним воно буде, а уявлення завжди лишаються тільки уявленнями, себто внутрішніми визначеннями нашої душевності в тому або іншому часовому відношенні. Як же ми доходимо до того, що встановлюємо для цих уявлень певний об'єкт або до їхньої суб'єктивної реальності долучаємо, як її модифікацію, невідомо яку об'єктивну [реальність]? Об'єктивне значення не може полягати у відношенні до іншого уявлення (про те, що ми хотіли б назвати предметом), бо тоді знову виникає питання: як це уявлення знову виходить із самого себе і набуває ще й об'єктивного значення поверх суб'єктивного, притаманного йому як визначення стану душевності? Коли ми досліджуємо, яку ж нову характеристику додає нашим уявленням *відношення до предмета* і якої вартості (*Dignität*) вони набувають завдяки цьому, ми виявляємо, що воно (відношення) не чинить нічого іншого, як тільки робить у певний спосіб необхідним зв'язок уявлень та підпорядковує його правилу, і що, навпаки, наші уявлення набувають об'єктивного значення тільки завдяки тому, що необхідним є певний порядок у їх часовому відношенні.

Розмаїття уявлень у синтезі явищ завжди йде почергово. Та цим [іще] не дано жодного об'єкта, бо через цю почерговість, спільну для всіх апрегензій, нічого не можна відрізнити від [чогось] іншого. Але тільки-но я сприймаю або припускаю, що в цій почерговості наявне якесь відношення до попереднього стану, з якого уявлення впливає за певним правилом, тоді щось уявляється [мені] як подія, або як те, що відбувається тут, себто я пізнаю предмет, який потрібно помістити в часі, на якомусь визначеному місці, котре після попереднього стану не може бути приділене йому інакше. Отже, коли я сприймаю, що щось відбувається, то в цьому уявленні насамперед міститься те, що [йому] щось передує, бо саме у відношенні до того [попереднього] явище одержує своє часове відношення, своє існування після попереднього часу, у котрому його не було. Але своє визначене місце в часі в цьому відношенні воно може одержати тільки завдяки тому, що в попередньому стані передбачається щось, за чим воно повсякчас, себто за певним правилом, наступає; звідси впливає, по-перше, що я не можу обернути цей ряд, поставивши те, що відбувається, перед тим, за чим воно наступає, і, по-друге, що коли попередній стан даний, то ця визначена подія неминує і необхідно наступає за ним. Таким чином серед наших уявлень виникає певний порядок, у якому сучасне (оскільки воно виникло) вказує на якийсь попередній стан як на корелят

даної події, хоча й іще не визначений, але такий, що відноситься до цієї події, як свого наслідку, визначально, і необхідно пов'язує її з собою в часовому ряді.

Якщо необхідним законом нашої чуттєвості і, отже, *формальною умовою* всіх сприйняття є те, що попередній час необхідно визначає наступний (оскільки я не можу дійти до наступного інакше, як через попереднє), то і неодмінним *законом емпіричного уявлення про часовий ряд* є те, що явища минулого часу визначають кожне існування в наступному, і що наступні явища як події можуть відбуватися лише остільки, оскільки минулі явища визначають, себто встановлюють відповідно до певного правила, їх перебування в часі. Адже *тільки в явищах ми можемо емпірично пізнати цю тяглість у зв'язкові часів*.

Для всякого досвіду і можливості його потрібен розсудок, і перше, що він при цьому чинить — це не те, що він увиразнює уявлення про предмети, а те, що він взагалі уможливорює уявлення про предмет. Це відбувається завдяки тому, що він переносить часовий порядок на явища та їхнє існування, приписуючи кожному з них як наслідку місце в часі, а ргіогі визначене у відношенні до попередніх явищ, без чого вони не узгоджувалися б із самим часом, що а ргіогі визначає місце для всіх своїх частин. Це визначення місця не може бути запозичене з відношення явищ до абсолютного часу (бо він не є предметом сприйняття), навпаки, явища мусять самі визначати одне одному місця в часі і робити їх необхідними в часовому порядку, себто те, що там настає або відбувається, має за загальним правилом наставати за тим, що містилося в попередньому стані; звідси постає ряд явищ, який за посередництвом розсудку створює і робить необхідними точнісінько такий самий порядок і неперервний зв'язок у ряді можливих сприйняття, які а ргіогі присутні у формі внутрішнього споглядання (у часі), у якій усі сприйняття мусять мати своє місце.

Отже, те, що щось відбувається, є сприйняття, що належить до якогось можливого досвіду, котрий стає дійсним, коли я розглядаю явище як визначене за його місцем у часі, а отже, як об'єкт, що його будь-коли за певним правилом можна знайти у зв'язку сприйняття. Це правило для визначення чогось за часовою наступністю є таким: у тому, що передує, знаходиться умова, за якої відповідна подія настає повсякчас (себто необхідним чином). Отож принцип достатньої підстави є основою можливого досвіду, а саме об'єктивного пізнання явищ з погляду їх відношення у часовій наступності.

Проте аргументи на доказ цього принципу полягають єдино в наступних моментах. Для всякого емпіричного пізнання потрібен синтез Різноманітного через уяву, який завжди є послідовним, себто уявлення повсякчас наступають одне за одним. Але ця послідовність ніяк не є визначена в уяві за порядком (що має йти попереду, а що потім), і ряд уявлень, що йдуть одне за одним, може однаково братися як у прогресивному, так і в регресивному напрямку. Та якщо цей синтез є синтезом апрегензії (розмаїття якогось даного явища), тоді цей порядок визначено в об'єкті, чи, точніше, в апрегензії є порядок послідовного синтезу, який визначає об'єкт і за яким щось необхідно мусить іти попереду, і якщо це дано, то за ним неодмінно мусить наступати інше. Отож якщо моє сприйняття має містити знання про подію, себто про щось таке, що насправді відбувається, то воно має бути емпіричним судженням, у якому мислиться, що ця наступність є визначеною, іншими словами, що вона передбачає інше за часом явище, за яким воно наступає необхідно або згідно з правилом. У протилежному разі, якби я встановлював попереднє, а подія не наставала б за ним необхідно, то я мусив би вважати його, [сприйняття,] лише за суб'єктивну гру моєї уяви, а якби все ж таки уявляв під ним щось об'єктивне, то мусив би назвати його просто сновиддям. Отже, відношення явищ (як можливих сприйнятів), за яким Наступне (те, що відбувається) визначене за своїм перебуванням у часі необхідно і за певним правилом через щось попереднє, а отже, відношення причини до діяння, умова об'єктивної значущості наших емпіричних суджень у відношенні до ряду сприйнятів, себто умова емпіричної істинності їх, а відтак і досвіду. Тому засада причинового відношення у наступності явищ стосується також усіх предметів досвіду (за умов послідовності), бо вона сама є підставою для можливості такого досвіду.

Але тут з'являється ще один сумнів, який має бути усунений. Принцип (*Satz*) причинового зв'язку між явищами в нашому формулюванні обмежений до послідовного ряду останніх, тоді як при його, [принципу,] вжиткуванні виявляється, що він пасує і до [випадку] їх поєднання, і причина та діяння можуть бути наявними водночас. Наприклад, у кімнаті є тепло, якого нема надворі. Я шукаю причини і знаходжу напалену піч. І та піч як причина наявна водночас зі своїм діянням, теплом у кімнаті; отже, поміж причиною і діянням немає наступності в часі — вони наявні водночас, а закон-бо лишається чинним. Найбільша частина діючих причин у природі існує водночас зі своїми діяннями, і часова послідовність

останніх зумовлена лише тим, що причина не може здійснити все своє діяння за одну мить. Але в ту мить, коли діяння щойно постає, воно всякчас наявне водночас із каузальністю своєї причини, бо ж якби причина перестала існувати за мить до того, то діяння ніяк би не виникло. Тут, либонь, слід зауважити, що це стосується *порядку часу*, а не *перебігу* його: відношення зостається, хоча б час і не збігав. Час поміж каузальністю причини і безпосереднім її діянням може бути *нескінченно малим* (і вони, отже, існують водночас), але відношення між першою і другою усе ж таки залишається визначуваним за часом. Якщо кулю, що лежить на набитій подушці й витискує в ній ямку, я розглядаю як причину, то вона існує одночасно зі своїм діянням. Проте я розрізняю їх за часовим відношенням їх динамічного зв'язку. Бо ж коли я кладу кулю на подушку, то на її гладкій доті поверхні з'являється ямка; якщо ж на подушці (не знати від чого) є ямка, то звідси ще не випливає олив'яна куля.

Таким чином, часова послідовність є, безперечно, єдиним емпіричним критерієм діяння у відношенні до каузальності причини, що передує йому. Склянка є причина підняття води над її горизонтальною поверхнею, хоча обидва явища існують одночасно. Щойно-бо я зачерпую склянкою воду з більшої посудини, як за цим щось настає, а саме: зміна горизонтальної поверхні, яку вода мала там, на ввігнуту, що її вона набуває від склянки.

Ця причиновість приводить до поняття дії (*Handlung*), а те — до поняття сили і відтак до поняття субстанції. Я не хочу ускладнювати мій критичний задум, спрямований виключно на джерела апіорного синтетичного знання, аналізуваннями, що стосуються тільки роз'яснення (а не розширення) понять, тож полишаю докладне їх тлумачення прийдешній системі чистого розуму, хоча такий аналіз в достатку можна знайти вже в дотепер відомих підручниках цього штибу. Одначе я не можу не торкнутися емпіричного критерію субстанції, оскільки остання, очевидно, краще й легше виявляється через дію, аніж через тривкість явища.

Де є дія, а отже, діяльність і сила, там є й субстанція, і тільки в ній слід шукати осідок цього плідного джерела явищ. Це цілком добре сказано, але якщо треба пояснити, що таке субстанція, і притім уникнути блудного кола, то відповідь тут не така легка. Як із дії відразу виснувати *тривкість* діючого, що є такою істотною і своєрідною ознакою субстанції (phaenomenon)? Але на підставі попереднього [викладу] вирішення цього питання не є аж таким важким, хоча в звичайний спосіб (оперування поняття-

ми суто аналітично) воно було б цілком нерозв'язним. Дія вже означає відношення суб'єкта каузальності до результату (*Wirkung*). А позаяк усякий результат полягає в тому, що відбувається, себто в Мінливому, що позначає час з погляду послідовності, то останнім суб'єктом Мінливого є *Тривке* як субстрат усього, що міяється, себто субстанція. Адже, відповідно до засади причиновості, дії завжди суть перша підстава всякої переміни явищ, і, отже, не можуть перебувати в жодному суб'єкті, що сам міняється, бо інакше вимагалися б інші дії й інший суб'єкт, який визначав би цю переміну. Силою цього дія як достатній емпіричний критерій уже доводить субстанційність [суб'єкта], і мені немає потреби шукати [докази] його тривкості аж через порівняння сприйняттів — таким шляхом це й не може здійснитися з тією докладністю, яка вимагається задля широти й строгої загальної значущості поняття. Адже те, що перший суб'єкт причиновості всякого постання й проминання сам не може (у царині явищ) поставити й проминати, є певний висновок, що приводить до емпіричної необхідності та тривкості в існуванні, а отже, до поняття субстанції як явища.

Коли щось відбувається, то саме постання без огляду на те, що постає, уже саме по собі є предметом дослідження. Перехід до якогось стану від його небуття, якщо навіть припустити, що він не містить жодної якості в явищі, сам уже потребує дослідження. Це постання, як показано в аналогії А, стосується не субстанції (бо вона не постає), лише її стану. Отже, це є тільки зміна, а не виникнення з Нічого. Якщо це виникнення розглядається як діяння якоїсь сторонньої причини, то воно називається творенням, і як подія серед явищ воно не може бути допущене, бо сама лише можливість його вже зруйнувала б єдність досвіду. Проте якщо я розглядаю всі речі не як явища, а як речі самі по собі і як предмети голого розсудку, то хоча вони і є субстанціями, усе ж такі їхнє існування може вважатися залежним від сторонньої причини; але тоді ці терміни набувають зовсім іншого значення і не пасують до явищ як можливих предметів досвіду.

Як же взагалі щось може змінюватися, яким чином є можливо, щоб за одним станом у даний момент часу міг наставати протилежний стан в інший момент, — про це ми не маємо аргіогі ні найменшого поняття. Тут потрібне знання дійсних сил, що може бути дане лише емпірично, наприклад, [знання] рушійних сил, або, що те саме, певних послідовних явищ (як рухів), котрі вказують на такі сили. Але форму кожної зміни, умову, за якої вона тільки й може

відбуватися як виникнення іншого стану (її зміст, себто стан, що змінюється, може бути яким завгодно), отож сама послідовність станів (подія) може розглядатись а ргіогі відповідно до закону причиновості й умов часу*.

Якщо субстанція переходить зі стану a в інший стан b , то часовий момент другого стану відрізняється від моменту першого і йде за ним. Так само другий стан як реальність (у явищі) відрізняється від першого стану, у якому його не було, як b відрізняється від нуля, себто якщо навіть стан b відрізняється від стану a тільки за величиною, то все ж таки ця зміна є виникнення b — a , чого в попередньому стані не було, і з погляду цього виникнення той стан = 0.

Отже, питається: як річ переходить із одного стану = a в інший = b . Між двома миттєвостями завжди є якийсь час, і між двома станами в них завжди є різниця, що має якусь величину (бо всі частини явищ знову ж таки завжди суть величини). Отже, кожний перехід з одного стану в інший відбувається в часі, що міститься між двома миттєвостями, перша з яких визначає той стан, із якого виходить річ, а друга — той, якого вона досягає. Таким чином, обидві [миттєвості] суть межі часу якоїсь зміни, себто проміжного стану між двома станами, і як такі належать до всієї зміни. Кожна ж зміна має причину, що виявляє свою казуальність протягом усього часу, в який відбувається та зміна. Отже, ця причина творить зміну не раптово (відразу або в одну мить), а за певний час, так, що і час наростає від початкової миті аж до свого завершення в b , і величина реальності (b — a) продукується через усі менші ступені, що знаходяться між першим і останнім. Усяка зміна, отже, можлива лише через тяглий акт причиновості, який, оскільки він є однорідним, називається моментом. Зміна не складається з таких моментів, а продукується ними як їх діяння.

Це є закон тяглості всякої зміни, який має свою підставу в тому, що ні час, ні явище в часі не складаються з частин, котрі були б найменшими, а проте стан речі при її зміні переходить через усі ці частини як елементи до свого іншого стану. Жодна відмінність Реального в явищі, так само як жодна відмінність у величині часу, не є найменшою; отже, новий стан реальності виростає з першого, у котрому її не було, проходячи через усі її нескінченні ступені, різниці між якими в сумі є меншими, ніж між 0 і a .

* Варто зауважити, що я говорю не про зміну певних відношень взагалі, а про зміну стану. Тому якщо тіло рухається рівномірно, то його стан (рух) зовсім не змінюється; але він змінюється, коли рух прискорюється або сповільнюється.

Яку користь може принести це положення в природознавстві — нас тут не обходить. Але як можливе цілком а ргіогі таке положення, що, здається, настільки розширює наше знання про природу,— це [питання] вельми потребує нашого дослідження, хоча очевидними є дійсність і слухність цього положення, і можна було б подумати, що питання про його можливість є зайвим. Адже є стільки різних безпідставних претензій на розширення нашого знання через чистий розум, що потрібно прийняти за загальний принцип — бути цілковито недовірливими і без документів, які можуть засвідчити ґрунтовну дедукцію, не вірити навіть найяснішим догматичним доказам і не приймати нічого подібного.

Усякий приріст емпіричного знання й кожний поступ сприйняття є не що інше, як розширення визначення внутрішнього чуття, себто просування в часі, а предмети можуть бути чим завгодно: явищами або чистими спогляданнями. Це просування в часі визначає все і саме по собі нічим далі не визначається, себто частини його дані тільки в часі і через його синтез, але не заздалегідь. Тому всякий перехід у сприйнятті до чогось такого, що наступає в часі, є визначення часу через продукування цього сприйняття, а що час завжди й у всіх своїх частинах є величина, то цей перехід є породження сприйняття як певної величини через усі ступені, із котрих жоден, від нуля до її визначеного ступеня, не є найменшим. Звідси прояснюється можливість а ргіогі пізнати закон змін за їхньою формою. Ми лише антиципуємо свою власну апрегензію, формальна умова якої, безперечно, має бути пізнаванною а ргіогі, бо ж вона присутня в нас навіть до всякого даного явища.

Отож так само як час містить у собі чуттєву апріорну умову, що вможливорює тягле просування від Існуючого до Наступного, так само й розсудок за посередництвом єдності аперцепції є апріорна умова можливості неперервного визначення всіх місць для явищ у цьому часі через ряд причин і діянь, причому перші неминуче тягнуть за собою існування других і тим самим роблять емпіричне знання часових відношень значущим для кожного часу (назагал), а отже об'єктивно.

С. ТРЕТЯ АНАЛОГІЯ

Засада співіснування за законом взаємодії, або спілкування

Усі субстанції, оскільки вони можуть сприйматися в просторі як одночасні, перебувають у суцільній взаємодії.

Доказ

Речі існують *одночасно*, коли в емпіричному спогляданні сприйняття однієї може *взаємно* наступати за сприйняттям іншої (чого не може бути в часовій послідовності явищ, як було показано при [обговоренні] другої засади). Так, я можу скерувати своє сприйняття спочатку на місяць, а потім на землю, або ж навпаки, спочатку на землю, а потім на місяць, і через те, що сприйняття цих предметів можуть наступати одне за одним навперемін, то я стверджую, що ці предмети співіснують. Співіснування є існування Різноманітного в той самий час. Але ми не можемо сприймати самого часу, аби з того, що речі дані в той самий час, зробити висновок, що сприйняття їх можуть по чергово наступати одне за одним. Синтез уяви в апрегензії мав би, отже, лише подавати кожне з цих сприйняття як таке, що перебуває в суб'єкті в той час, коли іншого немає і навпаки, але не вказувати, що об'єкти існують одночасно, себто що коли є один, то в той самий час є й другий, і що це необхідно для того, щоб сприйняття могли навзаєм чергуватися. Отож потрібне розсудкове поняття взаємної наступності визначень цих існуючих водночас одна поза одною речей, аби стверджувати, що чергування сприйняття має свою підставу в об'єкті, і тим самим уявляти співіснування як об'єктивне. Але відношення субстанцій, у якому одна містить у собі визначення, підстава яких міститься в іншій, є відношення впливу, а якщо перша навзаєм містить підставу визначень у другій, то це є відношення спілкування, або взаємодія. Таким чином, одночасне існування субстанцій у просторі пізнається в досвіді не інакше, як за передумови взаємодії поміж ними; вона, отже, є й умовою можливості самих речей як предметів досвіду.

Речі співіснують, оскільки вони існують у один і той самий час. Але з чого ми впізнаємо, що вони перебувають в одному й тому самому часі? З того, що порядок у синтезі апрегензії цього Різноманітного байдужний, себто [синтез] може йти і від *A* через *B*, *C*, *D* до *E*, і навпаки, від *E* до *A*. Адже якби він був послідовним у часі (у порядку, який починався б від *A* й закінчувався на *E*), то було б неможливо починати апрегензію в сприйнятті від *E* і йти навідворот до *A*, бо *A* належить до минулого часу і, отже, не може більше бути предметом апрегензії.

Припустімо тепер, що в розмаїтті субстанцій як явищ кожна з них була б цілком ізольована, себто жодна не впливала б на інші й не зазнавала б від них взаємного впливу, тоді я стверджую, що

співіснування їх не було б предметом можливого сприйняття, і що існування однієї не могло б шляхом емпіричного синтезу вести до існування іншої. Адже якби ви подумали, що вони розділені цілком порожнім простором, то сприйняття, яке переходить у часі від однієї до іншої, визначало б, щоправда, існування другої за посередництвом наступного сприйняття, але не могло б розрізнити, чи це явище об'єктивно наступає за першим, а чи, навпаки, існує з ним одночасно.

Отже, крім простого існування має бути ще щось, завдяки чому *A* визначає місце *B* в часі і навпаки, *B* визначає місце *A*, бо лише за цієї умови згадані субстанції можуть бути емпірично подані як існуючі водночас. Але тільки те визначає іншому його місце в часі, що є причиною його або його визначень. Отже, кожна субстанція (бо ж вона може бути наслідком лише з огляду на свої визначення) повинна містити в іншій [субстанції] причиновість певних визначень і водночас містити в собі діяння причиновості іншої [субстанції], себто субстанції мають перебувати в динамічному спілкуванні (безпосередньо або опосередковано), якщо співіснування має бути пізнане в якомусь можливому досвіді. Але для предметів досвіду необхідно все те, без чого сам досвід щодо цих предметів був би неможливий. Отже, для всіх субстанцій у явищі, оскільки вони існують одночасно, необхідним є перебувати в суцільному спілкуванні (*Gemeinschaft*) взаємодії.

Слово *Gemeinschaft* у нашій мові є двозначним і може окреслювати як спільність (*communio*), так і спілкування (*commercium*). Ми послуговуємося ним тут в останньому сенсі — динамічного спілкування, без якого навіть локальне [спілкування] (*communio spatii*) ніколи не могло б бути пізнане емпірично. З нашого досвіду неважко зауважити, що тільки тяглі впливи у всіх місцях простору можуть провадити наші чуття від одного предмета до другого, що світло, яке вирає між нашими очима і небесними тілами, може встановлювати опосередковане спілкування між ними і нами й тим самим доводити співіснування їх, що ми не могли б емпірично змінити місце (сприйняти цю зміну), без того, щоб матерія не уможливила для нас усюди сприйняття нашого місця, і лише за посередництвом свого взаємного впливу матерія може виявити своє співіснування і тим самим (хоча тільки опосередковано) співіснування предметів, аж до найвіддаленіших. Без спілкування кожне сприйняття (явища в просторі) є відірване від інших сприйнятів, і ланцюг емпіричних уявлень, себто досвід, мав би з новим

об'єктом починатися цілком спочатку, не перебуваючи ані в найменшому зв'язку або часовому відношенні з попереднім [досвідом]. Я аж ніяк не збираюся спростовувати цим [існування] порожнього простору: він може бути всюди там, куди не доходить сприйняття і де, отже, немає ніякого емпіричного знання про співіснування; але тоді він зовсім не є об'єктом для будь-якого нашого можливого досвіду.

Для пояснення може послужити наступне. У нашій душевності всі явища, як такі, що містяться в одному можливому досвіді, мусять бути в спільноті (*communio*) аперцепції, й оскільки предмети повинні уявлятися пов'язаними як існуючі водночас, вони мають навзаєм визначати [один одному] місце в часі і тим самим творити одне Ціле. Якщо ця суб'єктивна спільнота має спиратися на об'єктивну підставу або відноситися до явищ як субстанцій, то сприйняття одного [з цих явищ] повинне як підстава уможливлювати сприйняття іншого і навпаки, не для того, щоб послідовність, будучи завжди у сприйняттях як апрегензія, приписувалася об'єктам, а щоб об'єкти могли уявлятися як одночасно існуючі. Але це є взаємний вплив, себто реальне спілкування (*commercium*) субстанцій, без якого, отже, емпіричне відношення співіснування не могло б мати місце в досвіді. Завдяки цьому спілкуванню явища, оскільки вони перебувають одне поза одним і проте в пов'язанні, творять щось складне (*compositum reale*), і подібні сполучення (*Komposita*) стають можливими в різний спосіб. Отже три динамічних відношення, із яких виникають усі інші, суть інгеренція, консеквенція і композиція⁵⁴.

Такі, отже, є три аналогії досвіду. Вони суть не що інше, як засади визначення перебування (*Dasein*) явищ у часі за всіма трьома його модусами: за відношенням до самого часу як величини (кількісний вимір перебування, себто тривалість), за відношенням у часі як у ряді (одне за одним), нарешті, за відношенням у часі як сукупності всякого існування (воднораз). Ця єдність визначення часу є всуціль динамічною, себто час не розглядається як те, у чому досвід безпосередньо визначав би місце кожному існуванню, що неможливо, бо абсолютний час не є предметом сприйняття, котрий міг би тримати явища вкупі; а правило розсудку, що лише через нього існування явищ може дістати синтетичну єдність за часовими відношеннями, визначає кожному явищу його місце в часі, і то, звісно, апріорно та значуще для всякого й кожного часу.

Під природою (в емпіричному сенсі) ми розуміємо зв'язок явищ з погляду їх існування за необхідними правилами, себто за законами. Отже, є певні закони — апіорні, що найперш уможливають природу; [тоді як] емпіричні [закони] можуть існувати й бути відкриті лише шляхом досвіду, а саме згідно з тими первинними законами, які найперш уможливають сам досвід. Наші аналогії подають, власне, єдність природи в зв'язку всіх явищ за певних експонентів, які виражають ніщо інше, як відношення часу (оскільки воно охоплює всяке існування) до єдності аперцепції, що може мати місце тільки в синтезі відповідно до правил. Разом вони, [аналогії], отже, стверджують: усі явища перебувають і мусять перебувати в одній природі, бо без цієї апіорної єдності не була б можливо ніяка єдність досвіду, і, отже, ніяке визначення предметів у ньому.

Що ж до способу доведення, котрим ми послуговувалися у випадку з цими трансцендентальними законами природи, та його своєрідності слід зробити одне зауваження, яке має бути дуже важливим і як припис для всякої іншої спроби довести інтелектуальні і водночас синтетичні апіорні положення. Якби ми хотіли довести ці аналогії догматично, себто [виходячи] з понять, що все Сущє перебуває тільки в Тривкому, що всяка подія передбачає в попередньому стані щось, за чим вона наступає за певним правилом, нарешті, що в розмаїтті, яке існує водночас, стани є одночасними один щодо одного відповідно до певного правила (перебувають у спілкуванні), — то всі [наші] старання були б цілком даремні. Адже від одного предмета і його наявності прийти до наявності або способу існування іншого предмета через голе поняття цієї речі ніяк не можна, хоч як би ми розчленовували ці поняття. То що ж нам лишилося? Можливість досвіду як пізнання, у якому всі предмети мають зрештою могли даватися нам, якщо уявлення про них повинне мати для нас об'єктивну реальність. А в тому Третьому, що його сутнісна форма полягає в синтетичній єдності аперцепції всіх явищ, ми виявили апіорні умови цілковитого й необхідного часового визначення всякого існування в явищі — [апіорні умови,] без яких було б неможливе навіть емпіричне часове визначення; ми знайшли також правила апіорної синтетичної єдності, за посередництвом яких можемо антиципувати досвід. За відсутності цього методу і за [наявності] ілюзії догматично довести синтетичні положення, котрі розсудковий емпіричний вжиток рекомендує як свої принципи, бували численні, але завжди марні спроби довести принцип достатньої підстави. Про дві інші аналогії ніхто не думав,

дарма що ними завжди мовчазно користувалися*, бо бракувало провідної нитки категорій, яка єдино може виявити і зробити помітною кожну прогалину розсудку і в поняттях, і в засадах.

4. ПОСТУЛАТИ ЕМПІРИЧНОГО МИСЛЕННЯ ВЗАГАЛІ

1. Те, що узгоджується з формальними умовами досвіду (за спогляданням і поняттям), є *можливе*.

2. Те, що пов'язане з матеріальними умовами досвіду (відчуття), є *дійсне*.

3. Те, зв'язок чого з дійсним визначено відповідно до загальних умов досвіду, є (існує [як]) *необхідне*.

Пояснення

Категорії модальності мають ту особливість, що як визначення об'єкта вони анітрохи не розширюють поняття, якому слугують за предикати, а виражають лише відношення до пізнавальної спроможності. Якщо поняття якоїсь речі вже цілком повне, то я все ж таки ще можу запитати про цей предмет: чи він тільки можливий, а чи дійсний, а в останньому випадку — чи є він ще й необхідний? Таким чином уже не мисляться визначення в самому об'єкті, а тільки запитується, як він (разом із усіма своїми визначеннями) відноситься до розсудку та емпіричного вжиткування його, до емпіричної спроможності судження й до розуму (у його застосуванні до досвіду).

Тим-то й засади модальності є нічим іншим, як роз'ясненням понять можливості, дійсності та необхідності в їхньому емпіричному вжитку і відтак водночас обмеження всіх категорій до суто емпіричного застосування, не допускаючи й не дозволяючи трансцендентального. Адже якщо категорії мають не саме лише логічне

* Єдність Всесвіту, у якій повинні бути пов'язані всі явища, є вочевидь простий висновок із потай сповідуваної засади про спілкування всіх існуючих водночас субстанцій; адже якби вони були ізольовані, то не становили б, як частини, одного цілого, і якби їхній зв'язок (взаємодія Різноманітного) не був необхідним уже для співіснування, то з нього, [співіснування,] як суто ідеального відношення не можна було б робити висновок щодо спілкування як реального відношення. Але ми показали у відповідному місці, що спілкування є, власне, підставою можливості емпіричного знання про співіснування і що, таким чином, тільки зі співіснування можна робити висновок щодо спілкування як його умови.

значення і не повинні аналітично виражати форми *мислення*, а повинні стосуватися *речей* і їхньої можливості, дійсності або необхідності, то вони мають бути спрямовані на можливий досвід і його синтетичну єдність, у якій тільки й можуть бути дані предмети пізнання.

Постулат *можливості* речей вимагає, отже, щоб поняття їх узгоджувалося з формальними умовами досвіду взагалі. Але цей останній, точніш, об'єктивна форма досвіду взагалі, містить увесь синтез, який потрібен для пізнання об'єктів. Поняття, що включає в себе синтез, має вважатися порожнім, воно не відноситься до жодного предмета, якщо цей синтез не належить до досвіду — або як запозичений із нього, і тоді поняття називається *емпіричним*, або як такий, що на ньому як на апіорній умові ґрунтується досвід узагалі (його форма), і тоді маємо *чисте поняття*, яке, однак, належить до досвіду, бо його об'єкт може перебувати лише в досвіді. Адже звідкіля б узявся характер можливості предмета, що мислиться через апіорне синтетичне поняття, як не із синтезу, що творить форму емпіричного пізнання об'єктів? Відсутність суперечності в такому понятті є, щоправда, необхідною логічною умовою, але її далеко не достатньо для об'єктивної реальності поняття, себто для можливості предмета, що мислиться через це поняття. Так, у понятті фігури, утвореної двома прямими лініями, немає суперечності, бо поняття про дві прямі лінії та їх перетин не містять жодного заперечення фігури; неможливість [такої фігури] ґрунтується не на понятті самому по собі, а на побудові його⁵⁵ в просторі, себто на умовах простору і його визначенні, що зі свого боку мають об'єктивну реальність, себто спрямовуються на можливі речі, бо містять у собі а ргіогі форму досвіду взагалі.

А тепер ми хочемо показати широку користь і вплив цього постулату можливості. Коли я уявляю собі якусь сталу річ так, що все змінне в ній належить тільки до її стану, то з самого лише такого поняття я ніколи не можу довідатися, чи можлива така річ. Або якщо я уявляю собі щось таке, що має бути влаштоване так, що коли його дано, за ним повсякчас і неминуче наступає щось інше, то це, звісно, може мислитися без суперечностей, але з цього я не можу судити, чи трапляється така властивість (як причиновість) у якій-небудь можливій речі. Нарешті, я можу уявляти собі різні речі (субстанції), влаштовані так, що стан однієї тягне за собою наслідок у стані іншої і так навзаєм; але чи може подібне відношення бути притаманне яким-небудь речам — із цих понять, що містять суто довільний синтез, висувати не можна. Отже, тільки з того, що ці

поняття виражають а ргіогі відношення сприйняттів у кожному досвіді, ми пізнаємо їхню об'єктивну реальність, себто їхню трансцендентальну істинність, і то, звісна річ, незалежно від досвіду, але не незалежно від усякого відношення до форми досвіду взагалі та до синтетичної єдності, що то лише в ній предмети можуть пізнаватись емпірично.

Та якби ми захотіли створити з матеріалу, надаваного нам сприйняттям, цілком нові поняття про субстанції, сили, взаємодії, не запозичуючи з досвіду навіть прикладу їхнього пов'язання, то ми впали б у чисте фантазування, що його можливість не мала б для себе жодного критерію, бо тоді ми не керувалися б досвідом і зазначені поняття не були б запозичені з нього. Подібні вигадані поняття можуть набути характеру своєї можливості не так, як категорії — а ргіогі, як умови, що від них залежить увесь досвід, а лише а posterіогі, як дані самим досвідом; отже, їх можливість або має бути пізнана а posterіогі й емпірично, або вона зовсім не може бути пізнана. Субстанція, що постійно була б присутньою у просторі, не виповнюючи, однак, його (як те Середнє між матерією і мислячою істотою, що дехто хотів запровадити), або особлива фундаментальна спроможність нашої душевності наперед *споглядати* майбутнє (а не просто робити [про нього] висновки), або, нарешті, її спроможність подумки спілкуватися з іншими людьми (хоч як би далеко вони були) — [усе] це суть поняття, можливість котрих є цілком безпідставною, позаяк не може ґрунтуватися на досвіді та його відомих законах, і через те являє собою свавільне сполучення думок, що, хоча й не містить жодної суперечності, проте не може претендувати на об'єктивну реальність, а отже, на можливість [існування] такого предмета, який ми хотіли б тут мислити. Що ж до реальності, то самозрозумілою є заборона мислити її *in concreto*, не беручи собі до помочі досвіду, бо реальність може відноситися тільки до відчуття як матерії досвіду і не стосується форми відношення, якою завжди можна гратися, фантазуючи.

Але я лишаю остронь усе те, можливість чого можна вивести лише з дійсності в досвіді, і розглядаю тут лише можливість речей через апріорні поняття; про такі речі я й надалі стверджуватиму, що вони ніколи не [впливають] з апріорних понять самих по собі, а завжди можуть мати місце лише як формальні й об'єктивні умови досвіду взагалі.

На позір, щоправда, видається, ніби можливість трикутника можна пізнати з його поняття самого по собі (від досвіду воно, певна річ, не залежить); адже ми справді можемо цілком а ргіогі дати

йому предмет, себто побудувати його. Та через те, що така побудова є лише форма предмета, то дане поняття все ж таки завжди лишалося б тільки продуктом уяви, і можливість його предмета була б надалі сумнівною, бо для цього потрібно ще щось більше, а саме — щоб така фігура мислилася тільки за умов, на яких ґрунтуються всі предмети досвіду. І єдине, що пов'язує з поняттям трикутника уявлення про можливість такої речі, це те, що простір є формальна апіорна умова зовнішнього досвіду і що той образний синтез, яким ми будемо в уяві трикутник, цілком тотожний з тим [синтезом], який ми здійснюємо в апрегензії явища, аби створити собі емпіричне поняття про нього. Так само можливість тяглих величин, ба навіть величин узагалі, оскільки всі поняття про них синтетичні, завжди виявляється не з самих понять [як таких], а лише з понять як формальних умов визначення предметів у досвіді взагалі; та й де ж слід шукати предмети, що відповідають поняттям, як не в досвіді, через який тільки й можуть бути дані нам предмети? Хоча ми можемо пізнавати й характеризувати можливість речей, не звертаючися спочатку до самого досвіду,— тільки стосовно формальних умов, за яких у ньому взагалі щось визначається як предмет,— і, отже, цілком а рїогі, але все ж таки лише у відношенні до досвіду й усередині його меж.

Постулат пізнання *дійсності* речей вимагає *сприйняття*, отже, усвідомленого відчуття нехай і не безпосередньо самого предмета, існування якого потрібно пізнати, але в усякому разі зв'язку його з яким-небудь дійсним сприйняттям відповідно до аналогій досвіду, що пояснюють усі реальні зв'язки в досвіді взагалі.

У *голому понятті* речі не можна знайти жодної ознаки (*Charakter*) її існування. Адже навіть якщо поняття настільки повне, що не бракує геть нічого, аби мислити річ із усіма її внутрішніми визначеннями, проте існування не має жодного відношення до всього цього, а пов'язане лише з питанням, чи дана нам відповідна річ так, що сприйняття її може в усякому разі передувати поняттю. Бо ж якщо поняття передує сприйняттю, то це означає лише можливість [його], але сприйняття, що дає матеріал для поняття, є єдиною ознакою (*Charakter*) дійсності. Однак існування речі можна пізнати й перед сприйняттям її, себто певною мірою а рїогі, якщо воно, існування, пов'язане з деякими сприйняттями відповідно до засад їхнього емпіричного пов'язання (аналогій). Тоді-бо існування речі пов'язане з нашими сприйняттями в можливому досвіді, і ми, керуючися провідною ниткою тих аналогій, можемо дістатися від свого дійсного сприйняття до речі в ряді можли-

вих сприйняттях. Так, ми пізнаємо існування проникної в усі тіла магнітної матерії зі сприйняття притягування залізних ошурків, хоча безпосереднє сприйняття цієї речовини для нас через будову наших органів неможливе. Адже за законами чуттєвості та за контекстом наших сприйняттях ми взагалі мали б наштовхнутися в досвіді також і на безпосереднє емпіричне споглядання цієї речовини, якби наші чуття були тоншими: грубість їх не стосується форми можливого досвіду взагалі. Отож доки сягає сприйняття зі своїми атрибутами (*Anhang*), відповідно до емпіричних законів, доти сягає й наше знання про існування речей. Якщо ми не починаємо з досвіду або не поступаємо вперед, за законами емпіричного зв'язку явищ, тоді ми даремно хвалимося, що вгадаємо або пізнаємо існування якої-небудь речі. Серйозне заперечення супроти цих правил непрямого доказу існування, однак, висуває *ідеалізм*, і тут доречним буде спростування його.

Спростування ідеалізму

Ідеалізм (маю на увазі *змістовний (materialen)*) є теорія, що оголошує перебування предметів у просторі поза нами або лише сумнівним і *недовідним*, або злудним і *неможливим*. *Перший* є *проблематичний* ідеалізм Картезія, що оголошує безсумнівним лише одне емпіричне твердження (*assertio*): *я єсьм*, а *другий* — *догматичний* ідеалізм Барклі, який оголошує простір разом з усіма речами, що їм він притаманний як невід'ємна умова, за щось саме по собі неможливе, а відтак речі в просторі за чисту фантазію. Догматичний ідеалізм неминучий, якщо розглядати простір як властивість, що має бути притаманна речам самим по собі; адже тоді він разом з усім, чому править за умову, є безглуздя. Але підставу для такого ідеалізму усунено нами в трансцендентальній естетиці. Проблематичний ідеалізм, який нічого з цього приводу не стверджує, а тільки заявляє, що ми неспроможні довести безпосереднім досвідом якість буття, крім свого власного, є розумним і відповідним ґрунтовному філософському способу мислення, що не дозволяє жодного остаточного рішення, аж поки не буде знайдено достатнього доказу. Пошукуваний доказ має, отже, ствердити, що ми маємо щодо зовнішніх речей також *досвід*, а не саму лишень *уяву*; це можна здійснити не інакше, як довівши, що навіть наш *внутрішній*, безсумнівний для Картезія досвід можливий тільки за передумови *зовнішнього* досвіду.

Теорема

Проста, але емпірично визначена свідомість мого власного існування доводить існування предметів у просторі поза мною.

Доказ

Я усвідомлюю своє існування як визначене в часі. Всяке визначення часу передбачає існування чогось *Тривкого* в сприйнятті. Але це Тривке не може бути чимось у мені, бо саме моє існування в часі може бути визначене щойно лише цим Тривким. Отже, сприйняття цього Тривкого можливе тільки через якусь *річ* поза мною, а не через саме лиш *уявлення* про річ поза мною. Таким чином, визначення мого існування в часі можливе тільки через існування дійсних речей, які я сприймаю поза собою. А що свідомість у часі необхідно пов'язана зі свідомістю можливості цього часового визначення, то вона необхідно пов'язана й з існуванням речей поза мною як умовою часового визначення, себто свідомість мого власного існування є водночас безпосередня свідомість існування інших речей поза мною.

Примітка 1. З попереднього доказу видно, що гра, яку вів ідеалізм, зі ще більшим правом може бути звернена проти нього. Ідеалізм вважає, що єдиний безпосередній досвід — це внутрішній досвід, і що з нього ми тільки *робимо висновки* про зовнішні речі, але, — як то завжди буває, коли за даними діями роблять висновки про *визначені* причини, — лише непевно, бо причина уявлень, яку ми приписуємо, можливо, хибно, зовнішнім речам, може лежати й у нас самих. Але ми довели тут, що зовнішній досвід є, власне, безпосереднім*, [і] що тільки за його посередництва можливі якщо не свідомість нашого власного існування, то принаймні визначення його в часі, себто внутрішній досвід. Звісно, уявлення “*я єсьм*“, будучи вираженням свідомості, що може супроводжувати всяке мислення, є те, що безпосередньо включає в себе існування

* *Безпосередня* свідомість існування зовнішніх речей не передбачається наперед у даній теоремі, а доводиться, — байдуже, чи вбачаємо ми можливість цієї свідомості, чи ні. Питання щодо такої можливості було б: чи [справді] ми маємо тільки внутрішнє чуття, але не зовнішнє — лише зовнішні уявлення. Проте ясно, що аби тільки уявити собі щось як зовнішнє, себто надати чуттю в спогляданні, ми вже повинні мати зовнішнє чуття і завдяки цьому безпосередньо відрізнити просту сприйнятливості зовнішнього споглядання від спонтанності, що характеризує будь-яке уявлення. Адже якщо навіть тільки уявити собі зовнішнє чуття, то цим була б знищена сама спроможність споглядання, що повинна визначатися уявою.

суб'єкта, але ще не є *знанням* про нього, а отже, і не є емпіричним знанням, себто досвідом: туди-бо належить, окрім думки про щось суще, ще й споглядання, у даному випадку внутрішнє, стосовно якого, себто стосовно часу, має визначатися суб'єкт, а для цього потрібні суто зовнішні предмети, і, таким чином, сам внутрішній досвід можливий тільки опосередковано і тільки через зовнішній [досвід].

Примітка 2. З цим цілком узгоджується емпіричне вживання нашої пізнавальної спроможності у визначенні часу. Мало того, що всяке часове визначення ми можемо реалізовувати лише через переміну (*Wechsel*) в зовнішніх відношеннях (рух) до Тривкого в просторі (наприклад, рух Сонця з погляду предметів на Землі) — ми не маємо навіть нічого тривкого, що могли б покласти в основу поняття субстанції як споглядання, крім самої лише *матерії*, і навіть ця тривкість не черпається з зовнішнього досвіду, а передбачається аргіогі як необхідна умова всякого визначення часу, а отже, і як визначення внутрішнього чуття у відношенні до нашого власного існування через існування зовнішніх речей. Свідомість самого себе у явленні “Я” аж ніяк не є спогляданням, вона є суто *інтелектуальне* уявлення про самодіяльність мислячого суб'єкта. Тому це Я не має ані найменшого предиката споглядання, що, будучи *постійним*, міг би слугувати за корелят для часового визначення у внутрішньому чутті, подібно як *непроникність* для матерії як *емпіричного* споглядання.

Примітка 3. З того, що для можливості визначеної свідомості нас самих потрібне існування зовнішніх предметів, ще не впливає, нібито кожне наочне уявлення про зовнішні речі включає в себе водночас існування їх, бо таке уявлення може бути хіба лише діянням уяви (уві сні або при божевіллі), але це є лише відтворення колишніх зовнішніх сприйнятів, що, як було показано, можливі лише завдяки дійсності зовнішніх предметів. Тут потрібно було тільки довести, що внутрішній досвід узагалі можливий лише через зовнішній досвід узагалі. Чи той або той гаданий досвід не є голим фантазуванням — це має визначатися за особливими його, [досвіду,] окресленнями і через зіставлення з критеріями всякого дійсного досвіду.

Нарешті, *третьий* постулат стосується змістовної (*materiale*) необхідності в існуванні, а не лише формальної і логічної необхідності в пов'язанні понять. А що існування предметів чуттів не можна пізнати цілком аргіогі, але все-таки [можна пізнати]

порівняно (*komparative*) а ргіогі, у віднесенні до іншого, уже даного існування, і все-таки навіть і тоді можна сягнути лише того існування, яке має міститися десь у сув'язі досвіду, що його частиною є дане сприйняття, — то необхідність існування ніколи не пізнається з понять, а всякчас [пізнається] тільки з пов'язання з тим, що сприймається, за загальними законами досвіду. І немає жодного існування, яке за умови [наявності] інших даних явищ можна пізнати як необхідне, окрім існування діянь з даних причин згідно з законами каузальності. Отже, ми можемо пізнати необхідність існування не [самих] речей (субстанцій), а тільки їхніх станів, і то з інших станів, даних у сприйнятті, за емпіричними законами каузальності. Звідси випливає, що критерій необхідності полягає єдино в законі можливого досвіду: усе, що відбувається, а ргіогі визначене своєю причиною в явищі. Через те ми пізнаємо в природі тільки необхідність *діянь*, причини яких нам дані; й ознака необхідності існування не сягає далі царини можливого досвіду, та й у ній не стосується існування речей як субстанцій, бо субстанції ніколи не можуть розглядатися як емпіричні дії або як щось таке, що відбувається і виникає. Отже, необхідність стосується лише відношень між явищами за динамічними законами причиновості та можливості, що ґрунтується на них — висновувати а ргіогі від якого-небудь даного існування (причини) до іншого існування (діяння). Усе, що відбувається, є гіпотетично необхідним — така є засада, що підпорядковує зміни у світі законові, себто правилу необхідного існування, правилу, без котрого ніяк не могла б існувати навіть природа. Тому положення “ніщо не відбувається через сліпий випадок” (*in mundo non datur casus*) є апіорний закон природи; так само й [положення] “необхідність у природі ніколи не буває сліпою, а завжди є зумовленою, отже, зрозумілою необхідністю” (*non datur fatum*). Обидва суть такі закони, через котрі гра змін підпорядковується *природі речей* (як явищ), або, що те саме, єдності розсудку, що лише в ньому вони можуть належати до досвіду як синтетичної єдності явищ. Обидві ці засади належать до динамічних. Перша є, власне, наслідок засади причиновості ([наявної] серед аналогій досвіду). Друга належить до засад модальності, додаючи до причинового визначення ще й поняття необхідності, підпорядковане, одначе, правилу розсудку. Принцип тяглості забороняє будь-який стрибок у ряді явищ (змін) (*in mundo non datur saltus*), а також будь-яку прогалину або інтервал між двома явищами в сукупності всіх емпіричних споглядань у просторі (*non datur hiatus*); бо ж це положення можна висловити так: у досвіді не може

бути нічого, що доводило б [наявність] порожнечі (vacuum) або допускало б її бодай лише як частину емпіричного синтезу. Адже що стосується порожнечі, яку можна мислити собі поза цариною можливого досвіду (світу), то це не підпадає під юрисдикцію голого розсудку, який вирішує лише ті питання, які стосуються використання даних явищ для емпіричного пізнання; це завдання для ідеального розуму, що виходить за сферу можливого досвіду і прагне судити про те, що оточує й обмежує цю останню, тому [порожнеча] має розглядатися в трансцендентальній діалектиці. Наведені чотири положення (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) ми легко могли б, як і всі засади трансцендентального походження, подати розташованими відповідно до порядку категорій, вказавши кожному його місце, але досвідчений уже читач зробить це сам або легко знайде провідну нитку для цього. Але всі ці засади об'єднуються лише в тому, щоб не допустити в емпіричному синтезі нічого, що могло б завдати збитку чи шкоди розсудкові та тяглому зв'язку всіх явищ, себто єдності його, [розсудку,] понять. Адже тільки в ньому стає можливою єдність досвіду, де всі сприйняття повинні мати своє місце.

Чи царина можливості більша за ту, що містить усе Дійсне, і чи та остання своєю чергою більша за масу того, що є необхідним, — це питання слушні, які вимагають синтетичного вирішення, але вони підлягають суду самого лише розуму, бо в них, власне, питається лише приблизно таке: чи всі речі як явища належать до сукупності й контексту одного-єдиного досвіду, що його частиною є кожне дане сприйняття, не можучи, отже, бути пов'язаним із жодними іншими явищами, або чи мої сприйняття можуть належати до більш ніж одного можливого досвіду (у його загальному зв'язку)? Розсудок аргіогі дає досвіді загалом тільки правила згідно з суб'єктивними й формальними умовами чуттєвості як аперцепції [— правила,] які єдино вможливають досвід. Та інших форм споглядання (крім простору й часу), а також інших форм розсудку (крім дискурсивних форм мислення або пізнання через поняття), хоч би вони й були можливі, ми жодним способом не в змозі ні помислити собі, ні збагнути; а якби навіть і змогли, то вони, [такі форми,] усе одно не належали б до досвіду як єдиного пізнання, в якому нам даються предмети. Чи можуть існувати інші сприйняття, окрім тих, що взагалі належать до нашого сукупного можливого досвіду, і чи можлива, отже, цілком інша царина матерії — цього розсудок вирішити не може: він має до діла лише з синтезом того, що дане. Зрештою, убогість наших звичайних умовиводів, через які ми встановлюємо

велике царство можливості, що все Дійсне (усякий предмет досвіду) є лише лише малою часткою, дуже впадає у вічі. Усе Дійсне є можливим; звідси природно, за логічними правилами перетворення, впливає суто часткове положення: дещо Можливе є дійсним, і це твердження нібито означає те саме, що й: є багато дещого можливого, яке не є дійсним. На позір справді видається, що кількість Можливого вочевидь може перевищувати кількість Дійсного, бо ж до першого має ще щось додатися, аби утворилося друге. Однак цього додатку до Можливого я не знаю. Адже те, що мало б бути ще долучене до нього, було б неможливим. Тільки до мого розсудку поверх узгодження з формальними умовами досвіду може бути додано ще дещо, а саме: пов'язання з яким-небудь сприйняттям; але все, що за емпіричними законами пов'язане зі сприйняттям, є дійсним, нехай воно й не сприймається безпосередньо. Але з того, що дано, не можна робити висновок, що в тяглому зв'язку з тим, що дане мені в сприйнятті, можливий інший ряд явищ, отже, більш ніж один-єдиний усеохопний досвід; якщо ж нічого не дано, то й поготів [не можна зробити такого висновку], адже без матеріалу геть нічого не помислити. Те, що можливе лише за умов, які самі є тільки можливими, не є таким *зі всіх поглядів*. Проте саме такий сенс постає в питанні, коли хочуть знати, чи здатна можливість речей сягати далі, ніж досвід.

Я згадав про ці питання, аби тільки не лишити прогаліни в тому, що, на поспільну думку, належить до розсудкових понять. Насправді ж абсолютна можливість (що має силу з усіх поглядів) не є суто розсудкове поняття і не може мати жодного емпіричного застосування, а належить тільки розуму, що виходить за межі всякого можливого емпіричного вжиткування розсудку. Тому ми мусили задовольнитися тут лише критичною заувагою, залишивши в решті справу нез'ясованою до подальшої процедури.

Я буду вже закінчувати цей четвертий пункт і разом із ним усю систему засад чистого розсудку, тож мушу ще вказати, на якій підставі я назвав принципи модальності саме постулатами. Я беру тут цей вираз не в тому значенні, яке йому дали деякі новітні філософські автори на протилежність математикам, яким, власне, він належить, а саме: що постулювання означає видавати якесь положення за безпосередньо достеменне без обґрунтування або доказу; бо якби ми мали допустити, що синтетичні судження, хоч якими б вони були очевидними, можуть безумовно схвалюватися без дедукції, з огляду на їхні власні висловлювання, то вся критика розсудку була б занапащена; і позаяк не бракує зухвалих домагань, від

яких не відмовляється й поспільна віра (яка, однак, не є жодною за-порукою), то наш розсудок став би відкритий усяким ілюзіям, не маючи змоги відмовити у своєму схваленні тим висловлюванням, які, дарма що неправомірно, вимагають для себе схвалення тим самим упевненим тоном, що й справжні аксіоми. Отож коли до поняття речі синтетично додається якесь апріорне визначення, то при цьому неодмінно має долучатися якщо не доказ, то принаймні дедукція правомірності такого твердження.

Але засади модальності не є об'єктивно-синтетичними, бо предикати можливості, дійсності та необхідності анітрохи не побільшують поняття, щодо якого вони висловлюються, тим, що додають щось до уявлення про предмет. А що вони все ж таки є синтетичними, то вони є такими тільки суб'єктивно, себто вони додають до поняття речі (Реального), про яке вони більше нічого не висловлюють, пізнавальну спроможність, у якій воно виникає і має свій осідок, тож коли поняття лише в розсудку пов'язане з формальними умовами досвіду, то його предмет називається можливим; якщо воно перебуває в зв'язку зі сприйняттям (із відчуттям як матерією чуттів) і визначається через нього за допомогою розсудку, то об'єкт є дійсним; якщо ж поняття визначається зв'язком сприйняття відповідно до понять, то предмет називається необхідним. Отже, принципи модальності не виражають щодо поняття нічого, крім акту пізнавальної спроможності, яким воно утворюється. У математиці ж постулатом називається практичне положення, яке не містить нічого, крім синтезу, що лише ним ми даємо собі якийсь предмет і створюємо його поняття; наприклад, за допомогою даної лінії з певної даної точки на площині описуємо коло; подібне положення не можна довести тому, що воно вимагає саме того прийому, через який ми допіру створюємо поняття такої фігури. Тож ми можемо з тим самим правом постулювати засади модальності, бо вони взагалі не побільшують поняття про речі*, а тільки вказують на той спосіб, у який поняття взагалі пов'язується з пізнавальною спроможністю.

* Через *дійсність* речі я встановлюю, звісно, більше, ніж можливість, але не в речі, бо річ ніколи не може містити в дійсності більше, ніж містилося в її повній можливості. Але позаяк можливість була лише позицією речі у відношенні до розсудку (його емпіричного вжитку), то дійсність є водночас пов'язання речі зі сприйняттям.

ЗАГАЛЬНЕ ЗАУВАЖЕННЯ ДО СИСТЕМИ ЗАСАД

Вельми вартим уваги є те, що ми не в змозі пізнати можливість жодної речі за самими лише категоріями, а завжди повинні мати в своєму розпорядженні споглядання, щоб на ньому пояснювати об'єктивну реальність чистого розсудкового поняття. Візьмімо, наприклад, категорію відношення. На підставі самих лише понять ніяк не можна з'ясувати, як 1) щось може існувати тільки як *суб'єкт*, а не просто як визначення інших речей, себто бути *субстанцією*, або як 2) через те, що існує щось одне, має існувати щось інше, себто яким чином щось узагалі може бути причиною, або 3) як за наявності кількох речей, з того, що присутня одна з них, настає щось в інших і так навзаєм, і в такий спосіб може мати місце спілкування субстанцій. Те ж саме стосується й решти категорій, наприклад, як річ може бути однорідною з багатьма [іншими речами], себто бути величиною і т.д. Отже, доти, доки немає споглядання, нам не відомо, чи мислиться через категорії якийсь об'єкт, ба навіть чи може їм десь відповідати який-небудь об'єкт, і так підтверджується, що самі по собі вони не є жодним *знанням*, лише голими *формами думки*, [призначеними для того,] аби з даних споглядань творити знання. Саме через те з голих категорій не можна утворити жодного синтетичного положення. Наприклад, [у судженнях] “у всякому існуванні є субстанція”, себто щось таке, що може існувати лише як суб'єкт, а не як голий предикат, або “кожна річ є величина” і т.ін., — тут зовсім нема нічого, що могло б нам прислужитися для виходу поза дане поняття і пов'язання з ним якогось іншого [поняття]. Через те ніколи й не вдається з самих лише чистих розсудкових понять довести якесь синтетичне твердження, скажімо, таке: “все випадково Суще має причину“. Найбільше, чого можна тут досягти, — це довести, що без цього відношення [— причинності —] ми *зовсім не могли б збагнути* існування Випадкового, себто не могли б пізнати а *priori* через розсудок існування такої речі; з чого, одначе, не випливає, що те саме [відношення] є також умовою можливості самих речей. Тому якщо ми знову звернемося до нашого доказу засади причинності, то помітимо, що в змозі довести її лише для об'єктів можливого досвіду: усе, що відбувається (кожна подія), передбачає якусь причину, і притім довести тільки як принцип можливості досвіду, себто *пізнання* об'єкта, даного в *емпіричному спогляданні*, а не просто як поняття. Не можна разом з тим заперечувати, що положення “всьяке Випад-

кове мусить мати якусь причину“ для кожного стає очевидним з самих лише понять; але тоді поняття Випадкового береться вже так, що воно містить не категорію модальності (того, чие небуття може *мислитися*), а категорію відношення (того, що може існувати лише як наслідок чогось іншого), і тут, звісно, з'являється ідентичне положення: “Те, що може існувати лише як наслідок, має свою причину“. На практиці, коли ми повинні дати приклади випадкового існування, ми завжди покликаємося на *зміни*, а не просто на можливість *думки про протилежне**. Зміна ж є подія, що як така можлива тільки через якусь причину, отже, небуття цієї події саме по собі є можливим, і випадковість, таким чином, пізнається з того, що щось може існувати лише як діяння якоїсь причини; через те коли якась річ визнається за випадкову, то тим висловлюють аналітичне твердження [такого змісту]: “вона має якусь причину”.

Ще прикметнішим, однак, є те, що ми, аби зрозуміти можливість речі відповідно до категорій і, отже, довести *об'єктивну реальність* останніх, завжди потребуємо не просто споглядань, а якраз *зовнішніх споглядань*. Якщо ми візьмемо, наприклад, чисті поняття *відношення*, то виявимо, що 1) аби дати в спогляданні щось *тривке*, відповідне поняттю *субстанції* (і тим самим довести об'єктивну реальність цього поняття), ми потребуємо споглядання *в просторі* (матерії), бо лише простір окреслений тривко, тоді як час, а отже, і все, що є у внутрішньому чутті, постійно плине; 2) аби подати *зміну* як відповідне поняттю *причиновості* споглядання, ми мусимо взяти для прикладу рух як зміну в просторі, мало того — тільки так ми можемо унаочнити для себе зміни, що їх можливість не в змозі осягти жодний чистий розсудок. Зміна є сполучення контрадикторно протилежних одне одному визначень в існуванні однієї й тієї ж самої речі. Як же можливо те, що з певного даного стану впливає протилежний йому стан тієї самої речі — цього жоден розум не може не тільки собі пояснити без прикладу, але навіть зрозуміти без споглядання, і таким спогляданням є простеження

* Можна легко мислити собі небуття матерії, але старожитні з цього не виводили її випадковості. І саме лише чергування буття й небуття певного даного стану якоїсь речі, в якому полягає всяка зміна, аж ніяк не доводить випадковості цього стану на підставі, так би мовити, дійсності його протилежності, наприклад, спокій тіла, який настає за рухом, іще не доводить випадковості того руху на тій підставі, що спокій є протилежністю руху. Адже ця протилежність є тут лише логічною, а не *realiter* протиставлена іншому. Аби довести випадковість руху тіла, потрібно було б довести, що *замість* руху в попередній момент часу було можливо, щоб тіло перебувало тоді в спокої, а не що воно *потім* перебуває в спокої; бо ж так обидві протилежності цілком можуть існувати поруч.

руху якоїсь точки в просторі, що допіру лише її перебування в різних місцях (як вислід протилежних визначень) унаочнює для нас зміни; адже щоб зробити потім для себе мисленими навіть внутрішні зміни, ми мусимо уявляти собі час як форму внутрішнього чуття фігурально, через лінію, а внутрішню зміну — через проведення цієї лінії (рух), і відтак послідовне існування нас самих у різних станах — через зовнішнє споглядання; справжньою підставою цього є те, що всяка зміна, аби навіть тільки сприйматися як зміна, передбачає щось тривке в спогляданні, а у внутрішньому чутті немає жодного тривкого споглядання. — Нарешті, категорію *спілкування* з погляду її можливості неможливо збагнути самим лише розумом і, отже, об'єктивну реальність цього поняття без споглядання, конкретніше, без зовнішнього [споглядання] в просторі неможливо зрозуміти. Адже як можна мислити можливість того, що існує більша кількість субстанцій, від існування однієї може наставати щось (як діяння) в існуванні інших і навпаки, і, отже, раз у першій щось є, то і в інших має бути щось таке, що не може бути зрозумілим з самого лише їх існування? Адже це потрібно для спілкування, але в речах, кожна з яких цілком ізолюється своєю субсистенцією, є цілком незрозумілим. Через те *Ляйбніц*, приписуючи спілкування субстанціям світу тільки так, як їх мислить розсудок, потребував божества для посередництва; адже з самого лише їхнього існування спілкування їх слушно видавалося йому незбагненним. Ми можемо, однак, цілком пояснити собі можливість цього спілкування (субстанцій як явищ), якщо уявимо їх собі в просторі, себто в зовнішньому спогляданні. Адже простір уже містить у собі а рїогі формальні зовнішні відношення як умови можливості реальних (у дії та протидії, отже у спілкуванні). — Так само легко можна довести, що можливість речей як *величин* і, отже, об'єктивна реальність категорії величини теж може бути показана тільки в зовнішньому спогляданні і лише за його посередництвом може бути потім застосована і до внутрішнього чуття. Але задля уникнення [зайвої] розлогості я мушу позоставити [подальші] відповідні приклади міркуванню читача.

Уся ця заувага є вельми важливою не лише для того, щоб підтвердити вищенаведене спростування ідеалізму, але ще більше для того, щоб, коли йтиметься про самопізнання з самої лише внутрішньої свідомості та визначення нашої природи без допомоги зовнішнього емпіричного споглядання, вказати нам межі можливості такого пізнання.

Останній висновок із усієї цієї секції такий: усі засади чистого розсудку є не більше як апріорні принципи можливості досвіду, і тільки до останнього мають відношення й усі апріорні синтетичні положення, та й сама їх можливість цілковито спирається на це відношення.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ
ПРО ЗДАТНІСТЬ СУДЖЕННЯ
(аналітики засад)

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

**Про підстави розрізнення всіх предметів узагалі
на *Phaenomena* і *Noumena***

Тепер ми не лише об'їздили країну чистого розсудку, ретельно оглянувши кожну її частину, але й переміряли її і визначили в ній місце кожній речі. Але ця країна є островом, самою природою вона замкнена в незмінні кордони. Це — країна істини (привабливе ймення), оточена широким і бурхливим океаном, властивим осідком позірності, де численні тумани й льоди, що легко тануть, видаються новими землями й, невинно одурюючи пустими надіями мореплавця, що мріє про відкриття, вплутують його в авантюри, від яких він уже не може відступитися і ніколи не може довести їх до кінця. Перш ніж ми зважимося [вирушити] в це море, аби обстежити його на всіх широтах і довідатися, чи можна там на щось сподіватися, — корисним буде спочатку кинути ще раз погляд на мапу тієї країни, що її ми саме ладнаємося покинути, і запитати, поперше, чи не можемо ми сяк-так задовольнитися тим, що вона в собі містить, або чи не мусимо задовольнитися цим через нужду, якщо більше ніде немає ґрунту, на якому ми могли б улаштуватися; по-друге, яким правом ми можемо посідати цю країну і вважати себе вбезпеченими від усіх недружніх зазіхань. Хоча ми вже достатньою мірою відповіли на ці питання в аналітиці, та все ж таки сумарний огляд її результатів може зміцнити нашу переконаність тим, що об'єднає її, [аналітики,] моменти в одному пункті.

Ми побачили: усе те, що розсудок черпає з самого себе, а не запозичує з досвіду, він має лише для однієї мети — виключно для вживання в тому ж таки досвіді. Засади чистого розсудку — чи аргіогі конструктивні (як от математичні), чи лише регулятивні (як от динамічні) не містять лише, так би мовити, чисту схему для мож-

ливого досвіду, бо він має свою єдність тільки від тієї синтетичної єдності, яку розсудок початково і спонтанно приділяє синтезові яви стосовно аперцепції, і з якою явища, як *data* для можливого знання, вже а рїогї мають [спїв]відноситись і узгоджуватись. Та попри те, що ці розсудкові правила є не лише апїорно їстинними, а ї навіть є джерелом усякої їстини, себто узгодження нашого знання з об'єктом, силою того, що вони мїстять у собі пїдставу можливостї досвіду як сукупностї всякого пїзнання, у якому об'єкти можуть бути нам данї, та все-таки нам видається недостатнїм слухати тїльки те, що є їстинним, — потрїбно ще ї те, що ми бажаємо знати. Отож якщо ми з цього критичного дослїдження навчимося тїльки того, що винесли б їз суто емпїричного вжиткування розсудку і без тако-го витонченого доходження, то видається: користь, яка звїдси отримується, не вартує видаткїв і приготувань. Щоправда, на це можна вїдповїсти, що цїкавїсть є найшкїдлившою для розширення нашого знання тодї, коли постїбно хочуть знати наперед вигоду вїд нього, ще не приступивши до дослїдження, ранїш, нїж можна скласти собі бодай найменше поняття про цю вигоду, хоч би вона ї стояла перед очима. Та є ї одна перевага, яка навіть для найнесприйнятливїшого ї найнеохочїшого учня може зробити таке трансцендентальне дослїдження зрозумїлим і воднораз привабливим, а саме: розсудок, зайнятий лише своїм емпїричним ужитком, що не розмірковує над джерелами свого власного пїзнання, може, щоправда, чинити неабиякий поступ, але одного вїн не здатен здїйснити: визначити самому собі межї свого вжитку і довїдатись, що знаходиться всерединї всїєї його сфери або поза нею, адже для цього потрїбнї якраз такї глибокї дослїдження, як те, що здїйснили ми. Але якщо вїн не може розрїзнити, чи входять тї або їншї питання до його виднокругу, чи нї, то вїн нїколи не є впевненим у своїх правах і у своєму володїннї, натомїсть має очїкувати численних принизливих напучувань, коли вїн (що є неминучим) виходить за межї своєї царини і заплутується в їлюзїях та заблудах.

Отже, те, що розсудок нїколи не може давати усїм своїм апїорним засадам, та ї усїм своїм поняттям жодного їншого вжитку, окрїм емпїричного, але аж нїяк не трансцендентального, — це є положення, яке веде до важливих висновкїв, якщо воно може бути за-своєне з [достатньою] переконливїстю. Трансцендентальне вживання того чи їншого поняття в будь-якїй засадї є таким, що стосується речей *взагалї і речей самих по собі*, а емпїричне — тїльки *явищ*, себто предметїв можливого *досвїду*. А те, що повсюди може мати мїсце тїльки друге застосування — це видно ось їз чого. Для кожного

поняття вимагається, по-перше, логічна форма поняття (мислення) взагалі і, по-друге, ще й можливість дати йому предмет, до якого воно відносилось б. Без цього останнього воно не має жодного сенсу і цілком позбавлене змісту, хоча й може містити логічну функцію творення поняття з можливих *datis*. Але предмет може бути даний поняттю не інакше, як у спогляданні, і хоча чисте споглядання можливе а ргіогі до предмета, проте й воно може дістати свій предмет, а отже, й об'єктивну значущість лише через емпіричне споглядання, будучи його голою формою. Отже, усі поняття і разом із ними всі засади, хоча б вони й були цілком можливі а ргіогі, неодмінно відносяться до емпіричних споглядань, себто до *data* для можливого досвіду. Без цього вони не мають жодної об'єктивної значущості і суть лише гра чи то уяви, чи розсудку своїми уявленнями. Візьмімо для прикладу лише поняття математики, і насамперед у її чистих спогляданнях. Простір має три виміри, між двома точками можна провести тільки одну пряму лінію і т.д. Хоча всі ці засади й уявлення про предмет, яким займається ця наука, зроджуються в душі цілком а ргіогі, проте вони не означали б геть нічого, якби ми не могли всякчас показати їхнє значення на явищах (емпіричних предметах). Тим-то й усяке виокремлене поняття потрібно *зробити чуттєвим* (*sinnlich*), себто показати відповідний йому об'єкт у спогляданні, бо інакше поняття, як то кажуть, лишалося б позбавленим сенсу (*Sinn*), тобто без значення. Математика виконує цю вимогу, конструюючи фігуру, яка є явищем, присутнім перед нашими чуттями (хоча й утворена а ргіогі). Поняття величини в цій науці шукає собі опертя й сенсу в числі, а те — у поставлених [нам] перед очима пальцях, чотках рахівниці або рисках і крапках. Це поняття разом із синтетичними засадами або формулами, що впливають із нього, завжди лишається створеним а ргіогі, але вживання їх і відношення до гаданих предметів можна відшукати зрештою тільки в досвіді, можливість якого (за формою) а ргіогі міститься в них.

Що так само стоїть справа з усіма категоріями та отримуваними з них засадами, зрозуміло з того, що жодній з них ми не можемо навіть дати *реальну* дефініцію, себто пояснити можливість її об'єкта, не звертаючися негайно до умов чуттєвості, себто форми явищ, що нею, отже, категорії мають бути обмежені як своїм єдиним предметом, бо якщо забрати цю умову, то відпадає всяке значення, себто відношення до об'єкта, і ніяким прикладом не можна з'ясувати собі, яка, власне, річ мислиться під таким поняттям.

Поняття величини взагалі ніхто не може пояснити інакше, як приблизно так: це є визначення речі, через яке можна мислити,

скільки разів у ній дано одиницю. Однак це “скільки разів” ґрунтується на послідовному повторенні, а отже, на часі та синтезі (Однорідного) в ньому. Реальність на протилежність запереченню можна пояснити лише тоді, коли мислити собі якийсь час (як сукупність усього буття), що або наповнений нею, або порожній. Якщо я відкину тривкість (яка повсякчас є існуванням), то для поняття субстанції в мене не залишиться нічого, крім логічного уявлення про суб’єкт, яке, на мій погляд, я реалізую, уявляючи собі щось таке, що може існувати тільки як суб’єкт (ні для чого не будучи предикатом). Але мало того, що я не знаю умов, за яких ця логічна першість стає приналежною до якоїсь речі — тут далі нема змоги щось зробити й витягти звідси бодай найменші висновки, бо цим не визначається жодний об’єкт вживання цього поняття, тож невідомо, чи воно взагалі що-небудь означає. Щодо поняття причини (якщо відкинути час, у якому щось наступає за чимось іншим відповідно до певного правила) я знаходжу в чистій категорії тільки те, що причина є щось таке, із чого можна зробити висновок про існування чогось іншого; з цього не можна відрізнити причину від діяння, а крім того — раз ця здатність до висновку вимагає умов, про які я нічого не знаю, то поняття причини не мало б і жодного визначення того, яким чином воно пасує до якогось об’єкта. Позірна засада *усе випадкове має причину* виступає, щоправда, досить поважно, немовби вона мала свою власну гідність у собі самій. Але коли я запитаю, що ви розумієте під Випадковим, і ви мені відповісте: усе те, небуття чого є можливим, то я хотів би знати, з чого ви дізнаєтеся про цю можливість небуття, якщо ви не уявляєте собі в ряді явищ послідовності й у ній — існування, що наступає за небуттям (або навпаки), себто переміни; адже те, що небуття якоїсь речі не суперечить саме собі, є незграбним посиланням на логічну умову, необхідну, щоправда, для поняття, але далеко не достатню для реальної можливості; я ж-бо можу усунути подумки кожную існуючу субстанцію, не суперечачи самому собі, однак із цього аж ніяк не можна робити висновок щодо об’єктивної випадковості її існування, себто щодо можливості її небуття самого по собі. Що стосується поняття спілкування, то легко зауважити, що позаяк чисті категорії субстанції, а також причиновості не допускають жодного пояснення, яке визначало б об’єкт, то й взаємна причиновість у відношенні субстанцій одна до одної (commercium) теж не надається до такого [пояснення]. Можливість, існування і необхідність не можна визначити інакше, як через очевидну тавтологію, якщо прагнути взяти їхню дефініцію виключно з чистого розсудку. Адже підмінювати

логічну можливість *поняття* (оскільки воно не суперечить саме собі) трансцендентальною можливістю *речей* (оскільки поняттю відповідає предмет) — така сухозлотиця може одурити й задовольнити хіба що недосвідченого*.

Звідси незаперечно випливає, що чисті розсудкові поняття *ніколи* не можуть мати *трансцендентального* вжитку, але *повсякчас* тільки *емпіричний*, і що засади чистого розсудку можуть відноситися лише до предметів чуттів з боку загальних умов можливого досвіду, але ніколи не можуть відноситися до речей узагалі (байдуже, в який спосіб ми їх можемо споглядати).

Таким чином, трансцендентальна аналітика дає один важливий результат: розсудок а ргіогі не здатен ні на що більше, як тільки антиципувати форму можливого досвіду взагалі, а позаяк те, що не є явище, не може бути предметом досвіду, то розсудок ніколи не може переступити межі чуттєвості, у яких предмети тільки й можуть бути нам дані. Засади розсудку суть лише принципи експозиції явищ, і горде ймення онтології, що претендує на те, аби давати апіорні синтетичні знання про речі взагалі (наприклад, засаду причиновості) у систематичній доктрині, має поступитися місцем скромнішому — простої аналітики чистого розсудку.

Мислення є дія віднесення даного споглядання до певного предмета. Якщо спосіб цього споглядання жодним чином не даний, то предмет є суто трансцендентальним, і розсудкове поняття має виключно трансцендентальний ужиток, а саме [встановлювати] єдність мислення про Різноманітне взагалі. Через чисту категорію, у якій абстрагуються від всіх умов чуттєвого споглядання як єдино можливого для нас, жоден об'єкт, отже, не визначається, а лише виражається відповідно до різних *modis* мислення про об'єкт узагалі. До вживання поняття належить іще одна функція здатності судження, на підставі якої предмет підводиться під поняття, себто [потрібна ще] принаймні формальна умова, за якої щось може бути дане в спогляданні. Коли ж ця умова здатності судження (схема) відсутня, то всяке підведення відпадає, бо [тоді] не дано нічого, що могло б підводитися під поняття. Отже, суто трансцендентальне вживання категорій насправді зовсім не є вживанням і не має жодного визначеного чи бодай визначуваного тільки за формою пред-

* Одне слово, усі ці поняття ніяк не вдається *потвердити* (*belegen*), довівши тим їхню *реальну* можливість, якщо усунути всяке чуттєве споглядання (єдине, яке ми маємо); тоді залишається тільки їхня *логічна* можливість, себто що поняття (думка) є можливе; але ж ідеться не про це, а [про те,] чи відноситься воно, [поняття,] до якогось об'єкта і, отже, чи означає [воно] що-небудь.

мета. Звідси випливає, що чистої категорії не досить і для [побудови] апріорної синтетичної засади і що засади чистого розсудку мають лише емпіричний і аж ніяк не трансцендентальний ужиток, а поза цариною можливого досвіду взагалі не може бути жодних апріорних синтетичних засад.

Тому, мабуть, доречно буде висловитися так: чисті категорії без формальних умов чуттєвості мають лише трансцендентальне значення, але не мають жодного трансцендентального вжитку, бо сам по собі він є неможливим, оскільки чистим категоріям бракує всіх умов для якого-небудь вживання (у судженнях), а саме: формальних умов підведення якого-небудь гаданого предмета під ці поняття. Отже, позаяк вони (як суто чисті категорії) не повинні мати емпіричного і не можуть мати трансцендентального вжитку, то вони зовсім не мають жодного вживання, якщо їх відокремити від усякої чуттєвості, себто не можуть бути застосовані до жодного гаданого предмета; навпаки, вони суть лише чисті форми вживання розсудку у відношенні до предметів узагалі і до мислення, не можуть, однак, мислити чи визначати який-будь об'єкт.

Тим часом в основі тут лежить одна ілюзія, якої важко уникнути. За своїм походженням категорії не ґрунтуються на чуттєвості, на відміну від *форм споглядання*, простору й часу, отожд, видається, допускають застосування, що поширюється на всі предмети чуттів. Але з іншого боку, вони суть не більш як *форми думки*, що містять лише логічну спроможність аргіогі об'єднувати в одну свідомість розмаїття, дане в спогляданні; і тому якщо відняти в них єдино можливе для нас споглядання, то вони можуть мати ще менше значення, ніж ті чисті чуттєві форми, через які принаймні дається об'єкт, тоді як властивий нашому розсудковій спосіб сполучування Різноманітного, якщо до нього не додається те споглядання, у якому воно тільки й може бути нам дане, не має жодного значення. — Та все ж таки, коли ми певні предмети як явища називаємо чуттєвими сутностями (Phaenomena), відрізняючи спосіб, яким ми їх споглядаємо, від їхньої природи самої по собі, то вже в самому [цьому] нашому понятті лежить те, що ми немовби протиставляємо тим предметам або їх же самих за тією їхньою природою самою по собі, хоча ми її в них і не споглядаємо, або ж інші можливі речі, що зовсім не є об'єктами наших чуттів, — як предмети, котрі мислить лише розсудок, і називаємо їх розсудковими сутностями (Noumena). Тепер питається: чи не мають наші чисті розсудкові поняття значення відносно цих останніх і чи не можуть вони бути способом їх пізнання?

Однак уже від самого початку тут з'являється одна двозначність, що може спричинити серйозне непорозуміння: називаючи предмет у якомусь відношенні тільки феноменом, розсудок водночас створює собі крім цього відношення ще й якийсь уявлення про *предмет сам по собі*, і тому уявляє собі, що може створити собі також і *поняття* про подібний предмет, а що розсудок не постачає інших [понять], окрім категорій, то, виходить, предмет у другому значенні принаймні може мислитися через ці чисті розсудкові поняття; але тим розсудок помилково приймає цілком *невизначене* поняття розсудкової сутності як певне Щось узагалі, поза нашою чуттєвістю, за *визначене* поняття якоїсь сутності, яку ми могли б певним чином пізнати через розсудок.

Якщо під ноуменом ми розуміємо якусь річ, *оскільки вона не є об'єкт нашого чуттєвого споглядання*, — бо ми абстрагуємося від нашого способу споглядання її, то маємо ноумен у *негативному сенсі*. Якщо ж ми розуміємо під ноуменом *об'єкт нечуттєвого споглядання*, то допускаємо особливий спосіб споглядання, а саме інтелектуальне споглядання, яке, одначе, є нам чужим, і навіть його можливості ми не можемо збагнути; такий ноумен мав би *позитивне* значення.

Учення про чуттєвість є водночас учення про ноумени в негативному сенсі, себто про речі, що їх розсудок має мислити безвідносно до нашого способу споглядання, отже, не просто як явища, а як речі самі по собі, і, однак, він разом з тим розуміє, що в такому способі розгляду, як це виокремлення, він не може вживати своїх категорій, бо вони мають значення тільки у відношенні до єдності споглядань у просторі й часі і можуть а ргіогі визначати саме цю єдність через загальні сполучні поняття лише згідно з простою ідеальністю простору й часу. Де не може бути цієї часової єдності, себто при ноуменах, там категорії втрачають усякий ужиток, ба навіть і всяке значення, бо [тоді] немає змоги осягти й саму можливість речей, що повинні відповідати категоріям, — тут мені досить послатися на те, що я навів у загальній заувазі до попереднього розділу, на самому його початку. Можливість речі ніколи не можна довести просто з несуперечливості її поняття, — це здійснюється тільки завдяки тому, що поняття підкріплюють відповідним йому спогляданням. Отож якби ми хотіли застосувати категорії до предметів, що розглядаються не як явища, то мали б покласти в основу [такого застосування] не чуттєве, а якийсь інше споглядання, і тоді предмет був би ноуменом у *позитивному значенні*. Та позаяк таке споглядання — інтелектуальне, безумовно, ле-

жить поза нашою пізнавальною спроможністю, то й уживання категорій ніяк не може сягати поза межі предметів досвіду, і, хоча чуттєвим сутностям, звісно, відповідають розсудкові сутності, можуть бути й такі розсудкові сутності, до яких наша чуттєва споглядальна спроможність не має жодного стосунку, проте наші розсудкові поняття, будучи лише формами мислення для нашого чуттєвого споглядання, на ті розсудкові сутності анітрохи не поширюються; отже, те, що ми називаємо ноуменами, слід розуміти як таке лише в *негативному* значенні.

Якщо я заберу з емпіричного пізнання всяке мислення (через категорії), то не залишиться жодного знання про будь-який предмет, бо ж голим спогляданням геть ніщо не мислиться, і те, що ця афекція чуттєвості відбувається в мені, не створює жодного відношення подібного уявлення до якогось об'єкта. Якщо ж я, навпаки, усуну всяке споглядання, то все ж таки залишиться ще форма мислення, себто спосіб визначати предмет для розмаїття можливого споглядання. Тож категорії сягають настільки далі від чуттєвого споглядання, бо вони мислять об'єкти взагалі, не зважаючи на особливий вид (чуттєвості), у якому вони можуть бути дані. Але цим категорії не визначають більшої сфери предметів, бо ми не можемо припустити, що такі [предмети] можуть бути дані, не ставлячи за передумову можливість споглядання, відмінного від чуттєвого, та на це ми не маємо жодного права.

Я називаю проблематичним поняття, що не містить жодної суперечності і пов'язане з іншими знаннями як обмеження даних понять, але об'єктивну реальність якого в жодний спосіб не можна пізнати. Поняття якогось *ноумена*, себто речі, яка повинна мислитися не як предмет чуттів, а як річ сама по собі (виключно через чистий розсудок), зовсім не є суперечливим, адже про чуттєвість не можна стверджувати, що вона є єдино можливим способом споглядання. Далі, це поняття необхідне [для того], щоб не поширювати чуттєвого споглядання на речі самі по собі, отже, щоб обмежити об'єктивну значущість чуттєвого пізнання (адже те інше, на що воно не поширюється, називається ноуменами саме задля того, аби показати, що чуттєве пізнання не може поширювати свою царину на все, що мислить розсудок). Але зрештою можливість таких ноуменів усе ж таки збагнути не можна, і обшир поза сферою явищ залишається (для нас) порожнім, себто ми маємо розсудок, що *проблематично* сягає далі за неї, але не маємо [такого] споглядання, і навіть не можемо створити собі поняття про таке можливе споглядання, через яке предмети могли б бути дані нам поза цариною

чуттєвості, а розсудок можна було б застосовувати поза нею *асерторично*. Поняття ноумена є, отже, тільки *межове поняття*, для обмеження домагань чуттєвості і, таким чином, має лише негативне застосування. Але разом з тим воно не вигадане свавільно, а пов'язане з обмеженням чуттєвості, при тому, однак, що не може встановити нічого позитивного поза її обширом.

Тому поділ предметів на *феномени* і *ноумени*, а світу — на чуттєвий і розсудковий ніяк не можна прийняти в *позитивному значенні*, хоча й припустимим є поділ понять на чуттєві й інтелектуальні, бо для останніх ми не можемо визначити ніяких предметів, і, отже, не можемо видавати їх за об'єктивно значущі. Коли ж абстрагуватися від чуттів, то як тоді пояснити те, що наші категорії (котрі мали б залишатися єдиними поняттями для ноуменів) узагалі ще щось означають, бо ж для співвіднесення їх із яким-небудь предметом має бути дане, окрім єдності мислення, і ще дещо, а саме — можливе споглядання, до якого їх можна було б застосувати? Та попри те, поняття ноумена, узятє суто проблематичним чином, залишається не лише припустимим, але й неодмінним як поняття, що ставить межі чуттєвості. Але тоді воно не є особливий *інтелігібельний предмет* для нашого розсудку — такий розсудок, якому він би належав, сам є проблемою: [потрібно було б] пізнавати свій предмет не дискурсивно, через категорії, а інтуїтивно, в нечуттєвому спогляданні, а про можливість такого пізнання ми нездатні скласти собі ні найменшого уявлення. У цей спосіб наш розсудок набуває негативного розширення, себто, називаючи речі самі по собі (розглянуті не як явища) ноуменами, він стає не обмеженим чуттєвістю, а навпаки, [сам] обмежує її. Але він відразу ж ставить межі й самому собі, не можучи пізнати ці речі через жодну категорію, отже, мислячи їх тільки під іменем невідомого Щось.

Тим часом у творах новітніх авторів я знаходжу цілком інакше вживання виразів *mundus sensibilis* і *intelligibilis**, яке цілком відхиляється від сенсу старожитніх і, звісно, не містить якихось труднощів, але також і нічого іншого, крім порожньої гри словами. Відповідно до нього декому подобалося називати сукупність явищ, оскільки вона споглядається, чуттєвим світом, а оскільки зв'язок між ними мислиться за загальними законами розсудку — розсудко-

* Замість цього виразу не слід вживати вираз *інтелектуальний світ*, як це звичай робиться в німецьких творах; адже інтелектуальними або чуттєвими бувають лише *знання*. Але те, що може бути тільки *предметом* того чи іншого способу споглядання, себто об'єкти, мають називатися (дарма що це звучить тяжко) інтелігібельними або сенсібільними.

вим світом. Контемплятивна астрономія, що викладає лише [результати] спостереження зоряного неба, давала б уявлення про перший, натомість теоретична (пояснена, наприклад, за коперниківською системою світу або й за законами тяжіння *Ньютона*) — про другий, інтелігібельний світ⁵⁷. Але таке перекручення слів є лише софістичний виверт з метою уникнути важкого питання, переінакшивши його сенс задля своєї зручності. Розсудок і розум, безумовно, можна застосовувати до явищ, але постає питання, чи мають вони ще який-небудь ужиток, якщо предмет не є явище (*Noumenon*), у цьому сенсі він і береться, коли сам по собі мислиться як суто інтелігібельний, себто як даний тільки розсудкові й аж ніяк не чуттям. Питання, отже, у тому, чи можливе, крім того емпіричного вживання розсудку (навіть у *ньютонівському* уявленні про світобудову), ще й трансцендентальне, спрямоване на ноумени як на предмет, — на це питання ми відповіли заперечно.

Отож коли ми говоримо, що чуття показують нам предмети, як вони являються, а розсудок — як вони є, те останнє слід розуміти не в трансцендентальному, а тільки в емпіричному значенні, а саме: [так], як вони мають бути уявлювані в суцільному зв'язку явищ у ролі предметів досвіду, а не згідно з тим, чим вони можуть бути поза відношенням до можливого досвіду і, отже, до чуттів узагалі, себто як предмети чистого розсудку. Це завжди-бо залишиться для нас незанимим, невідомо навіть, чи можливе де-небудь таке трансцендентальне (надзвичайне) пізнання, принаймні як підлегле нашим звичайним категоріям. Тільки у *сполученні розсудок і чуттєвість* можуть визначати нам предмети. Якщо ми їх розділюємо, то маємо споглядання без понять або поняття без споглядань, і в обох випадках — уявлення, які ми не можемо віднести до жодного окресленого предмета.

Якщо після всіх цих роз'яснень хтось усе ще не надумавсь відмовитися від суто трансцендентального вживання категорій, то нехай він спробує [вжити] їх у якому-небудь синтетичному твердженні. Бо ж аналітичне твердження не посуває розсудок далі, а що він займається лише тим, що вже мислиться в понятті, то він залишає нез'ясованим, чи має це поняття саме по собі відношення до предметів, а чи воно означає тільки єдність мислення взагалі (яке цілком абстрагується від того способу, яким предмет може бути даний); йому досить знати те, що лежить у його понятті, а до чого саме поняття може відноситися, йому байдуже. Тож нехай учинить пробу з синтетичною і позірно трансцендентальною засадою, як, [скажімо,] усе, що є, існує як субстанція або як притаманне їй виз-

начення; усе випадкове існує як дія якоїсь іншої речі — його причини і т.ін. Я запитую: звідкіля він має взяти ці синтетичні положення, якщо поняття повинні мати значущість не відносно можливого досвіду, а речей самих по собі (Noumena)? Де тут те Третє, що завжди потрібне для синтетичного положення, аби пов'язати в ньому одне з одним поняття, котрі не мають жодної логічної (аналітичної) спорідненості? Він ніколи не доведе такого положення, ба більше, навіть не зможе обґрунтувати можливість такого чистого твердження, не беручи до уваги емпіричного вживання розсудку і тим самим цілком відмовляючися від чистих суджень, вільних від чуттєвості. Таким чином, поняття чистих, лише інтелігібельних предметів цілковито позбавлене всяких принципів свого застосування, бо ми не можемо вигадати спосіб, яким вони мали б бути дані, і проблематична думка, що залишає все ж для них місце відкритим, слугує лише на кшталт порожнього простору, для обмеження емпіричних засад, але не містить у собі і не вказує жодного іншого об'єкта пізнання поза сферою останніх.

ДОДАТОК

Про амфіболію⁵⁸ рефлексивних понять унаслідок змішування емпіричного вживання розсудку з трансцендентальним

*Міркування (reflexio)*⁵⁹ не має справи з самими предметами, щоб одержувати поняття прямо від них, — воно є такий стан душевності, у якому ми насамперед ладнаємося знайти суб'єктивні умови, за яких можемо досягти понять. Воно є усвідомленням відношення даних уявлень до різних наших джерел пізнання, і лише завдяки йому їх відношення одне до одного може бути правильно визначене. І ось найперше питання, [на яке слід відповісти] перед усяким подальшим трактуванням наших уявлень: до якої пізнавальної спроможності вони всі разом належать? Що пов'язує або порівнює їх — розсудок чи чуття? Багато суджень приймаються за звичкою або пов'язуються за спонукою схильності; але позаяк жодне міркування не передує [цьому], ані бодай не надходить слідом задля критики, то вони вважаються за такі, що мають свій початок у розсудку. Не всі судження потребують *дослідження*, себто уваги до підстави [їх] істинності: якщо вони безпосередньо достеменні, як, наприклад, [судження] “між двома точками можлива тільки одна пряма лінія”, то не вдається навести очевиднішої ознаки

істинності їх, ніж та, яку вони самі виражають. Але всі судження, навіть усі порівняння, потребують *міркування*, себто вирізнення тієї пізнавальної спроможності, до якої належать дані поняття. Дія, якою я здійснюю порівняння уявлень узагалі з пізнавальною спроможністю, у якій вони реалізуються, і розпізнаю, чи порівнюються вони між собою як приналежні до чистого розсудку а чи до чуттєвого споглядання, я називаю *трансцендентальним міркуванням*. Але те відношення, у якому поняття можуть належати одне до одного в певному стані душевності, є відношення *тотожності* (der *Einerleiheit*⁶⁰) і *відмінності, узгодженості і суперечності* (des *Widerstreits*), *Внутрішнього і Зовнішнього*, нарешті, *Визначуваного і Визначення* (матерії і форми). Правильне визначення цього відношення залежить від того, у якій пізнавальній спроможності вони *суб'єктивно* належать одне до одного: у чуттєвості чи в розсудку; адже різниця між чуттєвістю і розсудком зумовлює глибоку різницю в тому способі, яким слід мислити ці поняття.

Перед усяким об'єктивним судженням ми порівнюємо [відповідні] поняття, щоб установити *тотожність* (багатьох уявлень у одному понятті) для побудови *загальних* суджень або *відмінність* для побудови *окремих* або їх *узгодження* чи *суперечливості*, звідки можуть постати *ствердні* або *заперечні* судження і т.д. З огляду на це слід було б, мабуть, називати наведені поняття порівняльними поняттями (conceptus comparationis). Та позаяк, коли йдеться не про логічну форму, а про зміст понять, себто про те, однакові чи різні, узгоджені чи суперечливі самі речі, речі можуть мати двояке відношення до нашої пізнавальної спроможності, а саме до чуттєвості і до розсудку, і від того, до якої з них вони належать, залежить спосіб, у який вони повинні належати одна до одної; отож тільки трансцендентальна рефлексія, себто відношення даних уявлень до того чи іншого способу пізнання, може визначити їхнє відношення одне до одного; і тотожність або відмінність речей, їх узгодженість чи суперечливість і т.п. встановлюються не прямо із самих понять самим лише порівнянням (comparatio), а щойно лише розрізненням способу пізнання, до якого вони належать, за посередництвом трансцендентального міркування (reflexio). Отож можна було б сказати, що *логічна рефлексія* є просто порівняння, бо при ній цілком абстрагуються від пізнавальної спроможності, до якої належать дані уявлення, і, отже, їх слід розглядати — за їх положенням у душевності — як однорідні; але *трансцендентальна рефлексія* (спрямована на самі предмети) містить підставу можливості об'єктивного порівняння уявлень між

собою, і, отже, надзвичайно відрізняється від логічної рефлексії, бо належить до іншої пізнавальної спроможності. Це трансцендентальне міркування є обов'язковим для кожного, хто бажає а рїогі судити про речі. Ми займемося тепер ним і таким чином проллємо чимало світла для визначення істинного заняття розсудку.

1. *Тотожність і відмінність*. Якщо предмет показаний нам неодноразово, але щоразу з тими самими внутрішніми визначеннями (*qualitas et quantitas*), то як предмет чистого розсудку він завжди є той самий і є тільки одна річ (*numERICA IDENTITAS*), а не багато; якщо ж предмет є явище, тоді про порівняння понять зовсім не йдеться: хоч яким би все було однаковим з їх погляду, та відмінність місця цього явища в один і той самий час є достатньою підставою для *числової відмінності* самого предмета (чуттів). Так, можна цілком абстрагуватися від усіх внутрішніх відмінностей (у якості й кількості) між двома краплинами води, але досить водночас споглядати їх у різних місцях, аби вважати їх чисельно різними. Ляйбніц приймав явища за речі самі по собі, а отже, за інтелігібельне (*intelligibilia*), себто за предмети чистого розсудку (хоча через заплутаність уявлень про них він нарік їх феноменами), і тому, звісно, його принцип *Нерозрізнюваного* (*principium identitatis indiscernibilium*) годі було заперечувати; але позаяк вони, [явища,] суть предмети чуттєвості і розсудок щодо них має тільки емпіричний, а не чистий вжиток, то множинність і чисельне розмаїття даються вже самим простором як умовою зовнішніх явищ. Адже частина простору, хоча б вона була й цілком подібна та рівна іншій, перебуває все ж таки поза нею, і якраз через те є відмінною від першої частиною, що долучається до неї, аби утворити більший простір; і тому це має стосуватися й усього, що перебуває водночас у різних місцях простору, хоч як би вони в іншому були подібні та рівні між собою.

2. *Узгодженість і суперечність*. Якщо реальність уявляється тільки через чистий розсудок (*realitas noumenon*), то між реальностями немислима жодна суперечність, себто таке відношення, коли вони, пов'язані в одному суб'єкті, знищують висліди одна одної, так, що $3 - 3 = 0$. Натомість реальності (*das Reale*) в явищі (*realitas phaenomenon*) можуть, без сумніву, суперечити одна одній, і, з'єднані в тім самім суб'єкті, одна може цілком або почасти знищувати висліди іншої, як-от дві рушійні сили на тій самій прямій лінії, оскільки вони тягнуть або штовхають одну точку в протилежних напрямках; або вдоволення, що зрівноважує біль.

3. *Внутрішнє і Зовнішнє*. У предметі чистого розсудку Внутрішнім буває тільки те, що не має жодного стосунку (за [своїм])

існуванням) до будь-чого відмінного від нього. Внутрішні ж визначення певної *substantia phaenomenon* у просторі суть не що інше, як відношення, і сама вона цілком і повністю є сукупністю самих лише відношень. Субстанцію в просторі ми знаємо лише з сил, що діють у ньому, або повертаючи до себе інші (тяжіння), або протидіючи їхньому проникненню (відштовхування і непроникність); ми не знаємо інших властивостей, що творили б поняття субстанції, яка з'являється у просторі і яку ми називаємо матерією. Натомість як об'єкт чистого розсудку кожна субстанція повинна мати внутрішні визначення і сили, спрямовані на внутрішню реальність. Та які ж внутрішні акциденції можу я мислити, окрім тих, що постає мені моє внутрішнє чуття, а саме того, що є або самим *мисленням*, або аналогічним йому? Тим-то Ляйбніц з усіх субстанцій — він-бо уявляв їх як *ноумени*, — і навіть зі складових часток матерії, відібравши в них подумки все, що може означати зовнішні відносини, а отже, й *складність*, — зробив прості суб'єкти, наділені спроможністю уявляти, одне слово — *монади*.

4. *Матерія і форма*. Ці два поняття лежать в основі всякої іншої рефлексії, — настільки нероздільно пов'язані вони з кожним вживанням розсудку. Перше означає Визначуване взагалі, а друге — його визначення (і те, й те — в трансцендентальному сенсі, бо ми абстрагуємося від усякої відмінності того, що дане, і способу, в який воно визначається). Давніш логіки називали Загальне матерією, а специфічну відмінність формою. У кожному судженні дані поняття можна називати логічною матерією (для судження), а їх відношення (за посередництвом зв'язки) — формою судження. У кожній сутності її складники (*essentialia*) є матерією, а спосіб, у який вони пов'язуються в одній речі, — сутнісною формою. І щодо речей узагалі необмежена реальність розглядалась як матерія всякої можливості, а її обмеження (негація) як форма, якою одна річ відрізняється від іншої за трансцендентальними поняттями. Розсудок насамперед вимагає якраз, аби щось було дане (принаймні в понятті), щоб могли його визначити в певний спосіб. Тому в понятті чистого розсудку матерія переує формі, і з огляду на це Ляйбніц визнавав спочатку речі (монади), а внутрішньо — їхню здатність уявляти, щоб потім на цьому обґрунтувати їхнє зовнішнє відношення і спілкування їхніх станів (себто уявлень). Тому [в нього] були можливі простір і час — перший тільки через відношення субстанцій, а другий через пов'язання їх визначень як підстав і наслідків. Так мало бути й насправді, якби чистий розсудок міг безпосередньо відноситися до предметів і якби простір і час були виз-

наченнями речей самих по собі. А що вони є лише чуттєвими спогляданнями, у яких ми визначаємо всі предмети виключно як явища, то форма споглядання (як суб'єктивна характеристика чуттєвості) передує всякій матерії (відчуттям), а простір і час, отже,— усім явищам і всім *datis* досвіду, і мало того, допіру лише вони вможливають його. Інтелектуальний філософ не міг стерпіти, щоб форма передувала самим речам і визначала їх можливість,— цілком слушна реакція, оскільки він вважав, що ми споглядаємо речі [такими], як вони є (хоча й з нечітким уявленням). Та позаяк чуттєве споглядання є цілком особливою суб'єктивною умовою, яка лежить в основі всякого апріорного сприйняття, і є його первинною формою, то ця форма дана сама по собі, і вельми помилковим є [гадати], що матерія (або самі речі, що з'являються) повинна лежати в основі (як слід було б судити за самими лише поняттями), тож її можливість, навпаки, передбачає формальне споглядання (час і простір) як дане.

ПРИМІТКА ДО АМФІБОЛІЇ РЕФЛЕКТИВНИХ ПОНЯТЬ

Нехай буде мені дозволено називати місце (*Stelle*), яке ми приділяємо поняттю або в чуттєвості, або в чистому розсудку, *трансцендентальним* пунктом (*Ort*). Таким чином, оцінка цього місця, що його має кожне поняття відповідно до відмінності його вжитку, і наведення правил для визначення цього пункту, становили б *трансцендентальну топіку*, вчення, яке ґрунтовно б оберігало від підступів чистого розсудку і породжуваних ними оман, тим, що воно всякчас розрізняло б, до якої пізнавальної спроможності власне належать поняття. Кожне поняття, кожну рубрику (*Titel*), до якої належить багато знань, можна називати *логічним пунктом*. На цьому ґрунтується логічна топіка Арістотеля, якою могли послуговуватися шкільні вчителі й оратори, аби під певним розділом мислення шукати, що найкраще пасує для обговорюваної матерії, і розумувати з того приводу з позірною ґрунтовністю або багатослівно просторікувати.

Натомість трансцендентальна топіка містить не більш як чотири наведені рубрики всякого порівняння та розрізнення, які відрізняються від категорій тим, що через них показується не предмет відповідно до того, що становить його поняття (величина, реальність), а лише порівняння уявлень, що передують поняттю про речі. Але це порівняння потребує насамперед міркування, себто

визначення того місця, куди належать порівнювані уявлення речей: чи мислить їх чистий розсудок, а чи дає в явищі чуттєвість.

Логічно поняття можуть порівнюватися без уваги на те, куди належать їхні об'єкти, чи то до розсудку, як ноумени, чи до чуттєвості, як феномени. Але якщо ми хочемо підійти з цими поняттями до предметів, то [нам] насамперед потрібне трансцендентальне міркування: від якої пізнавальної спроможності мають походити ці предмети — чистого розсудку чи чуттєвості. Без цього міркування моє вживання цих понять є вельми непевним, і звідси виникають несправжні синтетичні засади, яких критичний розум не може визнати і які ґрунтуються виключно на трансцендентальній амфіболії, себто змішуванні об'єкта чистого розсудку з явищем.

Не маючи такої трансцендентальної топіки і через те введений в оману амфіболією рефлексивних понять, славетний *Ляйбніц* побудував *інтелектуальну систему світу* або, радше, вирішив, нібито пізнав внутрішнє ество речей, порівнявши усі предмети тільки з розсудком і відособленими формальними поняттями свого мислення. Наша таблиця рефлексивних понять дає нам ту несподівану перевагу, що розкриває відмітні риси його вчення у всіх його частинах і водночас керівну основу цього своєрідного способу мислення, що спирається ні на що інше, як на непорозуміння. *Ляйбніц* порівнював усі речі між собою тільки через поняття і, природно, не знайшов ніяких відмінностей між ними, окрім тих, через які розсудок відрізняє свої чисті поняття одне від одного. Умови чуттєвого споглядання, що несуть із собою свої власні відмінності, він не вважав за первинні, бо чуттєвість була для нього лише нечітким способом уявлення, а не особливим джерелом уявлень; явище було для нього уявленням про *річ саму по собі*, хоча й відмінним за логічною формою від розсудкового пізнання, позаяк уявлення через звиклий брак у них аналізування домішують до поняття речі деякі побічні уявлення, що їх розсудок уміє відокремлювати. Одне слово, *Ляйбніц інтелектуалізував* явища, так, як *Лок* відповідно до своєї системи *ноогонії* (якщо дозволено мені вжити такого виразу) *сенсифікував* усі розсудкові поняття, себто видав їх за виключно емпіричні або абстраговані рефлексивні поняття. Замість шукати в розсудку і чуттєвості два цілком різних джерела уявлень, що, однак, тільки в поєднанні можуть з об'єктивною значущістю судити про речі, кожний із цих великих мужів тримався лише за котресь одне з двох,— те, що, на їхню думку, безпосередньо відноситься до речей самих по собі, тоді як друге [буцімто] не чинить нічого іншого, як тільки заплутує або впорядковує уявлення першого.

Тому Ляйбніц порівнював між собою предмети чуттів як речі взагалі лише в розсудку, — *по-перше*, оскільки вони мають бути оцінені ним як однакові або різні. А що цей філософ, таким чином, мав перед очима виключно поняття про речі, а не їх місце у спогляданні, у котрому єдино й можуть бути дані предмети, і цілком випустив з уваги трансцендентальне місце цих понять (чи даний об'єкт слід зараховувати до явищ, а чи до речей самих по собі), то він неминуче мусив поширити свій принцип Нерозрізнюваного, чинний тільки для понять про речі взагалі, і на предмети чуттів (*mundus phaenomenon*), вважаючи, що тим чимало розширив пізнання природи. Звісно, якщо я знаю краплину води як річ саму по собі за всіма її внутрішніми визначеннями, то я не можу вважати жодну з них за відмінну від іншої, якщо ціле поняття краплини води тотожне з нею. Але якщо краплина є явище в просторі, то вона має своє місце не тільки в розсудку (серед понять), але й у чуттєвому зовнішньому спогляданні (у просторі), і тут фізичні місця цілком байдужні до внутрішніх визначень речей, і пункт = *b* може прийняти річ, цілком подібну і рівну іншій речі в пункті = *a*, так само, як і тоді, коли перша річ була б внутрішньо цілком відмінною від другої. Відмінність місць сама по собі, без подальших умов, робить множинність і розрізнення предметів як явищ не лише можливими, але й необхідними. Отже, той позірний закон [Ляйбніца] не є законом природи. Це тільки аналітичне правило порівняння речей через самі лише поняття.

По-друге, засада про те, що реальності (як голі ствердження) ніколи логічно не суперечать одна одній, є цілком істинне положення про відношення між поняттями, але воно не означає геть нічого ні стосовно природи, ні взагалі щодо будь-якої речі самої по собі (про неї ми не маємо жодного поняття). Адже реальна суперечність (*Widerstreit*) має місце скрізь, де $A - B = 0$, себто де реальності, пов'язані в одному суб'єкті, знищують дії одна одної, і всі перепони та протидії в природі показують це безперестану, а що вони ґрунтуються на силах, то їх усе-таки слід називати *realitates phaenomena*. Загальна механіка може навіть подати в апіорному правилі емпіричну умову цієї протилежності, вказуючи на протиставлення напрямку, — умову, про яку трансцендентальне поняття реальності не знає нічогосінько. Хоча пан фон Ляйбніц і не проголосив з помпою це положення новою засадою, проте він скористався ним для нових тверджень, і його послідовники вочевидь включили його у свою ляйбніцевсько-вольфівську систему. За цією засадою всяке зло, наприклад, є не що інше, як наслідок обмеженості

творіння, себто заперечень, бо тільки негація суперечить реальності (це й справді так у голому понятті про річ узагалі, але не в речах як явищах). Так само прихильники Ляйбніца вважали не лише можливим, але й природним об'єднувати в одній істоті всю реальність без якоїсь клопітної контрверсії, бо вони знали тільки контрверсію суперечності (що через неї усувається саме поняття речі), але не взаємної руйнації, коли одна реальна підстава усуває наслідки іншої, а умови для того, щоб уявити собі таку контрверсію, ми зустрічаємо лише в чуттєвості.

По-третє, Ляйбніцева монадологія не має жодної іншої підстави, крім того, що цей філософ уявляв відмінність між Внутрішнім і Зовнішнім тільки у відношенні до розсудку. Субстанції взагалі повинні мати щось *внутрішнє*, себто щось вільне від усіх зовнішніх відношень, отже, і від складання. Таким чином, основою Внутрішнього в речах самих по собі є Просте. Але те Внутрішнє їхнього стану не може також перебувати в [їхньому] місці, постаті, поштовху або русі (усі ці визначення суть зовнішні відношення), і через те ми не можемо приписувати субстанціям жодних інших внутрішніх станів, окрім того, через який ми внутрішньо визначаємо саме наше чуття, а саме *стану уявлень*. Так було створено монади, що повинні творити першоречовину всього Всесвіту, хоча діяльна сила їх полягає тільки в уявленнях, через що вони, власне, діють лише в самих собі.

Тим-таки його принципом можливого *спілкування субстанцій* мусила бути *наперед* визначена гармонія, і не міг бути жодний фізичний вплив. Адже раз усе є діяльним лише внутрішньо, себто займається тільки своїми уявленнями, то стан уявлень однієї субстанції не може перебувати ні в якому діяльному зв'язку зі станом уявлень іншої, — лише якась третя причина, що впливає на всі субстанції разом, мусить узгоджувати їхні стани один з одним, і то не принагідним, у кожному поодинокому випадку осібно докладуваним сприянням (*systema assistentiae*), а через єдність ідеї чинної для всіх [субстанцій] причини, у якій вони вкупі мають одержувати своє існування і тривкість, а отже, і взаємне узгодження за загальними законами.

По-четверте, славнозвісне вчення Ляйбніца про час і простір, у якому він інтелектуалізує ці форми чуттєвості, постало виключно з тієї самої ілюзії трансцендентальної рефлексії. Якщо я хочу самим лише розсудком уявити собі зовнішні відношення речей, то це може відбутися тільки за посередництвом поняття про їхній взаємний вплив, і якщо я маю пов'язати один стан тієї самої речі з іншим ста-

ном, то це може відбутися тільки в порядку підстав і наслідків. Тож *Ляйбніц* мислив собі простір як певний порядок у спілкуванні субстанцій, а час — як динамічну наступність їхніх станів. Те ж своєрідне і незалежне від речей, що, здавалося б, мають у собі простір і час, він приписував *нечіткості* цих понять, унаслідок якої те, що є лише формою динамічних відношень, приймається за особливе споглядання, що існує самостійно (*für sich*), передує самим речам. Таким чином простір і час були інтелегібельною формою зв'язку між речами самими по собі (між субстанціями і їхніми станами), а речі були інтелегібельними субстанціями (*substantiae posuena*). Одначе він хотів зробити ці поняття валідними [і] для явищ, бо не визнавав чуттевість за особливий тип споглядання, а шукав усі, навіть емпіричні, уявлення про предмети в розсудку, не залишаючи чуттевості нічого, окрім негідної справи — заплутувати й спотворювати уявлення першого.

Та якби ми навіть і могли висловлювати щось синтетично про *речі самі по собі* через чистий розсудок (що все ж таки неможливо), то це аж ніяк не можна було б відносити до явищ, які не показують речей самих по собі. Отже, у цьому останньому випадку я мусив би всякчас порівнювати свої поняття в трансцендентальному міркуванні лише за умовами чуттевості, тож простір і час були б визначеннями не речей самих по собі, а явищ: якими можуть бути речі самі по собі, я не знаю і не потребую знати, бо ж річ ніколи не може виступати переді мною інакше, як у явищі.

Так само я чиню і з іншими рефлексивними поняттями. Матерія є *substantia phaenomenon*. Те, що притаманне їй внутрішньо, я шукаю у всіх частинах простору, який вона займає, і в усіх учинених нею діяннях, що, звісно, можуть бути завжди лише явищами зовнішніх чуттів. Отже, я справді не маю нічого цілковито внутрішнього — тільки Порівняно Внутрішнє, що саме складається своєю чергою з зовнішніх відношень. Та се Цілковито — згідно з чистим розсудком — Внутрішнє матерії є до того ж голою химерою, бо матерія жодним чином не є предмет для чистого розсудку; трансцендентальний же об'єкт, що може бути підставою того явища, яке ми називаємо матерією, є лише Щось, чого ми не могли б зрозуміти, якби навіть хто-небудь і міг нам сказати, що воно таке. Адже ми здатні розуміти лише те, що супроводжується якимись відповідниками наших слів у спогляданні. Якщо нарікання: *Ми зовсім не пізнаємо Внутрішнього в речах* має означати, що чистим розсудком ми не розуміємо, чим ті речі, що з'являються нам, можуть бути самі по собі, то ці нарікання цілком несправедливі

й нерозумні: вони свідчать про бажання бути здатними пізнавати, а отже, і споглядати речі без чуттів, себто мати пізнавальні спроможності, що цілком відрізняються від людських не лише за ступенем, але навіть за пунктом бачення й типом, отже, бути не людьми, а якимись істотами, про яких ми не могли б сказати навіть, чи можливі вони, а не те що як вони влаштовані. Спостереження й аналіз явищ проникають у Внутрішнє [єство] природи, і ми не можемо знати, який поступ ця справа матиме з часом. Але на ті трансцендентальні питання, що виходять за межі природи, ми попри все ніколи не були б спроможні відповісти, хоч би навіть уся природа розкрилася нам, бо навіть і свою власну душевність нам не дано спостерігати в жодному іншому спогляданні, окрім того, що належить нашому внутрішньому чуттю. У ньому-бо лежить таємниця походження нашої чуттєвості. Її відношення до об'єкта і те, що має бути трансцендентальною підставою цієї єдності, без сумніву, сховані занадто глибоко, щоб ми, ті, хто знає навіть і самих себе тільки через внутрішнє чуття, а отже, як явище, могли вживати таке незугарне знаряддя нашого дослідження, аби віднайти щось інше, окрім незмінно тих-таки явищ, нечуттєву причину яких ми так хотіли б досліджувати.

Ця критика висновків з голих актів рефлексії особливо корисна тим, що виразно доводить нікчемність усіх висновків про предмети, порівнювані один з одним виключно лише в розсудку, і водночас підтверджує те, на чому ми особливо наголошували: що явища, хоч і не належать як речі самі по собі до об'єктів чистого розсудку, проте суть єдині об'єкти, щодо яких наше знання може мати об'єктивну реальність, [і] де поняттям відповідає споглядання.

Якщо ми тільки логічно рефлектуємо, то ми порівнюємо одне з одним у розсудку виключно свої поняття: чи містять вони одне й те саме, чи суперечать вони одне одному, а чи ні, чи міститься щось у понятті внутрішньо, а чи долучається до нього, і яке з двох слід вважати даним, а яке — лише способом, аби мислити дане. Але коли я застосовую ці поняття до предмета взагалі (у трансцендентальному сенсі), не визначаючи його точніше, чи є це предмет чуттєвого, а чи інтелектуального споглядання, тоді відразу ж з'являються обмеження (не виходити за межі цього поняття), що викривлюють усяке емпіричне вживання понять і тим самим доводять, що уявлення про предмет як річ узагалі не просто *недостатнє*, але й без чуттєвого визначення уявлення і незалежно від емпіричної умови є в собі *самому суперечливим*, тож ми мусимо або абстрагуватися від усякого предмета (у логіці), або, якщо допускаємо якийсь, мислити його за

умов чуттєвого споглядання, отже Інтелігібельне вимагало б цілком особливого споглядання, якого ми не маємо, і за браком його воно є *для нас* ніщо, а, з другого боку, і явища не можуть бути предметами самими по собі. Адже якщо я мислю собі лише речі взагалі, то відмінності в зовнішніх відношеннях не творять, звичайно, відмінностей самих речей, а скоріше передбачають їх, і якщо поняття про одну внутрішньо зовсім не відрізняється від поняття про іншу, то я лише ставлю одну й ту саму річ у різні відношення. Далі, через додавання одного голого ствердження (реальності) до інших Позитивне з певністю зростає, і від нього ніщо не віднімається і не знищується [в ньому]; тому Реальне в речах узагалі не може суперечити одне одному і т.ін.

* * *

Поняття рефлексії, як ми показали, через певне хибне тлумачення мають такий вплив на вживання розсудку, що були в змозі навіть підбити одного з найглибокодумніших наших філософів побудувати псевдосистему інтелектуального пізнання, яка береться визначати свої предмети без залучення чуттів. Саме тому розкрити облудну роль амфіболії цих понять як джерела фальшивих засад є дуже корисним, аби надійно визначити й убезпечити межі розсудку.

Слід, щоправда, сказати: те, що назагал пасує або суперечить якомусь поняттю, пасує або суперечить і всьому Окремому, яке воно охоплює (*dictum de Omni et Nullo*⁶¹); але безглуздо було б змінити цю логічну засаду в тому напрямку, щоб вона звучала так: те, що не міститься в якомусь загальному понятті, не міститься також і в окремих, підлеглих йому поняттях; адже вони через те й суть окремі поняття, бо містять у собі більше, ніж мислиться у загальному. Тим часом насправді на цій останній засаді збудована вся Ляйбніцева інтелектуальна система; отож вона завалюється разом із нею і разом із усією двозначністю, що впливає з неї в ужиткуванні розсудку.

Засада Нерозрізнюваного ґрунтується, власне, на передумові, що коли в понятті про річ узагалі немає певного розрізнення, то його немає й у самих речах; отже, мають бути цілком однаковими (*numero eadem*) всі речі, що не відрізняються одна від одної вже в своєму понятті (за якістю або кількістю). Але позаяк у голому понятті про яку-небудь річ абстрагуються від багатьох необхідних умов споглядання, то через дивну покvapливість те, від чого абстрагуються, приймають за таке, чого ніде немає, а речі надають лише те, що міститься в її понятті.

Поняття кубічного фути простору, хоч де б і як часто я його мислив, саме по собі є цілком однаковим. Але два кубічних фути в просторі все-таки відрізняються один від одного уже за своїми місцями (*numero diversa*); ці місця суть умови споглядання, у якому дається об'єкт цього поняття, і вони належать не до поняття, а до всієї чуттєвості. Так само в понятті про якусь річ немає жодної контрверсії (*Widerstreit*), якщо нічого заперечного не пов'язано [у ньому] із ствердним, а суто ствердні поняття в сполученні не можуть [взаємно] знищуватися. Але в чуттєвому спогляданні, у якому дається реальність (наприклад, рух), трапляються умови (протиленні напрямки), від яких у понятті руху взагалі абстрагуються, але які уможливають контрверсію, яка, звісно, не є логічною, а полягає вона в тому, що з самого лише Позитивного утворюється нуль; і не можна стверджувати, що всі реальності узгоджуються одна з одною тому, що між їхніми поняттями немає контрверсії*. Згідно з голими поняттями Внутрішнє є субстрат усіх відносних або зовнішніх визначень. Отже, якщо я абстрагуюся від усіх умов споглядання і дотримуюся виключно поняття речі взагалі, то я можу абстрагуватися від усіх зовнішніх відношень, і все ж таки у мене має лишатися ще поняття про те, що означає не відношення, а лише внутрішні визначення. На перший погляд звідси випливає, що в кожній речі (субстанції) є щось безумовно внутрішнє, що передує всім зовнішнім визначенням, уперше їх уможливаючи; і, отже, цей субстрат є щось таке, що не містить уже в собі жодних зовнішніх відношень, себто *просто* (адже тілесні речі завжди суть лише відношення, принаймні [відношення] частин одна з-поза одної); а що ми не знаємо жодних безумовно внутрішніх визначень, окрім [даних] через наше внутрішнє чуття, то цей субстрат мав би бути не лише простим, але й (за аналогією з нашим внутрішнім чуттям) визначеним *уявленнями*, інакше кажучи, всі речі були б, власне, *монадами*, або простими сутностями, наділеними уявленнями. Це було б цілком слушно, якби до умов, що лише за них нам можуть бути дані предмети зовнішнього споглядання і від яких чисте поняття абстрагується, не належало нічого, крім поняття про

* Якби хто хотів удатися тут до звичного викруту: мовляв, принаймні *realitates* пошмена не можуть діяти одні проти одних, той мусив би навести приклад такої чистої і нечуттєвої реальності, аби було зрозуміло, чи являє вона взагалі щось, чи ні. Але не можна навести прикладу нізвідки, окрім як із досвіду, який ніколи не пропонує нічого, крім *phaenomena*, а відтак це положення означає лише те, що поняття, яке містить самі лише ствердження, не містить нічого заперечного, але в цьому ми ніколи й не сумнівалися.

річ узагалі. Тим часом виявляється, що тривке явище в просторі (непроникна протяглисть) може містити самі лише відношення і геть нічого безумовно внутрішнього, і проте бути першим субстратом усякого зовнішнього сприйняття. Звичайно, через самі лише поняття я не можу мислити нічого зовнішнього без чогось внутрішнього саме тому, що поняття відношення передбачають уже безумовно дані речі і неможливі без них. Та позаяк у спогляданні міститься щось таке, чого зовсім немає в голому понятті про річ узагалі і що надає [нам] субстрат, зовсім не пізнаваний через голі поняття, а саме: простір, який разом із усім, що він містить, складається з самих лише формальних або ж реальних відношень, то я не можу стверджувати: мовляв, позаяк *через голі поняття* жодна річ не може бути подана без чогось абсолютно внутрішнього, то й у самих речах, що належать до цих понять, і в *спогляданні* їх немає жодного зовнішнього, в основі якого не лежало б щось безумовно внутрішнє. Адже якщо ми абстрагуємося від усіх умов споглядання, то, звичайно, в голому понятті нам не залишиться нічого, крім Внутрішнього взагалі з його взаємовідношеннями, через які тільки й можливе Зовнішнє. Але ця необхідність, що ґрунтується лише на абстракції, не має місця в речах, оскільки вони даються в спогляданні з такими визначеннями, що виражають голі відношення, не маючи в основі нічого внутрішнього, бо вони суть не речі самі по собі, а тільки явища. І все, що ми знаємо в матерії, є самі лише відношення (те, що ми називаємо внутрішніми визначеннями матерії, є внутрішнім лише відносно); але серед них є самостійні й тривкі, що через них нам дається якийсь певний предмет. Тим, що абстрагувавшись від цих відношень, я зовсім не маю більше чого мислити, не усувається поняття про річ як явище, а також поняття про предмет *in abstracto*, але усувається, либонь, усяка можливість предмета, визначуваного відповідно до самих лише понять, себто ноумена. Звичайно, дивно чути, що річ має цілковито складатися з відношень, але така річ теж є лише явище і зовсім не може мислитися через чисті категорії: вона сама полягає в самих лише відношеннях Чогось узагалі до чуттів. Так само відношення речей *in abstracto*, якщо починати з голих понять, не можна, либонь, мислити інакшим, аніж таким, що одна річ є причиною визначень іншої, бо таке є наше розсудкове поняття про самі відношення. Та позаяк тоді ми абстрагуємося від усякого споглядання, то цілком відпадає певний спосіб, котрим у розмаїтті одне може навзаєм визначати місце для іншого, а саме: форма чуттєвості (простір), який-бо передує всякій емпіричній причиновості.

Якщо під суто інтелігібельними предметами ми будемо розуміти речі, мислені через чисті категорії без жодної схеми чуттєвості, то такі речі неможливі. Адже умова об'єктивного застосування всіх наших розсудкових понять є лише спосіб нашого чуттєвого споглядання, яким нам даються предмети, і якщо ми абстрагуємося від цього останнього, то ті наші поняття не мають жодного відношення до будь-якого об'єкта. Навіть якби ми й хотіли припустити якийсь інший спосіб споглядання, крім нашого чуттєвого, то все одно наші функції мислення не мали б щодо нього жодного значення. Якщо ж ми розуміємо під інтелігібельними предметами лише предмети нечуттєвого споглядання, щодо яких наші категорії, звичайно, не мають сили і про які ми, отже, ніколи не зможемо мати жодного знання (ні споглядання, ні поняття), то в цьому суто негативному значенні ноумени, без сумніву, мають бути допущені: тоді-бо вони означають лише те, що наш спосіб споглядання спрямований не на всі речі, а тільки на предмети наших чуттів, отже, його об'єктивна значущість є обмежена, і відтак залишається місце для якого-небудь іншого способу споглядання і, отже, також для речей як його об'єктів. Але тоді поняття ноумена є проблематичним, себто воно є уявленням якоїсь речі, про котру ми не можемо сказати ні те, що вона можлива, ні те, що вона неможлива, бо ми не знаємо жодного іншого способу споглядання, крім свого чуттєвого, і жодного виду понять, крім категорій, але жодне з двох не пасує до якогось позачуттєвого предмета. Через те ми ще не можемо розширити в позитивному сенсі царину предметів нашого мислення поза умови нашої чуттєвості і допускати, крім явищ, іще й предмети чистого мислення, себто ноумени, бо ці предмети не мають жодного відчутного позитивного значення. Адже щодо категорій слід визнати, що самих лише їх іще недостатньо для пізнання речей самих по собі, і без *data* чуттєвості вони були б просто суб'єктивними формами єдності розсудку, але без предмета. Щоправда, мислення саме по собі не є продуктом чуттів, і тому не обмежене ними, але від того воно не дістає самостійного чистого вжитку без долучення чуттєвості, бо не має тоді об'єкта. Не можна також назвати ноумен таким *об'єктом*, бо ноумен означає саме проблематичне поняття предмета для цілком іншого споглядання і для цілком іншого розсудку, ніж наші, себто [для такого,] який сам є проблемою. Отже, поняття ноумена не є поняттям об'єкта, лише неминуче пов'язане з обмеженням нашої чуттєвості проблемою: чи не можуть існувати предмети, цілком вільні від

того споглядання їх, і на це питання можна дати тільки таку неозначену відповідь: позаяк чуттєве споглядання спрямоване не на всі речі не розбираючи, то залишається місце для всіляких інших предметів, отже, вони не можуть заперечуватися безумовно, але за браком окресленого поняття (адже жодна категорія для цього не придатна) не можна також і стверджувати, що вони суть предмети для нашого розсудку.

Таким чином, розсудок обмежує чуттєвість, не розширюючи цим своєї власної царини, а що він застерігає чуттєвість, аби вона не важила на речі самі по собі, а скеровувалася б лише на явища, то він мислить предмет сам по собі, але тільки як трансцендентальний об'єкт, який є причиною явища (не будучи, отже, явищем сам) і який не може мислитися ні як величина, ні як реальність, ні як субстанція і т. ін. (бо ці поняття завжди вимагають чуттєвих форм, у яких вони визначають той чи той предмет); отже, про цей об'єкт цілком невідомо, чи наявний він у нас, а чи поза нами і чи був би він усунений разом із чуттєвістю, а чи залишився б і після її вилучення. Якщо ми бажаємо назвати цей об'єкт ноуменом через те, що уявлення про нього не є чуттєвим, то ми вільні це зробити. Та позаяк ми не можемо застосувати до нього жодне з наших розсудкових понять, то це уявлення все ж таки лишається для нас порожнім і слугує лише для того, щоб позначити межі нашого чуттєвого пізнання і залишити простір, який ми не можемо заповнити ні через можливий досвід, ні через чистий розсудок.

Отже, критика цього чистого розсудку не дозволяє нам створити нову царину предметів поза тими, що можуть зустрітися йому як явища, і заноситися в інтелігібельні світи, навіть і в поняття про них. Помилка, яка в щонайочевидніший спосіб призводить до цього, і, безумовно, може бути пробачена, хоча й не виправдана, полягає в тому, що вживання розсудку всупереч його призначенню робиться трансцендентальним, і предмети, себто можливі споглядання, мусять рівнятися на поняття, а не поняття — на можливі спогляданнями (як на ті, на котрих лише й ґрунтується об'єктивна значущість понять). Причина цього, своєю чергою, полягає в тому, що аперцепція, а разом із нею й мислення передують усякому можливому визначеному порядкові уявлень. Отож ми мислимо Щось узагалі й визначаємо його, з одного боку, чуттєво, та; проте, відрізняємо загальний і *in abstracto* уявлюваний предмет від цього способу споглядання його; при цьому в нас залишається спосіб визначення предмета лише через мислення, що, правда, є голою логічною фор-

мою без змісту, але попри те видається нам способом існування об'єкта самого по собі (ноумена) безвідносно до споглядання, що обмежується нашими чуттями.

* * *

Перш ніж залишити трансцендентальну аналітику, ми мусимо ще дещо додати — хоч саме по собі це й не є особливо важливим, але, бачиться, потрібне для повноти системи. Найвище поняття, із котрого зазвичай починають трансцендентальну філософію, є назгал поділ на Можливе і Неможливе. Але позаяк усякий поділ передбачає поділене поняття, то слід допускати ще вище поняття, а саме про предмет узагалі (узятий проблематично, без вирішення, чи є він Щось, а чи Ніщо). А що категорії суть єдині поняття, котрі відносяться до предметів узагалі, то вирішувати, чи є предмет Щось, а чи Ніщо, слід відповідно до порядку категорій і за їхньою вказівкою.

1. Поняттям Усього, Множинного й Одного протиставляється поняття, яке знищує всі, себто [поняття] *Жодного*, таким чином, предмет поняття, якому не відповідає жодне унаочнювальне споглядання, = Ніщо, себто [маємо] поняття без предмета, як і ноумени, що їх не можна зарахувати до можливих, хоча й через це їх іще не слід видавати за неможливі (*ens rationis*), або, може, подібно до певних новочасних фундаментальних сил, що мисляться хоч і без суперечностей, але й без прикладів із досвіду, і відтак не мають захищуватися до можливих.

2. Реальність є *Щось*, а заперечення є *Ніщо*, точніше, [воно є] поняття про брак того чи іншого предмета, як [поняття] тіні, холоду (*nihil privativum*).

3. Гола форма споглядання без субстанції сама по собі є не предмет, а просто формальна умова його (як явища), як от чистий простір та чистий час, що, правда, як форми споглядання суть *Щось*, але самі не є споглядувальні предмети (*ens imaginarium*).

4. Предмет якогось поняття, яке суперечить самому собі, є Ніщо, бо це поняття не є нічим, неможливе, як, скажімо, прямолінійна фігура з двома сторонами (*nihil negativum*).

Отож таблиця цього поділу поняття про *Ніщо* (а рівнобіжний йому поділ [поняття] *Чогось* відбувається сам собою) має бути укладена так:

НІЩО

як

1. *Порожнє поняття без предмета*
(ens rationis).
2. *Порожній предмет якогось*
поняття (nihil privativum).
3. *Порожнє споглядання без*
предмета (ens imaginarium).
4. *Порожній предмет без поняття*
(nihil negativum).

Як бачимо, вигадана річ (№ 1) відрізняється від безглуздої речі (№ 4) тим, що першу не можна зарахувати до можливостей, бо вона є тільки вимисел (хоча і не суперечливий), а друга протилежна можливому, бо поняття скасовує навіть саме себе. Але і те, й те суть порожні поняття. Натомість nihil privativum (№ 2) і ens imaginarium (№ 3) суть порожні data для понять. Якщо чуттям не дано світла, то не можна уявити собі й темряву, і без сприймання протяглих речей не можна уявити собі простір. Заперечення, так само як і гола форма споглядання, без чогось реального не є жодними об'єктами.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЛОГІКИ

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА

ВСТУП

I. Про трансцендентальну видимість

Вище ми назвали діалектику взагалі *логікою видимості*. Це не означає, що вона є вченням про *вірогідність*; адже ця остання є істиною, тільки пізнаною з недостатніми підставами, себто пізнання її є хоча й неповне, та від того не оманливе, тож його не слід відділяти від аналітичної частини логіки. Ще менше варто ототожнювати явище (*Erscheinung*) й видимість (*Schein*). Адже істина й видимість перебувають не в предметі, оскільки він споглядається, а в судженні про нього, оскільки він мислиться. Отож можна справді зі слушністю сказати, що чуття не помиляються — але не через те, що вони повсякчас правильно судять, а через те, що вони зовсім не судять. Тому й істина, і помилка, а відтак і видимість як призвід до останньої виступають лише в судженні, себто лише у відношенні предмета до нашого розсудку. У знанні, яке всуціль узгоджується з розсудковими законами, немає жодної помилки. У чуттєвім уявленні (воно-бо не містить жодного судження) теж нема жодної помилки. Жодна сила природи не може сама собою відхилитися від своїх власних законів. Тож ані розсудок сам по собі (без впливу якоїсь іншої причини), ані чуття саме по собі не помилялися б, — перший через те, що якби він чинив лише за своїми законами, то [отриманий] результат (судження) необхідно мусило б узгоджуватися з цими законами. А в узгодженні з законами розсудку й полягає Формальне [забезпечення] всякої істини. У чуттях немає ані одного судження, ні істинного, ні фальшивого. Позаяк окрім цих двох джерел пізнання ми не маємо жодного іншого, то [звідси] впливає, що помилка спричинюється лише непомітним впливом чуттєвості на розсудок, і через те трапляється так, що суб'єктивні підстави суд-

ження зливаються з об'єктивними, відхиляючи їх від їхнього призначення;* подібно як рухоме тіло саме по собі всякчас трималося б прямої лінії в тому самому напрямку, але коли на нього водночас впливає якась інша сила в іншому напрямку, то воно збивається на криволінійний рух. Тому аби відрізнити власну дію розсудку від тієї сили, що домішується до нього, потрібно буде подивитися на помилкове судження як на діагональ поміж двома силами, які визначають це судження в двох різних напрямках, утворюючи немовби кут, — і розкласти ту складну дію на прості дії розсудку й чуттєвості; у чистих апіорних судженнях це має здійснюватися через трансцендентальне міркування, — воно (як уже було вказано) визначає кожному уявленню його місце у відповідній йому пізнавальній спроможності, а відтак і вирізняє вплив цієї останньої на нього.

Наша справа полягає тут не в тому, щоб займатися емпіричною видимістю (наприклад, оптичною), яка буває при емпіричному вживанні загалом коректних розсудкових правил і яка вводить в оману спроможність судження через вплив уяви; ми маємо до діла лише з *трансцендентальною видимістю*, яка впливає на засади, що їхній вжиток навіть не скерований на досвід, — хіба лише в тому випадку, коли б ми мали принаймні пробний камінь їхньої правильності, але ця видимість виводить нас, навіть усупереч усім застереженням критики, геть за межі емпіричного вжитку категорій і баламутить нас оманною розширення *чистого розсудку*. Ті засади, що їх застосування цілковито лишається в межах можливого досвіду, ми називатимемо *іманентними*, а ті, що повинні долати ці межі — *трансцендентними* засадами. Під цими останніми я, однак, розумію не *трансцендентальне* вживання категорій чи зловживання ними, що є лише прогіхом не приборканої належним чином критикою спроможності судження, яка недостатньо зважає на межі того терену, що на ньому лише й дозволена чистому розсудкові його гра; я розумію дійсні засади, які вимагають від нас повиривати всі ті межові стовпи і заміритися на цілком новий терен, який ніде не знає жодної демаркації. Отож *трансцендентальний* і *трансцендентний* — це не одне й те ж саме. Засади чистого розсудку, що їх ми виклали вище, призначені лише для емпіричного вжитку, а не для трансцендентального, себто такого, що сягає поза межі досвіду.

* Чуттєвість, підлегла розсудкові як об'єкт, до якого він застосовує свою функцію, є джерелом реального пізнання. Але та ж таки чуттєвість, оскільки вона сама впливає на дію розсудку і спонукає його до судження, є підставою помилки.

Натомість засада, яка усуває ці бар'єри, ба навіть велить переступати їх, зветься *трансцендентною*. Якщо наша критика здатна розкрити позірність цих псевдозасад, то згадувані засади суто емпіричного вжитку на протилежність останнім можна буде називати *іманентними* засадами чистого розсудку.

Логічна видимість, яка полягає лише в наслідуванні розумових форм (видимість софізмів), виникає виключно з браку уваги до логічних правил. Тому щойно тільки вона зосереджується на них, як та видимість цілком зникає. Натомість трансцендентальна видимість не припиняється й тоді, коли її вже викрито й чітко з'ясовано її нікчемність через трансцендентальну критику (наприклад, видимість у висловлюванні: світ мусить мати початок з погляду часу). Причина тут така: в нашому розумі (розглядуваному суб'єктивно як людська пізнавальна спроможність) лежать засади й максими його вживання, які мають вигляд цілком об'єктивних засад, і через це трапляється так, що суб'єктивна необхідність якогось певного пов'язання наших понять на користь розсудку приймається за об'єктивну необхідність визначення речей самих по собі. *Ілюзія*, котрої ніяк не уникнути, як не можемо ми уникнути того, щоб море посередині видавалося нам вищим, аніж при березі, бо ми бачимо його середину через вищі промені світла, або що більше, як навіть астроном не може завадити тому, щоб Місяць видавався йому при сході більшим, хоча він і не йме віри цій омані.

Трансцендентальна діалектика, отже, задовольниться з того, щоб розкрити видимість трансцендентального судження і водночас запобігати ошукуванню нею; але ніколи не зможе добитися того, щоб вона (як логічна видимість) зовсім зникла і перестала бути видимістю. Адже ми маємо справу з *природною* й неминучою *ілюзією*, яка сама спирається на суб'єктивні засади й видає їх за об'єктивні, натомість логічна діалектика, розплутуючи хибні висновки, має до діла тільки з помилкою в дотриманні засад або зі штучною видимістю в наслідуванні їх. Існує, отже, якась природна й неминуча діалектика чистого розуму, — не та, що в ній заплутується несамохіть якийсь телепень за браком знань або що її зумисне вигадав який-небудь софіст, аби збивати з пантелику розсудливих людей, але та, що невідлучно притаманна людському розумові, і яка навіть після того, як ми викрили її облудність, усе одно не перестає туманити його й безупинно підбивати на хвилеві помилки, які доводиться повсякчас усувати.

II. Про чистий розум як осідок трансцендентальної видимості

А. Про розум узагалі

Усе наше знання починається з чуттів, відтак переходить до розсудку і закінчується на розумі, вище за який у нас немає нічого, аби обробляти матеріал споглядань і підводити його під найвищу єдність мислення. Я повинен тепер дати роз'яснення цієї найвищої спроможності пізнання і почуваю себе в дещо скрутному становищі. Як і розсудок, розум має суто формальний, себто логічний, ужиток, оскільки абстрагується від усього змісту пізнання, але має також і реальний, оскільки сам містить джерело певних понять і засад, не запозичених ані з чуттів, ні з розсудку. Перша з цих спроможностей, звичайно, давно вже пояснена логікою як спроможність робити опосередковані висновки (на відміну від безпосередніх висновків, *consequentis immediatis*), але звідси ще не помітно другої — спроможності самому творити поняття. Раз тут має місце поділ розуму на логічну і трансцендентальну спроможність, то слід шукати якесь вище поняття про це джерело пізнання, що охоплює обидва зазначені, тим часом за аналогією з розсудковими поняттями ми можемо очікувати, що логічне поняття дасть нам водночас ключ до трансцендентального, а таблиця функцій розсудкових понять дасть водночас генеалогію понять розумових.

У першій частині нашої трансцендентальної логіки ми визначали розсудок як спроможність [творення] правил; тут ми відрізняємо розум від розсудку тим, що називаємо розум *спроможністю [творення] принципів*.

Слово “принцип” є двозначним і зазвичай означає лише таке знання, що може вживатися як принцип, хоча саме по собі і за своїм походженням воно не є принципом. Кожне загальне положення, хоч би й навіть запозичене з досвіду (шляхом індукції), може слугувати більшим засновком в умовиводі; але від того воно саме не є принципом. Математичні аксіоми (наприклад, між двома точками може бути лиш одна пряма лінія) є навіть загальними апріорними знаннями і тому стосовно випадків, які можна підвести під них, справедливо називаються принципами. Але на цій підставі я можу стверджувати тільки, що пізнаю цю властивість прямих ліній загалом і саму по собі в чистому спогляданні, але не з принципів.

Тому я назву пізнанням із принципів лише таке [пізнання], у якому я пізнаю Окреме в Загальному через поняття. Таким чином, кожний умовивід є форма виведення знання з принципу, бо більший засновок завжди дає поняття, завдяки якому усе, що підводиться під його умову, пізнається з нього відповідно до певного принципу. А що кожне загальне знання може слугувати за більший засновок в умовиводі, і розсудок а ргіогі надає подібні загальні положення, то вони, з огляду на їхнє можливе вживання, також можуть називатися принципами.

Але якщо ми розглянемо ці засади чистого розсудку самі по собі за їхнім походженням, то вони виявляться аж ніяк не пізнаннями з понять. Адже вони навіть не були б можливі а ргіогі, якби ми не вдавалися до чистого споглядання (у математиці) або умов можливого досвіду взагалі. [Так, твердження], що все, що відбувається, має причину, зовсім не можна висувати з поняття того, що взагалі відбувається; навпаки, ця засада показує, як уперше можна набути визначеного емпіричного поняття про те, що відбувається.

Отже, розсудок зовсім не може добути синтетичні знання з понять, а саме їх я, власне, і називаю принципами як такими, тоді як усі загальні положення назагал можна назвати відносними (*komparative*) принципами.

Існує давнє побажання, яке, може, коли-небудь здійсниться — щоб замість нескінченного розмаїття цивільних законів було вишукано їхні принципи, бо тільки в цьому й може полягати, як то кажуть, секрет спрощення законодавства. Але такі закони суть лише обмеження нашої свободи умовами, за яких вона цілком погоджується із собою самою; а відтак вони спрямовані на те, що цілком є нашим власним витвором і причиною чого через ті поняття можемо бути ми самі. Але щоб предмети самі по собі, щоб природа речей підлягала принципу й мала визначатися самими лише поняттями, — така вимога є якщо не нездійсненною, то принаймні вельми безглуздою. Та хай там воно буде як завгодно (нас іще чекає дослідження цього питання), у всякому разі звідси з'ясовується, що пізнання з принципів (самих по собі) є щось цілком інше, ніж суто розсудкове пізнання, що, правда, також може передувати іншим знанням у формі принципу, але саме по собі (оскільки воно є синтетичним) не ґрунтується на самому лише мисленні і не містить у собі Загального відповідно до понять.

Якщо розсудок є спроможність створювати єдність явищ за допомогою правил, то розум є спроможність створювати єдність розсудкових правил згідно з принципами. Отже, розум ніколи не ске-

рований прямо на досвід або на який-небудь предмет, але [завжди спрямований] на розсудок, щоб а ргіогі надати через поняття його різноманітним знанням єдність, яку можна назвати єдністю розуму і яка є цілком інакша, ніж та, що може бути здійснена розсудком.

Оце й є загальне поняття про спроможність розуму, наскільки можна пояснити його за цілковитого браку прикладів (які мають бути подані щойно згодом).

В. Про логічне вживання розуму

Проводять різницю поміж тим, що пізнається безпосередньо, і тим, що лише висновується. Те, що у фігурі, обмеженій трьома прямими лініями, є три кути, пізнається безпосередньо; але що сума цих кутів дорівнює двом прямим, — це лише виснувано. Позаяк ми весь час потребуємо висновків і через те цілком звикли до них, то врешті перестаємо помічати цю відмінність і, подібно як при так званому обмані чуттів, вважаємо безпосередньо сприйнятим те, що насправді ми лише виснували. У кожному умовиводі є одне твердження, яке покладене в основу, і ще одне, що впливає з нього, себто висновок, і, нарешті, заключний висновок (консеквенція), згідно з яким істинність другого [твердження] неодмінно пов'язується з істинністю першого. Якщо виснуване судження міститься вже в першому таким чином, що може бути виведене з нього без посередництва третього уявлення, то висновок називається безпосереднім (*consequentia immedeata*); а я б радше назвав його розсудковим висновком. Якщо ж окрім знання, покладеного в основу, для отримання висновку потрібне ще інше судження, то такий висновок називається умовиводом. У твердженні *всі люди смертні* вже містяться твердження: деякі люди смертні, деякі смертні суть люди, ніщо безсмертне не є людина, і тому всі ці твердження суть безпосередні висновки з першого. Натомість твердження *усі вчені смертні* не міститься в даному судженні (бо поняття *вчений* зовсім не входить до нього) і може бути виведене з нього лише за посередництва проміжного судження.

У кожному умовиводі я насамперед мислю через *розсудок правило* (*maior*). По-друге, за допомогою *спроможності судження* я *підводжу* певне знання під умову правила (*minor*). Нарешті, я *визначаю* своє знання через предикат правила (*conclusio*), а це значить — а ргіогі через *розум*. Отже, відношення між знанням і його умовою, що виражається більшим засновком як правилом, зумовлює різні види умовиводів. Їх, отже, як всіх суджень узагалі, є саме три,

оскільки вони відрізняються [один від одного] за способом, яким вони виражають відношення знання в розсудку, а саме: *категоричні, гіпотетичні та диз'юнктивні умовиводи*.

Коли ж, як то здебільша трапляється, конклюдзію задано як судження, щоб подивитися, чи не впливає вона з уже даних суджень, через які мислиться цілком інший предмет, то я шукаю в розсудковій потвердження цього заключного судження, — чи не знаходиться воно там за певних умов відповідно до якогось загального правила. Якщо я знаходжу таку умову і якщо об'єкт заключного судження можна підвести під дану умову, тоді та конклюдзія впливає з правила, *чинного також і для інших предметів пізнання*. Звідси видно, що в умовиводі розум прагне звести величезне розмаїття знань розсудку до найменшого числа принципів (загальних умов) і тим досягти найвищої їх єдності.

С. Про чисте застосування розуму

Чи можна ізолювати розум, і чи є він тоді й надалі самостійним джерелом понять і суджень, що виникають виключно з нього і через які він відноситься до предметів, а чи розум є тільки підрядною спроможністю атрибуувати даним знанням певну форму, яка зветься логічною, і через яку розсудкові знання підпорядковуються одне одному, а нижчі правила — вищим (умова яких охоплює у своїй сфері умову перших), наскільки цього можна досягти шляхом порівняння їх? — Ось питання, яким ми зараз займемося, [проте] лише попередньо. На ділі розмаїття правил і єдність принципів є вимогою розуму, аби привести розсудок у суцільну самопов'язаність, так, як розсудок пов'язує Різноманітне споглядання тим, що підводить його під поняття. Але така засада не приписує об'єктам ніякого закону і не містить підстави можливості взагалі пізнавати і визначати їх як такі; вона є просто суб'єктивний закон порядкування запасами нашого розсудку, аби шляхом порівняння його понять звести їхнє загальне вживання до якомога меншого числа їх, що не дає нам права вимагати від самих предметів такої злагоди, яка була б зручною для нашого розсудку й сприяла б його розширенню, і водночас надавати тій максимі об'єктивної значущості. Одне слово, питання таке: чи розум сам по собі, себто чистий розум, містить а рїогі синтетичні засади і правила і в чому ці принципи можуть полягати?

Формальний і логічний спосіб діяннн розуму в умовиводах уже достатньою мірою вказує нам, на яке підґрунтн буде спиратися його

трансцендентальний принцип у синтетичному пізнанні через чистий розум.

По-перше, умовивід спрямований не на споглядання, щоб підводити їх під правила (як [це робить] розсудок за допомогою своїх категорій), а на поняття та судження. Отже, якщо чистий розум і спрямований на предмети, то все ж таки він не має безпосереднього відношення до них і до споглядання їх, — тільки до розсудку та його суджень, які насамперед звертаються до чуттів та їхніх споглядань, щоб визначати їм їхній предмет. Отже, єдність розуму не є єдність можливого досвіду, вона істотно відрізняється від неї як єдності розсудкової. Засада “Усе, що відбувається, має причину” аж ніяк не є пізнаваною і приписуваною розумом. Вона вможливорює єдність досвіду і нічого не запозичує з розуму, що без цього відношення до можливого досвіду, [виходячи] з голих понять, не міг би розпорядитися щодо такої синтетичної єдності.

По-друге, розум у своєму логічному вживанні шукає загальної умови свого судження (висновку), і сам умовивід є не що інше, як судження, [побудоване] шляхом підведення його умови під загальне правило (більший засновок). А що це правило своєю чергою знає такої самої спроби розуму, і через те доводиться щоразу в такому випадку шукати умови для умови (за посередництвом просилогізму), то очевидно, що характерною засадою розуму взагалі (у логічному вжитку) є знаходження Безумовного для зумовленого розсудкового знання, чим довершується його єдність.

Але ця логічна максима може стати принципом *чистого розуму* тільки за допущення, що коли дано зумовлене, то zarazом даний (себто міститься в предметі та його зв'язках) і весь ряд підпорядкованих одна одній умов, який, виходить, сам є безумовним.

Але така засада чистого розуму вочевидь є *синтетичною*, бо Зумовлене, звісно, відноситься аналітично до якої завгодно умови, але не до Безумовного. З цієї засади мають виникати також різні синтетичні положення, цілком невідомі чистому розсудку, бо він має справу тільки з предметами можливого досвіду, пізнання та синтез яких завжди зумовлені. Але Безумовне, якщо воно справді є, може розглядатись осібно з погляду всіх визначень, що відрізняють його від кожного Зумовленого, і тому має дати матеріал для багатьох апріорних синтетичних положень.

Однаке засади, що виникають із цього найголовнішого принципу чистого розуму, будуть *трансцендентними* з погляду всіх явищ, себто ніколи не можна буде виробити адекватного цьому принципові емпіричного вжитку його. Отже, цей принцип цілком відмін-

ний від усіх засад розсудку (вживання котрих цілком *іманентне*, бо за свій предмет вони мають тільки можливість досвіду). Чи має засада, за якою ряд умов (у синтезі явищ або ж мислення речей узагалі) простягається аж до Безумовного, об'єктивну правильність чи ні; які наслідки випливають із цього для емпіричного застосування розсудку, чи такої об'єктивно значущої засади розуму й зовсім нема, а є суто логічний припис — підіймаючися до чимраз вищих умов, наближатися до повноти їх і тим вносити в наше пізнання щонайвище можливу для нас розумову єдність; а чи, скажімо, ця потреба розуму через непорозуміння приймається за трансцендентальну засаду чистого розуму, що занадто поспішно постулює таку необмежену повноту ряду в самих предметах; і які непорозуміння та ілюзії можуть у цьому випадку вкрататися в умовиводи, що їх більший засновок узятий із чистого розуму (і цей засновок, може, є скоріше пошукуване, аніж постулат) і які підіймаються від досвіду до його умов — оце все ми й будемо з'ясовувати в трансцендентальній діалектиці, що її зараз розвиватимемо з її джерел, глибоко схованих у людському розумі. Ми розділимо її на два відділи: у *першому* йтиметься про *трансцендентальні поняття* чистого розуму, а в *другому* — про його трансцендентальні та *діалектичні умовиводи*.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

КНИГА ПЕРША

Про поняття чистого розуму .

Хоч яким би був стан речей із можливістю понять із чистого розуму, проте вони є поняття не просто рефлексовані, а виснувані. Розсудкові поняття мисляться також а рїогї перед досвідом і задля його цілей, але вони не містять нічого, крім єдності рефлексії щодо явищ, оскільки вони необхідно повинні належати до однієї можливої емпіричної свідомості. Тільки через них уможлиблюється пізнання і визначення предмета. Отже, вони дають насамперед матеріал для умовиводів, і їм не передують жодні апїорні поняття про предмети, з яких вони могли б бути виснувані. Натомість об'єктивна реальність їх ґрунтується виключно на тому, що, позаяк

вони витворюють інтелектуальну форму всякого досвіду, то їхнє застосування повсякчас має надаватися до відзначення в досвіді.

Але [саме] найменування розумового поняття уже показує попередньо, що воно не дозволяє обмежувати себе сферою досвіду, бо стосується такого пізнання, у котрому всяке емпіричне знання (імовірно, Ціле можливого досвіду або його емпіричного синтезу) становить лише частину і якого жодний дійсний досвід ніколи не може вповні досягти, хоча повсякчас належить до нього. Розумові поняття слугують для *схоплювання* (*Begreifen*), як розсудкові поняття — для *розуміння* (сприйнятів). Якщо вони [розумові поняття,] містять Безумовне, то вони стосуються чогось такого, чому підпорядкований увесь досвід, але що самé ніколи не буває предметом досвіду; це є щось таке, до чого приводить розум у своїх висновках із досвіду і відповідно до чого він оцінює й вимірює ступінь свого емпіричного вжитку, але що ніколи не є членом емпіричного синтезу. Коли, попри сказане, такі поняття мають об'єктивну значущість, то вони можуть називатися *conceptus ratiocinati* (правильно виснувані поняття); коли ж ні, то вони отримані софістично, принаймні через видимість виведення, і можуть називатися *conceptus ratiocinantes* (розумувальницькі поняття). Та позаяк це можна з'ясувати щойно лише в розділі про діалектичні висновки чистого розуму, то ми ще не можемо брати це до уваги, але попередньо, так, як ми назвали чисті розсудкові поняття категоріями, ми позначимо новим ім'ям і поняття чистого розуму, назвавши їх трансцендентальними ідеями, і цю назву зараз пояснимо й обґрунтуємо.

ПЕРШОЇ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

ВІДДІЛ ПЕРШИЙ

Про ідеї взагалі

Попри велике багатство наших мов мисляча голова нерідко має клопіт із пошуком виразу, який би точно пасував до її поняття, і за браком такого не може знайти належного порозуміння не лише з іншими, але навіть і з собою. Кувати нові слова — означає претендувати на законодавство в мові, що рідко вдається, і перш ніж уда-тися до цього непевного засобу, доцільним є звернутися до мертвих

мов та до мови науки,— чи немає в них такого поняття разом із відповідним йому виразом; і якщо навіть старе вживання того виразу зробилося дещо хистким через необачність його творців, усе ж таки краще закріпити те значення, яке переважно було йому притаманне (нехай би й лишалося сумнівним, чи в давнину малося на увазі точнісінько те саме), аніж зіпсувати справу тільки через те, що виставив себе незрозумілим.

Тому якщо, бува, для якогось певного поняття знайшлося тільки одне-єдине слово, котре в уже встановленому значенні точно пасує до цього поняття, що його відрізнєння від інших споріднених понять є дуже важливим, то не варто чинити марнотратно або просто для відміни вживати його синонімічно замість інших [слів], а варто дбайливо зберігати за ним його власне значення; бо інакше легко трапляється, що вираз не привертає особливої уваги, а губиться в купі інших [виразів] із дуже відмінними значеннями, і разом з тим втрачається й думка, що її зберегти міг би тільки він.

Платон послуговувався терміном *ідея* так, що, як видно, розумів під ним щось не тільки ніколи не запозичуване з чуттів, але навіть далеко перевершуюче поняття розсудку, якими займався Арістотель, оскільки в досвіді ніколи не знайти нічого конгруентного з ідеями. Ідеї в Платона суть прообрази самих речей, а не просто ключі до можливого досвіду, як категорії. На думку Платона, ідеї впливають із найвищого розуму і звідти стають надбанням людського розуму, який, одначе, нині не перебуває вже в своєму первісному стані, а мусять із бідною відновлювати старі, тепер дуже потьмянілі ідеї шляхом пригадування (яке називається філософією). Я не збираюся вдаватися тут до дослідження літератури, щоб установити той сенс, який пов'язував із виразом *ідея* цей великий філософ. Зазначу тільки, що нерідко трапляється, що, як у повсякденній розмові, так і у творах через порівняння думок, висловлюваних автором про свій предмет, ми розуміємо його навіть краще, ніж він сам себе розумів, якщо він недостатньо визначив своє поняття і через те часом говорив або й думав усупереч своєму власному замірові.

Платон дуже добре помічав, що наша пізнавальна здатність відчуває значно вищу потребу, аніж лише силабізувати явища відповідно до синтетичної єдності, щоб могли читати їх як досвід; і що наш розум природним чином злітає до знань, які йдуть значно далі, так, що жодний предмет, який може бути даний досвідом, ніколи не зможе збігтися з ними, і проте вони мають реальність і аж ніяк не є голими химерами.

Платон знаходив свої ідеї переважно в усьому тому, що є практичним*, себто ґрунтується на свободі, що зі свого боку підлегла знанням, які суть властивий продукт розуму. Хто хотів би черпати поняття чесноти з досвіду, хто хотів би приймати за зразок джерелá знання (як це справді багато хто зробив) те, що в будь-якому разі може слугувати хіба лише за приклад недосконалого пояснення, — той зробив би з чесноти якусь мінливу залежно від часу й обставин, не придатну до жодного правила двозначну нісенітницю. Тим часом кожен переконається, що він, коли йому рекомендують когось як зразок чесноти, завжди має просто у своїй власній голові істинний оригінал, із яким порівнює пропонований зразок і лише за ним його оцінює. Цей оригінал і є ідея чесноти, у стосунку до якої всі можливі предмети досвіду слугують за приклади (докази певного ступеня здійсненності того, що вимагає поняття розуму), але не за прообрази. Те, що людина ніколи не буде чинити адекватно тому, що містить чиста ідея чесноти, зовсім не доводить, ніби в цій ідеї є щось химеричне. Адже, незважаючи на це, усяке судження про моральну вартість або моральну нікчемність можливе тільки за посередництвом цієї ідеї; а відтак вона необхідно лежить в основі кожного наближення до моральної досконалості, хоч на якій би віддалі від неї тримали нас перешкоди, [закорінені] в людській природі, невизначальні за своїм ступенем.

Платонова республіка увійшла в прислів'я як нібито разючий приклад вимріяної досконалості, можливої тільки в мозку безтурботного мислителя, і *Брукер*⁶² вважає смішним твердження філософа, що владар не може добре правити, не осягнувши ідей. Та було б краще простежити цю думку уважніше й освітити її новими працями (там, де великий муж залишив нас без указівок), аніж відсутити її набік як непотрібну під жалюгідним і шкідливим приводом нездійсненності. Конституція, заснована на *найбільшій людській свободі* за законами, завдяки яким *свобода кожного сумісна зі свободою всіх інших* (не на найбільшому благоденстві, бо воно настає вже саме собою), є все ж таки принаймні необхідна ідея, що її слід класти в основу не лише першого проекту державного устрою, але

* Він поширював, звісно, своє поняття [ідеї] також на спекулятивні знання, якщо тільки вони були чисті й апіорно дані, і навіть на математику, хоча вона має свій предмет лише в можливому досвіді. У цьому я не можу наслідувати його, так само як і в містичній дедукції тих ідей або в перебільшеннях, що через них він, так би мовити, гіпостазував⁶³ ідеї; хоча піднесену мову, якою він послуговувався на цьому полі, цілком можна було б трансформувати в помірніший і відповідніший природі речей виклад.

й усіх законів; при цьому потрібно насамперед абстрагуватися від наявних перешкод, що, може, не так впливають неминуче з людської природи, як виникають скоріше через нехтування істинних ідей при впорядкуванні законів. Не можна-бо знайти нічого шкідливішого й негіднішого для філософа, ніж простацькі посилення на буцімто суперечний досвід, котрого зовсім і не було б, якби ті уряди були створені у слухний час відповідно до ідей, а не грубих понять, які змарнували всі благі наміри саме тому, що були взяті з досвіду. Що відповіднішими до цієї ідеї були б законодавство й правління, то рідкіснішими, без сумніву, зробилися б покарання, і є цілком логічним (як стверджує Платон), що за досконалого ладу вони зовсім не були б потрібні. Хоча ця досконалість ніколи не може здійснитися, проте цілком слушною є та ідея, що виставляє цей максимум за прообраз, щоб, керуючися ним, постійно наближати законодавство людей до якомога більшої досконалості. Бо ж яка може бути та найвища ступінь, на якій людство муситиме зупинитися, і, отже, наскільки велика та прірва, що необхідно лишається між ідеєю і її здійсненням, — цього ніхто не може й не повинен визначити, якраз тому, що тут ідеться про свободу, що може переступити будь-яку задану межу.

Але не лише там, де людський розум виявляє істинну причинність і де ідеї стають діючими причинами (вчинків і їхніх предметів), себто в сфері моральності, але й відносно самої природи Платон справедливо вбачає виразні докази походження її з ідей. Рослина, тварина, регулярний устрій світобудови (і, мабуть, усього природного порядку) виразно показують, що вони можливі лише відповідно до ідей; хоча жодне одиничне створіння в одиничних умовах свого існування не збігається з ідеєю найдосконалішого в своєму виді (так само як людина не збігається з ідеєю людства, хоча і носить її у своїй душі як прообраз своїх дій), проте ці ідеї у найвищому розсудкові суть окремі, незмінні, цілковито визначені і становлять первинні причини речей, і єдино тільки Ціле їхнього сполучення у Всесвіті повністю адекватне своїй ідеї. Якщо усунути перебільшення у висловлюваннях [Платона], то духовний злет цього філософа, що піднявся від чіткого спостереження Фізичного в світобудові до архітектонічного зв'язку її відповідно до цілей, себто ідей, є праця, що заслуговує на увагу й наслідування; а в тому, що стосується принципів моральності, законодавства та релігії, де допіру лиш ідеї уможливають досвід (добра), хоча й ніколи не можуть бути вповні виражені в ньому, — [тут Платон має] цілком

особливу заслугу, якої не визнають лише тому, що судять її якраз за тими емпіричними правилами, чинність котрих як принципів саме й мала бути ліквідована через ідеї. Адже в тому, що стосується природи, досвід озброює нас правилами і є джерелом істини; відносно ж моральних законів досвід (на жаль!) є джерелом видимості, і вкрай негоже закони стосовно того, що я *повинен робити*, виводити з того, що *робиться*, або прагнути цим обмежуватися.

Замість усіх цих міркувань, що їх належний виклад насправді становить властиву заслугу філософії, ми візьмемося тут до не такої блискучої, та все ж таки теж не даремної праці: вирівнювати й зміцнювати ґрунт для цієї величної будівлі моральності, у якому є повно всіляких кротячих ходів, що їх поробив розум, марно копаючися там у надії знайти скарби, і що роблять ненадійною ту будівлю. Отож ми зобов'язані тепер ґрунтовно запізнатися з трансцендентальним вживанням розуму, із його принципами й ідеями, щоб могли належно визначити й оцінити його вплив та вартість. Але перед тим як закінчити цей попередній вступ, я прохаю тих, кому близька до серця філософія (а цим сказано більше, ніж зазвичай гадають), якщо це та наступні [міркування] їх переконують, узяти під захист вираз *ідея* в його початковому значенні, аби він не затисувався надалі поміж іншими виразами, котрими зазвичай у недбалому безладі позначають усілякі види уявлень, і щоб наука не страждала від цього. Адже нам не бракує найменувань, належно достосованих до кожного виду уявлень, і нам немає потреби вдиратися в чуже володіння. Ось їхня градація. Гатунок є *уявлення* взагалі (*repraesentatio*). Йому підпорядковане усвідомлене уявлення (*perceptio*). *Перцепція*, що відноситься виключно до суб'єкта як модифікація його стану, є *відчуття* (*sensatio*), об'єктивна перцепція є *пізнання* (*cognitio*). Воно є або *споглядання*, або *поняття* (*intuitus vel conceptus*). Споглядання відноситься до предмета безпосередньо і є одиничним, а поняття— опосередковано, за посередництвом певної ознаки, яка може бути спільною для багатьох речей. Поняття буває або *емпіричним*, або *чистим*, і чисте поняття, оскільки воно має свій початок винятково в розсудку (а не в чистому образі чуттєвості), називається *potio*. Поняття, [утворене] з *notiones*, що перевершує можливості досвіду, є *ідея*, або поняття розуму. Для того, хто звик до такого розрізнення, має бути нестерпним чути, що уявлення про червоний колір називають ідеєю. [Адже] це уявлення не можна назвати навіть *potio* (розсудкове поняття).

ПЕРШОЇ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

ВІДДІЛ ДРУГИЙ

Про трансцендентальні ідеї

Трансцендентальна аналітика дала нам приклад того, як суто логічна форма нашого знання може містити джерело чистих апріорних понять, що перед усяким досвідом дають уявлення про предмети, або радше вказують синтетичну єдність, яка тільки й уможливує емпіричне знання про предмети. Форма суджень (обернена на поняття про синтез споглядань) створює категорії, що керують усім ужитком розсудку в досвіді. Так само ми можемо очікувати, що форма умовиводів, якщо застосувати її до синтетичної єдності споглядань згідно з нормами категорій, міститиме джерело особливих апріорних понять, які ми можемо назвати чистими розумовими поняттями, або *трансцендентальними ідеями*, і які відповідно до принципів будуть визначати вживання розсудку в сукупності всього досвіду.

Функція розуму при отриманні висновків полягає в загальності знання відповідно до понять, і сам умовивід є судження, а ргіогі визначене в усьому обсязі своєї умови. Судження *Кай є смертний* я міг би засягти й із досвіду через самий лише розсудок. Але я шукаю поняття, що містить у собі умову, за якої дається предикат (твердження взагалі) цього судження (себто тут — поняття людини), і, після того як я підводжу [предикат] під цю умову, узятую в цілому її обсязі (усі люди смертні), я визначаю відповідно до цього знання про мій предмет (*Кай є смертний*).

Таким чином, у конклюдії умовиводу ми обмежуємо предикат до якогось певного предмета, після того як мислили його спочатку в більшому засновку у всьому його обсязі за певної умови. Ця повнота обсягу в стосунку до такої умови називається *загальністю* (*universalitas*). У синтезі споглядань їй відповідає *цілість* (*universitas*), або *тотальність*, умов. Отже, трансцендентальне розумове поняття є не що інше, як поняття *цілості умов* для даного Зумовленого.

А що тільки *Безумовне* вможливилоє тотальність умов і, навпаки, тотальність умов сама всякчас є безумовною, тож чисте розумове поняття взагалі може бути пояснене через поняття Безумовного, оскільки воно містить підставу синтезу Зумовленого.

Скільки є видів відношення, що розсудок уявляє собі за допомогою категорій, стільки ж буде й чистих розумових понять, отож нам слід шукати, **по-перше**, *Безумовне категоричного* синтезу в суб'єкті, **по-друге**, *Безумовне гіпотетичного* синтезу членів ряду і, **по-третє**, *Безумовне диз'юнктивного* синтезу частин у системі.

Саме стільки й є видів умовиводів, кожен з яких через просилогізми прямує до Безумовного: перший — до суб'єкта, що сам уже не є предикатом, другий — до передумови, що нічого не передбачає далі, і третій — до агрегату членів поділу, що нічого більше не потребують для завершення поділу того чи іншого поняття. Тому чисті розумові поняття про тотальність у синтезі умов, принаймні як завдання — довести, якщо можливо, єдність розсудку аж до Безумовного, — є необхідними й засновані на природі людського розуму; нехай навіть цим трансцендентальним поняттям і бракує відповідного вжитку *in concreto*, і відтак вони не приносять жодної користі, крім того, що скеровують розсудок у такому напрямку, на якому його вжиток, розширюючися до щонайбільшої міри, водночас доходив би суцільної згоди з самим собою.

Але говорячи тут про тотальність умов і про Безумовне як спільну рубрику всіх розумових понять, ми знову наштовхуємося на один термін, без якого нам не обійтися, і разом з тим не можна користуватися ним упевнено через двозначність, що пристала до нього через тривале зловживання. Слово **абсолютний** — одне з небагатьох, що в своєму первісному значенні відповідали поняттю, до якого потім не пасує точно жодне інше слово тієї самої мови, і втрага такого слова, або, що те ж саме, хистке вживання його, має тягти за собою також і втрату самого поняття, і то такого поняття, що його, позаяк ним посилено займається розум, не можна втратити без великої шкоди для всіх трансцендентальних досліджень. Слово *абсолютний* часто вживається тепер просто аби показати, що щось розглядається як певна річ *сама по собі*, і, отже, *внутрішньо*. У цьому сенсі *абсолютно можливий* означало б те, що можливе саме по собі (*interne*), котре насправді є *найменше*, що можна сказати про якийсь предмет. З іншого боку, це слово іноді вживається, щоб показати, що щось є чинним у всіх відношеннях (необмежено, як, наприклад, абсолютне панування), і в цьому сенсі *абсолютно можливий* позначало б те, що можливе з усіх поглядів, *можливе в усіх*

відношеннях; а це, зі свого боку, *найбільше* з того, що можна сказати про можливість речі. Іноді, щоправда, ці значення збігаються. Так, наприклад, те, що внутрішньо неможливе, неможливе також у усіх відношеннях, відтак абсолютно неможливе. Але в більшості випадків ці значення нескінченно далекі одне від одного, і з того, що щось саме по собі можливе, я в жодний спосіб не можу зробити висновок, що воно тим самим можливе також у всіх відношеннях, відтак абсолютно можливе. Та й щодо *абсолютної* необхідності я покажу далі, що вона аж ніяк не в усіх випадках залежить від внутрішньої необхідності і, отже, не повинна розглядатися як рівнозначна їй. Щоправда, коли протилежність чогось *внутрішньо* неможлива, то ця протилежність неможлива також з усіх поглядів, відтак саме це щось абсолютно необхідне; але я не можу виснувати зворотне, нібито протилежність того, що абсолютно необхідне, *внутрішньо* неможлива, себто ніби *абсолютна* необхідність речей є *внутрішня* необхідність; адже ця внутрішня необхідність у певних випадках є цілком порожнє слово, із яким ми не можемо пов'язати ані найменшого поняття, тоді як поняття про необхідність речі у всіх відношеннях (до всього можливого) включає цілком особливі визначення. Позаяк втрата поняття, широко застосовуваного в спекулятивній філософії, ніколи не може бути байдужою для філософа, то я сподіваюся, що йому не буде байдужим і окреслення та дбайливе оберігання виразу, із яким пов'язане те поняття.

Тож я послуговуватимуся словом *абсолютний* у цьому ширшому значенні й протиставлятиму його тому, що є чинним лише відносно або в окремому аспекті; адже останнє значення обмежене умовами, тоді як перше є чинним без обмежень.

Трансцендентальне розумове поняття завжди стосується лише абсолютної тотальності в синтезі умов і закінчується не інакше як у цілковито Безумовному, себто Безумовному в усіх відношеннях. Адже, чистий розум полишає все розсудкові, який безпосередньо відноситься до предметів споглядання, або, радше, до синтезу в уяві. Чистий розум зберігає за собою лише абсолютну тотальність у вживанні розсудкових понять і прагне звести синтетичну єдність, що мислиться в категоріях, до абсолютно безумовного. Тому цю єдність можна назвати *розумовою єдністю* явищ, тоді як ту, що виражається категоріями — *розсудковою єдністю*. Таким чином, розум має відношення тільки до вживання розсудку, і то не оскільки той містить підставу можливого досвіду (абсолютна тотальність умов не є поняття, придатне до вживання в досвіді, бо ніякий

досвід не буває безумовним), а [тією мірою], аби вказати йому напрям на якусь певну єдність, про яку розсудок не має жодного поняття і яка зводиться до охоплення всіх актів розсудку стосовно кожного предмета в *абсолютне ціле*. Тому об'єктивне вживання чистих розумових понять є повсякчас *трансцендентним*, тоді як об'єктивне вживання чистих розсудкових понять за своєю природою завжди має бути *іманентним*, оскільки воно обмежується лише можливим досвідом.

Під ідеєю я розумію таке необхідне розумове поняття, для якого в чуттях не може бути даний адекватний предмет. Отже, чисті поняття розуму, про які ми тепер розважаємо, суть *трансцендентальні ідеї*. Вони суть поняття чистого розуму, бо розглядають усяке емпіричне знання як визначене через абсолютну тотальність умов. Вони не вигадані свавільно, а надані природою самого розуму і тому необхідно мають відношення до всього вживання розсудку. Нарешті, ці поняття трансцендентні і виходять за межі всякого досвіду, у якому, отже, ніколи не може трапитися предмета, конгруентного трансцендентальній ідеї. Назвати ідею — це сказати *дуже багато* щодо об'єкта (як предмета чистого розсудку), але власне через те *дуже мало* щодо суб'єкта (себто з погляду його дійсності в емпіричних умовах), бо ідея, будучи поняттям якогось максимуму, ніколи не може бути *in concreto* дана конгруентно. А що в суто спекулятивному вживанні розуму ця конгруентність становить, власне, всю мету, і наближення до поняття, що, однак, на практиці ніколи не досягається, рівносильне тому, немовби поняття виявилось цілком хибним, то про подібні поняття кажуть: це *тільки ідея*. Так, можна сказати, що абсолютне Ціле всіх явищ є *тільки ідея*, бо ми ніколи не можемо дати образ цього Цілого, і тому воно лишається *проблемою* без жодного вирішення. Натомість позаяк у практичному вживанні розсудку ідеться виключно про діяльність згідно з правилами, то ідея практичного розуму завжди може бути дана *in concreto*, хоча й лише почасти; мало того, вона є неодмінною умовою будь-якого практичного застосування розуму. Здійснення її завжди обмежене й недостатнє, але ці межі неокреслювані, отже, воно повсякчас перебуває під впливом поняття абсолютної досконалості. Таким чином, практична ідея завжди є найвищою мірою плідна і з погляду дійсних актів украй необхідна. Вона навіть спонукає чистий розум справді чинити те, що містить його поняття; тому про мудрість не можна з ноткою зневаги сказати: *це тільки ідея*; саме через те, що вона є ідея необхідної єдності всіх можливих цілей, вона як початкова, при-

наймні обмежувальна умова має слугувати правилом для всього Практичного.

Хоча ми й мусимо сказати про трансцендентальні розумові поняття, що *вони суть тільки ідеї*, проте в жодному разі не будемо дивитися на них як на зайві та нікчемні. Адже хоча за допомогою їх і не можна визначити жодний об'єкт, та вони можуть у глибині й непомітно слугувати розсудкові за канон його широкого та злагодженого застосування; щоправда, цим він пізнає лише ті предмети, котрі [й так] пізнав би на основі своїх понять, але все ж таки в цьому пізнанні він скеровується краще і [сягає] далі. Не кажучи вже про те, що ідеї, мабуть, уможлиблюють перехід від природних понять до практичних і в такий спосіб можуть дати самим моральним ідеям опору та зв'язок зі спекулятивними знаннями розуму. Усе це буде пояснено в подальшому викладі.

Однак відповідно до свого заміру ми відкладемо тут набік практичні ідеї і розглянемо розум тільки в спекулятивному і навіть ще вужче, тільки в трансцендентальному вжитку. Тут ми мусимо піти тим самим шляхом, що й вище при дедукції категорій, а саме: досліджуючи логічну форму розумового пізнання, з'ясувати, чи не стає розум завдяки цьому також джерелом понять, [призначених] розглядати об'єкти самі по собі як аргіогі синтетично визначені з огляду на ту чи іншу функцію розуму.

Розум, розглядуваний як спроможність певної логічної форми пізнання, є здатністю висновувати, себто судити опосередковано (через підведення умови можливого судження під умову даного судження). Дане судження є загальне правило (більший засновок, *maior*). Підведення умови якогось іншого можливого судження під умову правила є менший засновок (*minor*). Дійсне судження, що висловлює ствердження правила *в підведеному під нього випадку*, є висновок (*conclusio*). Правило ж висловлює щось назагал за якоїсь певної умови. Нехай у певному конкретному випадку умова правила має місце. Тоді те, що загалом чинне за цієї умови, розглядатиметься як чинне й у даному випадку (який містить цю умову). Легко зауважити, що розум досягає пізнання через акти розсудку, які витворюють ряд умов. Якщо до судження "Всі тіла є мінливі" я можу дістатися лише завдяки тому, що починаю з віддаленішого знання (у якому поняття тіла ще відсутнє, але міститься вже його умова): усе складне є *мінливим*; якщо від нього я можу йти до якогось ближчого знання, що підлегло умові першого: "Тіла є складними"; і щойно від цього до третього, що тепер сполучить відда-

леніше знання (“мінливе”) із обговорюваним: “Отже, тіла є мінливими”, — то я досягнув знання (висновку) через ряд умов (засновків). Та кожний ряд, що його показник ([показник] категоричного або гіпотетичного судження) дано, може бути продовжений; відтак цей самий акт розуму веде до *ratiocinatio polysyllogistica*, що є рядом умовиводів, який може бути продовжений у нескінченну далечінь або в бік умов (*per prosyllogismos*), або Зумовленого (*per episylogismos*).

Але швидко переконаєшся, що ланцюг або ряд просилогізмів, себто вивідних знань з боку підстав або умов певного даного знання, іншими словами, *висхідний ряд* умовиводів мусить відноситися до спроможності розуму інакше, ніж *спадний ряд*, себто поступ розуму на боці Зумовленого через епісілогізми. Адже в першому випадку знання (*conclusio*) дане тільки як зумовлене; тому до нього можна дістатися за посередництвом розуму не інакше, як за передумови, що принаймні дано всі члени ряду на боці умов (тотальність у ряді засновків), бо тільки за цієї передумови розглядуване судження можливе а *priore*; натомість на боці Зумовленого, або наслідків, мислиться тільки *постаючий*, а не *цілком* уже закладений наперед або *даний* ряд, себто мислиться лише потенційне просування. Тому якщо знання розглядається як зумовлене, то розум змушений розглядати ряд умов по висхідній лінії як завершений і даний у своїй тотальності. Але якщо те ж саме знання водночас розглядається як умова інших знань, що витворюють собою певний ряд наслідків по спадній лінії, то розуму може бути цілком байдуже, як далеко сягає це просування а *parte posteriori* і чи взагалі можлива тотальність цього ряду; адже розум не потребує подібного ряду для майбутнього висновку, бо він уже достатньо визначений і забезпечений підставами а *parte priori*. Ряд засновків на боці умов може мати щось *Перше* за найвищу умову або ні і, отже, а *parte priori* може бути необмеженим, — усе одно він повинен містити тотальність умови, хоч би й припустити, що ми ніколи не в змозі охопити його; і весь ряд має бути безумовно істинним, якщо Зумовлене, розглядуване як наслідок, що впливає з нього, повинне вважатися істинним. Це є вимога розуму, що оголошує своє пізнання визначеним а *priore* і необхідним: або саме по собі, і в такому випадку воно не потребує ніяких підстав, або, якщо воно вивідне, — як член ряду підстав, що самі безумовним чином є істинні.

ПЕРШОЇ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

ВІДДІЛ ТРЕТІЙ

Система трансцендентальних ідей

Ми маємо тут до діла не з логічною діалектикою, що абстрагується від усього змісту знання і лише викриває фальшиву видимість у формі умовиводів, а з діалектикою трансцендентальною, що повинна цілком а ргіогі охоплювати виникнення з чистого розуму певних знань і певних вивідних понять, предмет котрих ніяк не може бути даний емпірично, і котрі, отже, лежать цілком поза спроможністю чистого розсудку. З природного відношення, що його повинне мати трансцендентальне вживання нашого знання до логічного як в умовиводах, так і в судженнях, ми зробили висновок, що є тільки три види діалектичних умовиводів, співвідносних з тими трьома видами силогізмів, через які розум від принципів може досягти до пізнання, і що в усіх [цих видах] справою розуму є підійматися від зумовленого синтезу, до якого повсякчас лишається прив'язаним розсудок, до синтезу безумовного, якого він, [розсудок,] ніколи не може досягти.

Загальне будь-якого відношення, що можуть мати наші уявлення, це: 1) відношення до суб'єкта, 2) відношення до об'єктів, і то або як явищ, або як предметів мислення взагалі. Якщо пов'язати цей підрозділ із наведеним вище, то всяке відношення уявлень, про які ми можемо створити собі поняття, або ідею, буде трояким: 1) відношення до суб'єкта, 2) до розмаїття об'єкта в явищі, 3) до всіх речей узагалі.

Усі чисті поняття взагалі мають справу із синтетичною єдністю уявлень, але поняття чистого розуму (трансцендентальні ідеї) — з безумовною синтетичною єдністю всіх умов узагалі. Отже, усі трансцендентальні ідеї можна поділити на *три класи*: із них **перший** містить абсолютну (безумовну) *єдність мислячого суб'єкта*, **другий** — абсолютну *єдність ряду умов явищ*, а **третій** — абсолютну *єдність умов усіх предметів мислення взагалі*.

Мислячий суб'єкт є предмет *психології*, сукупність усіх явищ (світ) — предмет *космології*, а річ, що містить найвищу умову можливості всього, що може мислитися (сутність усіх сутностей), є предмет *теології*. Отже, чистий розум дає ідею для трансцендентального вчення про душу⁶⁴ (*psychologia rationalis*), для трансцендентальної науки про світ (*cosmologia rationalis*) і, нарешті, також для трансцендентального пізнання Бога (*theologia transcendentalis*). Від розсудку ж не надходить навіть простого плану якоїсь із цих наук, дарма що він, розсудок, пов'язаний із найвищим логічним вжиткуванням розуму, себто всіма можливими умовиводами, щоб піднятися від одного зі своїх предметів (явища) до всіх інших, аж до найвіддаленіших ланок емпіричного синтезу: проект цих наук є чистий і справжній продукт або проблема лише чистого розуму.

Які моді чистих розумових понять належать до цих трьох розрядів усіх трансцендентальних ідей, — це буде детально викладено в наступному відділі. Вони простують по лінії категорій. — Чистий розум-бо завжди відноситься не прямо до предметів, а до розсудкових понять про них. Так само лише в докладному випрацюванні можна з'ясувати, як розум виключно через синтетичне вживання тієї ж таки функції, котрою він послуговується для категоричних умовиводів, необхідним чином має приходити до поняття абсолютної єдності *мислячого суб'єкта*, як логічна процедура в гіпотетичних умовиводах має потягти за собою ідею Безумовного як такого в ряді даних умов, нарешті, [як] проста форма диз'юнктивного умовиводу необхідно повинна привести до найвищого розумового поняття *сутності всіх сутностей*, — думка, яка на перший погляд видається вкрай парадоксальною.

Власне, *об'єктивна дедукція* цих трансцендентальних ідей, на відміну від дедукції категорій, не є можливою. Адже ці ідеї не мають жодного стосунку до будь-якого об'єкта, що міг би бути даний адекватно їм, саме тому, що вони суть лише ідеї. Але суб'єктивне виведення ідей із природи нашого розуму ми могли розпочати і вже здійснили в даному розділі.

Неважко помітити, що чистий розум має на меті не що інше, як абсолютну тотальність синтезу *на боці умов* (чи буде це інгеренція, чи залежність, а чи взаємодія (*Konkurrenz*)), і що йому нема діла до абсолютної повноти *з боку Зумовленого*. Він-бо потребує лише тієї [тотальності], щоб передбачити весь ряд умов і тим самим а рїгогі дати його розсудкові. Але раз уже наявна цілком (і безумовно) дана умова, то для продовження ряду немає більш потреби в розумовому понятті, бо розсудок робить кожний крок униз від умови до

Зумовленого самостійно. Таким чином трансцендентальні ідеї слугують тільки для *сходження* в ряді умов аж до Безумовного, себто до принципів. Що ж до *спускання* до зумовленого, то тут, щоправда, наш розум виявляє широкий логічний вжиток законів розсудку, але не трансцендентальний, і коли ми створюємо собі ідею абсолютної тотальності такого синтезу (*progressus*), наприклад, ідею повного ряду всіх *майбутніх* змін у світі, то вона є пусте породження думки (*ens rationis*), мислене лише довільно, але не передбачуване необхідно розумом. Адже для можливості Зумовленого передбачається, щоправда, тотальність його умов, але не його наслідків. Отже, таке поняття не є трансцендентальна ідея, що виключно їх-бо ми тут маємо до роботи.

Нарешті, помітно також, що між самими трансцендентальними ідеями прозирає певний зв'язок і єдність, і що чистий розум за допомогою їх приводить усі свої знання в систему. Просування від пізнання самого себе (душі) до пізнання світу і через нього — до [пізнання] першої істоти є настільки природним прогресом, що здається подібним до логічного просування розуму від засновків до висновку*. Чи справді тут криється в основі спорідненість того типу, що й між логічною і трансцендентальною процедурою, — це одне з тих питань, відповіді на які слід очікувати лише в подальшому перебігові цього дослідження. Наразі ми своєї мети вже досягли, оскільки трансцендентальні поняття розуму, що їх зазвичай філософи в своїх теоріях змішують з іншими, навіть не відрізняючи їх належно від розсудкових понять, ми вивели з цього двозначного становища, зазначили джерело їх і на підставі цього також їхнє визначене число, понад яке вже не може бути жодної [ідеї], і спромоглися подати їх у систематичному зв'язку, визначивши й відмежувавши тим самим особливе поле для чистого розуму.

* Метафізика має істинною метою своїх досліджень тільки три ідеї: *Бог, свобода і безсмертя*, так, що друге поняття, пов'язане з першим, повинне приводити до третього як до необхідного висновку. Усе інше, чим займається ця наука, слугує їй тільки засобом для досягнення цих ідей та їхньої реальності. Вона потребує їх не для цілей природознавства, а для того, щоб вийти за межі природи. Проникнення в ці ідеї зробило б *теологію, мораль* і через поєднання першої й другої *релігій*, а отже, найвищі цілі нашого існування, залежними лише від спекулятивної спроможності розуму й ні від чого іншого. У систематичному викладі цих ідей наведений порядок їх, як *синтетичний*, був би найзручнішим; але в опрацюванні, що необхідно має передувати викладу, *аналітичний* порядок, зворотний попередньому, є доцільнішим для здійснення нашого великого проекту — перейти від того, що безпосередньо дає нам досвід, від *учення про душу*, до *космології* і відтак аж до пізнання *Бога*.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

КНИГА ДРУГА

Про діалектичні висновки чистого розуму

Можна сказати, що предметом суто трансцендентальної ідеї є щось таке, про що ми не маємо жодного поняття, хоча ця ідея вистворюється в розумі цілком необхідно за його первинними законами. Справді-бо, про предмет, який має бути адекватним вимозі розуму, неможливе жодне розсудкове поняття, себто поняття, що його можна вказати й уаочнити в якомусь можливому досвіді. Втім, ми висловимося краще і з меншою небезпекою непорозуміння, якщо скажемо, що про предмет, який відповідає певній ідеї, ми не можемо мати знання, хоча й можемо мати проблематичне поняття.

Отже, принаймні трансцендентальна (суб'єктивна) реальність чистих розумових понять ґрунтується на тому, що до таких ідей нас приводить необхідний умовивід. Таким чином, бувають умовиводи, що не містять жодних емпіричних засновків і за посередництвом яких ми від чогось відомого нам приходимо до чогось іншого, про що не маємо жодного поняття, але через неминучу видимість приписуємо йому об'єктивну реальність. Тож подібні висновки, з огляду на їхній результат, скоріше варто називати *розумувальницькими* (*vernünftelnde*) висновками, аніж умовиводами (*Vernunftschlüsse*), хоча з огляду на їхнє джерело вони, либонь, можуть носити останню назву, бо ж вони не є вигадані чи виниклі випадково, а постають із природи розуму. Це софістикації не людей, а самого чистого розуму, навіть наймудріший із людей не в змозі звільнитися від них і хіба тільки після великих зусиль може встерегтися від помилки, але не позбутися тієї видимості, що безперестану турбує й дразнить його.

Отже, є тільки три види цих діалектичних умовиводів — стільки ж, скільки й тих ідей, до яких приводять їхні висновки. В умовиводі **першого класу** я виснуюю від трансцендентального поняття суб'єкта, що не містить нічого різноманітного, до абсолютної єдності самого цього суб'єкта, що про нього я в такий спосіб не мо-

жу мати жодного поняття. Цей діалектичний висновок я називатиму трансцендентальним *паралогізмом*. Другий клас софістичних висновків стосується трансцендентального поняття абсолютної тотальності ряду умов для даного явища взагалі; з того, що я повсякчас маю суперечне самому собі поняття про безумовну синтетичну єдність ряду на одному [його] боці, я роблю висновок про правильність протилежної йому єдності, хоча й про неї теж не маю жодного поняття. Стан розуму при цих діалектичних висновках я буду називати *антиномією* чистого розуму. Нарешті, згідно з третім класом софістичних висновків я висновую від тотальності умов для того, щоб мислити предмети взагалі, оскільки вони можуть бути мені дані, до абсолютної синтетичної єдності всіх умов можливості речей узагалі, себто від речей, яких я на підставі самого лише їхнього трансцендентального поняття не знаю, до сутності всіх сутностей, що її я через трансцендентальне поняття знаю ще менш і про безумовну необхідність якої не можу скласти собі жодного поняття. Цей діалектичний умовивід я називатиму *ідеалом* чистого розуму.

ДРУГОЇ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Про паралогізми чистого розуму

Логічний паралогізм полягає в хибності умовиводу з боку його форми, без огляду на зміст. Але трансцендентальний паралогізм має трансцендентальну підставу, [яка спонукає] до того, щоб робити хибні за формою умовиводи. У такий спосіб подібний помилковий умовивід матиме свою підставу в природі людського розуму й супроводжуватиметься неминучою, хоча й не безвихідною ілюзією.

Ми приступаємо тепер до [розгляду] поняття, яке не було зазначене вище в загальному списку трансцендентальних понять, проте має бути зараховане до них, причому так, щоб їх таблиця від того анітрохи не була змінена чи визнана неповною. Це — поняття, або, якщо комусь більше завгодно, судження *я мислю*. Легко, однак, помітити, що воно є рушієм (*Vehikel*) усіх понять узагалі, а значить, і трансцендентальних, і, отже, всякчас міститься серед них і тому так само є трансцендентальним, але не може мати особливої назви,

бо слугує лише для того, аби виставити всяке мислення як приналежне до свідомості. І хай хоч яким чистим від Емпіричного (від вражень чуттів) воно буде, воно слугує на те, аби розрізнати в основі природи нашої уяви два види предметів. *Я*, як мисляче, єсьм предмет внутрішнього чуття і звуся душею. Те [*Я*], що є предметом зовнішніх чуттів, зветься тілом. Отож вираз *Я* як мисляча істота означає вже предмет психології, яку можна назвати раціональним ученням про душу, коли я не бажаю знати про душу нічого понад те, що може бути виснуване незалежно від усього досвіду (який визначає мене ближче й *in concreto*) з цього поняття *Я*, оскільки воно виступає при всякому мисленні.

Раціональна психологія якраз і є починанням такого штибу, бо коли б до пізнавальних підстав цієї науки домішувалася хоч найменша дешиця Емпіричного [з] мого мислення, будь-яке особливе сприйняття [з] мого внутрішнього стану, то це була б уже не раціональна, а *емпірична* психологія. Отже, ми маємо вже перед собою гадану науку, побудовану на єдиному положенні: *я мислю*, що її підставу чи безпідставність ми можемо досліджувати тут цілком доладно й у відповідності з природою трансцендентальної філософії. Не слід бентежитися тим, що в цьому положенні, яке виражає сприйняття самого себе, *я маю* якийсь внутрішній досвід, і, виходить, раціональна психологія, споруджена на ньому, у жодному разі не є чистою, а почасти ґрунтується на емпіричному принципі. Адже це внутрішнє сприйняття є нічим іншим, як лише простою аперцепцією: *я мислю*, котра вможливило навіть усі трансцендентальні поняття, у котрих висловлюється: *я мислю* субстанцію, причину і т.ін. Бо ж внутрішній досвід узагалі та його можливість або сприйняття взагалі, і його відношення до інших сприйнятів, коли емпірично не дано якоїсь особливої різниці між ними і [їхнім] визначенням, не можуть вважатися за емпіричне пізнання, а мають розглядатися як пізнання Емпіричного взагалі, належачи до дослідження можливості будь-якого досвіду, яке безумовно є трансцендентальним. Найменший об'єкт сприйняття (наприклад, сама лише втіха або відраза), що долучився б до загального уявлення самосвідомості, відразу ж перетворив би раціональну психологію на емпіричну.

Отже, *я мислю* — то єдиний текст раціональної психології, із якого вона повинна розвинути всю свою мудрість. Неважко збагнути, що ця думка, якщо вона має бути віднесена до предмета (мене самого), не може містити нічого іншого, крім його трансцендентальних предикатів, бо щонайменший емпіричний предикат зніве-

чив би раціональну чистоту й незалежність цієї науки від усякого досвіду.

Нам доведеться, однак, керуватися тут лише провідними нитками категорій; та позаяк тут насамперед дано річ, Я як мислячу істоту, то ми хоча й не будемо змінювати того повищого розташування категорій, яке подане в їхній таблиці, але почнемо цього разу з категорії субстанції, що то через неї уявляється річ сама по собі, і відтак пройдемо їхнім рядом назворот. Отож топика раціональної психології, з якої має бути виведене все позоставале, що тільки вона може містити, є наступною:

1. Душа є субстанція.

2. За своєю якістю проста. 3. З погляду різних часів, у котрих перебуває — чисельно тотожна, себто одиниця (не множина).

4. [Перебуває] у відношенні до можливих предметів у просторі*.

Усі поняття чистої психології виникають з цих елементів— виключно через [їх] складання, без ані найменшого знаку якогось іншого принципу. Ця субстанція суто як предмет внутрішнього чуття дає поняття *нематеріальності*; як проста субстанція — [поняття] *нетлінності* (*Inkorruptibilität*), [само]тотожність її як інтелектуальної субстанції дає [поняття] *особистості*; усі ці три складники вкупі дають *духовність* (*Spiritualität*); відношення до предметів у просторі дає *спілкування* (*Kommerzium*) з тілами; отже, чиста психологія зображує мислячу субстанцію як принцип життя в матерії, тобто як душу (*anima*) і як підставу *життєвості*, а та, обмежена духовністю, [дає] *безсмертя*.

Сюди стосуються чотири паралогізми трансцендентальної психології, яка помилково приймається за науку чистого розуму про

* Читач, якому не так легко з цих виразів у їх трансцендентальній абстрагованості відгадати їхній психологічний сенс, і [те,] чому останній атрибут душі належить до категорії *існування*, знайде в подальшому [викладі] достатнє їх пояснення й обґрунтування. Крім того, з приводу латинських виразів, введених замість рівнозначних німецьких всупереч смакові доброго стилю як до цієї секції, так і до всього твору, я маю заявити на своє виправдання, що волю відбігти дещо зграбності мови, аніж утруднювати шкільний ужиток [бодай] найменшою незрозумілістю.

природу нашої мислячої істоти. Та в основу цього вчення ми не можемо покласти нічого, окрім простого й самого по собі цілком порожнього уявлення: *Я*, про яке не можна навіть стверджувати, що воно є поняттям, а не лише свідомістю, що супроводжує всі поняття. Це *Я*, або Він, або Воно (річ), що мислить, репрезентує лише трансцендентальний суб'єкт думки $=x$, який пізнається тільки через думки, що є його предикатами, і що про них окремо ми не можемо мати ані найменшого поняття; тож ми постійно обертаємося навкруг того суб'єкта по колу, оскільки всякчас мусимо вже послуговуватися уявленням про нього, аби що-небудь про нього судити, — незручність, невіддільна від нього, бо свідомість сама по собі є не так уявлення, що вирізняє окремий об'єкт, як форма уявлення взагалі, оскільки воно повинне називатися знанням; адже тільки про знання я можу сказати, що мислю через нього що-небудь.

Але від самого початку має видаватися дивним, що та умова, за якої я взагалі мислю і яка, отже, є лише характеристикою мого суб'єкта, має водночас бути значущою для всього, що мислить, і що ми можемо претендувати [на те, щоб] заснувати на емпіричному на позір положенні аподиктичне й загальне судження, а саме: усе, що мислить, влаштоване так, як це виголошується в мені вердиктом самосвідомості. Причина цього лежить, однак, у тому, що ми необхідно мусимо а ргіогі приписувати речам усі ті властивості, які витворюють ті умови, що тільки за них ми й здатні мислити річ. Про мислячу ж істоту я можу мати бодай найменше уявлення не через зовнішній досвід, а лише через самосвідомість. Отже, подібні об'єкти суть не більше, як перенесення цієї моєї свідомості на інші речі, що лише таким шляхом уявляються як мислячі істоти. Положення "я мислю" береться, однак, при цьому лише [в] проблематично[му сенсі], не оскільки воно може містити сприйняття якогось існування (картезіанське *cogito, ergo sum*), а за самою лише його можливістю, аби поглянути, які властивості його суб'єкта (байдуже, існує подібний а чи ні) можуть впливати з цього такого простого твердження.

Якби в основі нашого чистого розумового знання про мислячі істоти взагалі лежало щось більше, ніж *cogito*, якби ми залучили [собі] на допомогу спостереження за грою наших думок та видобуваними звідти природними законами мислячої особистості, тоді б виникла емпірична психологія, яка була б різновидом *фізіології* внутрішнього чуття і, може, була б здатна слугувати для пояснення його явищ, але в жодному разі не для розкриття таких властивостей, котрі зовсім не належать до можливого досвіду (як от влас-

тивість Простого), ані для *аподиктичного* повідомляння про мислячих істот узагалі чогось такого, що стосується їх природи; отже, це не була б *раціональна* психологія.

Оскільки положення *я мислю* (узяте проблематично) містить форму будь-якого розсудкового судження взагалі і супроводжує всі категорії як їхній носій (*Vehikel*), то ясно, що висновки з нього можуть містити суто трансцендентальне вживання розсудку, яке відкидає всяку домішку досвіду і про просування якого ми, згідно з тим, що було показано нами вище, не можемо попередньо скласти жодного корисного поняття. Ми простежимо, отже, це положення критичним оком через усі предикаменти чистої психології, та задля стислості проведемо обстеження їх у безперервному зв'язку.

Зосередити нашу увагу на цьому видові умовиводів може передовсім наступне загальне зауваження. Я пізнаю будь-який об'єкт не завдяки тому, що просто мислю, а лише через те, що визначаю дане споглядання відносно єдності свідомості, у якій полягає всяке мислення. Отже, я пізнаю самого себе не тим, що усвідомлю себе як мислячого, а тим, що усвідомлю споглядання себе самого як визначене відносно функції мислення. Тому всі модуси самосвідомості в мисленні самі по собі ще не є розсудковими поняттями про об'єкти (категорії), а суть тільки логічні функції, що не надають мисленню для пізнання жодного предмета, себто й мене самого як предмета. *Об'єкт* є усвідомленням не *визначальної* особистості, а лише *визначуваної*, себто мого внутрішнього споглядання (оскільки його розмаїття може бути об'єднане відповідно до загальної умови єдності аперцепції в мисленні).

1) В усіх судженнях я завжди є *визначальним* суб'єктом того відношення, яке творить судження. Але що [те] *Я*, котре я мислю, у мисленні завжди мусить мати значущість як *суб'єкт* і як щось таке, що не може вважатися просто притаманним мисленню на кшталт предиката, — це є *аподиктичне* і навіть *тотожне положення*; проте воно не означає, що я як *об'єкт* є *самостійною сутністю*, або *субстанцією*. Останнє йде дуже далеко, отож вимагає й таких даних, котрих у мисленні годі знайти, а може (оскільки я розглядаю лише мисляче як таке), [ця його вимога означає навіть] більше, ніж я взагалі можу будь-коли знайти (у ньому).

2) Те, що *Я* аперцепції, отже, [*Я*] у будь-якому мисленні є *сингулярним* і не може бути розкладене на множину суб'єктів, себто позначає логічно простий суб'єкт, — лежить уже в понятті мислення, отже, є аналітичним судженням; але це не означає, що мисляче *Я* є простою *субстанцією*, бо в такому разі ми б мали синтетичне поло-

ження. Поняття субстанції завжди відноситься до споглядань, які в мене можуть бути лише чуттєвими, інакше кажучи, [вони] лежать цілком поза цариною розсудку та його мислення, — а тут-бо йдеться власне лише про неї, коли говориться, що *Я* в мисленні є простим. Було б також дивно, якби те, що в інших випадках вимагає стількох приготувань, аби в тому, що надає споглядання, вирізнити те, що є субстанцією, ба більше, [упізнати], чи може вона ще й бути простою (як от у випадку з частинами матерії), було дане мені тут так просто в найбіднішому уявленні з-поміж усіх, немов через яке одкровення.

3) Положення про тотожність мене самого при всьому усвідомлюваному мною Розмаїтому є теж закладеним в самих поняттях, себто аналітичним; але ця тотожність суб'єкта, що її я можу усвідомлювати в усіх його уявленнях, стосується не його споглядання, через яке він даний як об'єкт, отже, не може також означати тотожність особи, що через неї стає зрозумілою свідомість тотожності її власної субстанції як мислячої істоти в усіх перемінах станів, і що для доведення не досить самого лише аналізу судження *я мислю*, а потрібні будуть різні синтетичні судження, що ґрунтуються на даному спогляданні.

4) Я відрізняю своє власне існування як мислячої істоти від інших речей поза мною (до яких належить і моє тіло), [це]також є аналітичне положення, бо *інші* речі суть такі, що їх я мислю як *відмінні* від мене. Та з цього мені аж ніяк не відомо, чи можливе взагалі це усвідомлення мене самого без речей поза мною, через які мені даються уявлення, і [чи] можу я, отже, існувати просто як мисляча істота (не будучи людиною).

Отже, через аналіз усвідомлення мене самого в мисленні взагалі не здобувається анічогосінько з погляду пізнання мене самого як об'єкта. Логічне витлумачення мислення взагалі помилково приймається за метафізичне визначення об'єкта.

Великим, ба навіть єдиним каменем спотикання для всієї нашої критики було б існування можливості довести а ргіогі, що всі мислячі істоти самі по собі суть прості субстанції, а отже, як такі (це є висновок із того ж таки аргументу) невіддільно мають при собі [свою] особистість і є свідомими свого існування, відособленого від усякої матерії. Адже таким чином ми б зробили крок за межі чуттєвого світу, вступивши в царину *ноуменів*, і тоді ніхто не заперечував би за нами права поширювати в ній далі свою присутність, оселятися там, і кожному, за благословення своєї щасливої зорі, набувати там володіння. Бо ж положення “кожна мисляча істота як

така є проста субстанція“є апріорне синтетичне твердження, тому, що, по-перше, виходить за межі покладеного в його основу поняття, приєднуючи до мислення взагалі *спосіб* [його] існування, і, по-друге, долучає до того поняття предикат (простоти), який не може бути даний у жодному досвіді. Отже, апріорні синтетичні положення не лише, як ми стверджували, є реалізабельними й припустимими у відношенні до предметів можливого досвіду, тобто як принципи можливості самого цього досвіду, але й можуть стосуватися також речей узагалі й самих по собі — висновок, що кладе край усій цій критиці і велить задовольнятися старим [способом мислення]. Одначе небезпека тут не така вже й велика, якщо придивитися до справи пильніше.

У методі (*Verfahren*) раціональної психології панує паралогізм, який може бути виражений наступним умовиводом:

Те, що не може мислитись інакше, як суб'єкт, те й існує не інакше, як суб'єкт і є, отже, субстанцією. Мисляча ж істота, розглядувана лише як така, мислиться не інакше, як суб'єкт.

Отже, вона й існує лише як така, себто як субстанція.

У більшому засновку мовиться про істоту, яка може мислитись взагалі, з будь-якого погляду, отже, і так, як вона може даватися в спогляданні. Але в меншій засновку про ту саму [істоту] йдеться лише [остільки,] оскільки вона розглядає саму себе як суб'єкт тільки відносно мислення та єдності свідомості, а не у відношенні до споглядання, через яке воно дається як об'єкт для мислення. Отже, висновок отримано *per sophisma figurae dictionis*⁶⁵, себто через софізм*.

Що зведення цього славнозвісного аргументу до паралогізму є цілком слухним, стає очевидно, коли звернутися до нашого загального зауваження на систематичний виклад засад і до секції про нумени, де доведено, що поняття речі, яка сама для себе може існувати як суб'єкт, а не лише як предикат, щє зовсім не несе в собі

* Мислення в цих двох передумовах береться в цілком різних значеннях: у більшому засновку — так, як воно відноситься до об'єкта взагалі (отже, так, як воно може бути дане в спогляданні), а в меншому — лише [так,] як воно пробуває у відношенні до самосвідомості, при чому, отже, не мислиться жоден об'єкт, а лише уявляється відношення до себе як суб'єкта (як форми мислення). У першому [випадку] говориться про речі, які можна мислити тільки як суб'єкти; у другому ж — не про речі, а про мислення (при цьому ми абстрагуємось від усякого об'єкта), у якому *Я* завжди слугує за суб'єкт свідомості; тим-то висновком [тут] не може бути те, що я можу існувати не інакше як суб'єкт, — лише те, що, мислячи своє існування, я можу слугувати собі тільки за суб'єкт судження; — тавтологічне (*identischer*) положення, яке анічогісінько не розкриває щодо способу мого існування.

об'єктивної реальності, себто ми не можемо знати, чи може йому належати взагалі якийсь предмет, оскільки не бачимо можливості такого способу існування, і, отже, що це поняття, безумовно, не дає жодного знання. Отож якщо таке поняття під назвою субстанції має позначати об'єкт, який може бути даний, коли воно повинне стати знанням, то в [його] основу мусить бути покладене тривке споглядання як неодмінна умова об'єктивної реальності поняття, саме те, що лише через нього предмет і може бути даний. Але у внутрішньому спогляданні ми не маємо геть нічого тривкого, бо *Я* є тільки свідомістю мого мислення; отже, якщо ми зупиняємося на мисленні, то нам також бракує необхідної умови, аби застосувати до самого себе як мислячої істоти поняття субстанції, себто самостійно сущого суб'єкта; а пов'язана з цим простота субстанції цілковито відпадає [разом] з об'єктивною реальністю цього поняття й обертається на суто логічну, якісну єдність самосвідомості в мисленні взагалі, байдуже, чи є суб'єкт складним чи ні.

Спростування Мендельсонового⁶⁶ доказу тривкості душі

Цей кмітливий філософ швидко зауважив, що звичайний аргумент на доказ того, що душа (якщо припустити, що вона є простою субстанцією) не може перестати існувати внаслідок *поділу*, є недостатнім з огляду на [поставлену] мету: забезпечити їй необхідне тягле існування, — оскільки можна ще припустити припинення її існування через *зникнення*. У своєму “*Федоні*” він намагався відвернути від неї цю проминальність, яка була б справжнім знищенням, тим, що сподівався довести: проста сутність ніяк не може перестати існувати, бо коли вона зовсім не може зменшуватися і, таким чином, раз у раз втрачати щось зі свого існування, *поступово* зійшовши нанівець (через те, що вона не має в собі жодних частин, отже, жодної множинності), [адже] поміж однією миттю, в яку вона [ще] є, і іншою, коли її вже немає, не було б ніякого часу, що неможливо. — Одначе він не подумав, що якби ми й визнали за душею цю просту природу, позаяк вона не містить нічого різноманітного [зі складниками] *один поза одним*, а відтак і жодної екстенсивної величини, та проте не можна заперечити в ній, як і в будь-чому Існуючому, інтенсивної величини, себто певного ступеня реальності з погляду всіх її спроможностей, та й узагалі всього того, що становить собою існування, а цей ступінь може зменшуватися через нескінченну силу менших ступенів, і так ця псевдосуб-

станція (річ, тривкість якої до того ж іще й не встановлено) може перетворитися на Ніщо — хоч і не через поділ, проте внаслідок поступового ослаблення (*remissio*) її сил (себто через виснаження, якщо буде мені дозволено скористатися цим виразом). Адже навіть свідомість усякчас має ступінь, який завжди може бути ще поменшений*, тож [його має] і спроможність бути свідомим самого себе, як і всі інші спроможності. — Отже, тривкість душі як просто предмета внутрішнього чуття лишається недоведеною і навіть недовідною, хоча її тривкість у житті, коли мисляча істота (як людина) є водночас предметом зовнішніх чуттів, сама для себе є очевидною, але це аж ніяк не задовольняє раціонального психолога, який із самих лише понять береться доводити абсолютну тривкість душі навіть і по смерті **.

* Ясність не є, як стверджують логіки, усвідомлення якогось уявлення; адже певний ступінь свідомості, недостатній, однак, для спогаду, має бути присутній навіть у деяких темних уявленнях, бо зовсім без свідомості ми б не знайшли жодної різниці в поєднанні темних уявлень, що ми, проте, можемо зробити стосовно ознак багатьох понять (як от права і справедливості, — подібно до музики, коли він, фантазуючи, бере відразу багато нот). Ясним є те уявлення, у котрому свідомості вистачає для *усвідомлення відмінності* його від інших. Якщо її вистачає для розрізнення, але не для усвідомлення відмінності, то таке уявлення має ще називатися темним. Отже, існує нескінченно багато ступенів свідомості аж до зникнення.

** Ті, хто гадає, ніби для впровадження нової [теоретичної] можливості їм досить подбати про те, щоб у їхніх передумовах їм не можна було вказати на жодну суперечність (як от усі ті, хто вбачає можливість мислення, приклад якого вони мають лише при емпіричних спогляданнях у людському житті, також після припинення останнього), можуть зазнати неабиякого клопоту через інші можливості, анітрохи не менш загонисті. Такою є можливість поділу *простой субстанції* на декілька субстанцій і навпаки, злиття (коаліція) кількох [субстанцій] в одну просту. Адже хоча подільність передбачає щось складне, проте вона не вимагає необхідно чогось складеного з субстанцій — лише зі ступенів (різних спроможностей) однієї й тієї самої субстанції. Так само, як усі сили й спроможності душі, навіть свідомості, можна мислити собі напівзниклими, але так, що субстанція залишається й надалі, — можна несуперечливо уявити собі й ту зниклу половину як збережену, але не в субстанції, а поза нею, а раз тут усе, що є в ній реальним, отже, має ступінь, іншими словами, ціле її існування, так, що нічого [йому] не бракує, переполовинюється, то тоді поза субстанцією мала б виникнути окрема субстанція. Адже та множина, яка ділиться, існувала вже раніш, але як множина не субстанцій, а кожної реальності як кількості існування в ній; і єдність субстанції була лише способом існування, який цим поділом просто перетворився на множинність субсистенції. Але так само й декілька простих субстанцій могли б знову ж таки злитися в одну, при чому не було б утрачено нічого, крім множинності субсистенції, оскільки ця одна субстанція містила б у собі ступінь реальності всіх колишніх, [узятих] разом; і, можливо, прості субстанції, які дають нам явище тієї чп іншої

Якщо ми візьмемо тепер наші повищі положення так, як вони, з огляду на їх чинність для всіх мислячих істот, і мають братися в раціональній психології як системі, — у *синтетичному* зв'язку, і пройдемо їхній ряд від категорії відношення з положенням “Усі мислячі істоти як такі суть субстанції” навспак, аж поки не замкнеться коло, — тоді ми зрештою наштовхнемося на існування цих мислячих істот, що його вони в цій системі не лише усвідомлять незалежно від зовнішніх речей, але й можуть визначати з самих себе (з погляду тривкості, що необхідно належить до характеру субстанції). Звідси, однак, випливає, що в цій раціоналістичній системі неминучим є *ідеалізм*, принаймні проблематичний, і якщо існування зовнішніх речей зовсім не потрібне для визначення нашого власного [існування] в часі, то перше допускається нами цілком даремно, воно ніколи не може бути підтвержене жодним доказом.

Натомість якщо ми будемо дотримуватися *аналітичної* процедури, беручи за основу “я мислю” як положення, що вже містить у собі як дане існування, а отже, модальність, і розчленуємо його, щоб пізнати його зміст, — чи визначає і як саме [визначає] це Я своє існування в просторі або в часі лише на цій основі, — то положення раціональної психології починатимуться не з поняття мислячої істоти взагалі, а з дійсності, і з того способу, в який остання мислиться по відокремленню від неї всього емпіричного, буде виведене те, що взагалі притаманне мислячій істоті, як показує наступна таблиця.

матерії (звісно, не через механічний або хімічний вплив одна на одну, а через якийсь невідомий нам [вплив], що перші були б лише його проявом), шляхом подібного *динамічного* поділу душ батьків як *інтенсивних величин* були б здатні створювати душі дітей, компенсуючи наново свою втрату коаліцією з новою речовиною того самого виду. Я дуже далекий від того, щоб визнавати за подібними химерами хоч найменшу вартість або значущість, та й повищі принципи аналітики достатньо гостро заказали давати категоріям (як от субстанції) інший вжиток, окрім емпіричного. Але якщо раціоналіст має досить відваги, аби з самої лише спроможності мислення без будь-якого тривкого споглядання, що через нього був би даний предмет, творити самостійну сутність лише тому, що єдність аперцепції в мисленні не дозволяє йому [дати] пояснення [виходячи] зі складного, — замість цього йому ліпше було б визнати своє невміння пояснити можливість мислячої природи, — то чому ж *матеріаліст*, хоча він так само не може посилатися на досвід для потвердження своїх [теоретичних] можливостей, не мав би права на таку саму відвагу — скористатися своєю засадою для протилежного вжитку, зберігаючи ту формальну єдність першого?

1.
Я мислю,
2.
як суб'єкт,
3.
як простий суб'єкт,
4.
як тотожний суб'єкт
у кожному стані мого мислення.

Позаяк у другому положенні не визначається, чи могу я існувати й мислитися лише як суб'єкт, а не ще й як предикат чогось іншого, то поняття суб'єкта узяті тут суто логічно, і лишається невизначеним, чи має під ним розумітися субстанція, чи ні. Однак у третьому положенні абсолютна єдність аперцепції, *просто Я*, в уявленні, до якого відноситься всяке сполучення чи поділ, що становить мислення, є важливим і саме для себе, хоча я ще нічого не з'ясував щодо природи або субсистенції суб'єкта. Аперцепція є щось реальне, і її простота закладена вже в її можливості. Але в просторі немає нічого реального, що було б простим; адже точки (які творять те єдине Просте, [що є] в просторі) суть лише межі, а не щось таке, що саме слугує за частину для творення простору. Звідси випливає неможливість пояснити на ґрунті *матеріалізму* мою природу як [природу] лише мислячого суб'єкта. А що в першому положенні, де моє існування розглядається як дане, не сказано: “кожна мисляча істота існує” (що приписувало б водночас цим істотам абсолютну необхідність, і, отже, забагато стверджувало б про них), а [казано] лише: “я існую, мислячи”, то воно є емпіричне судження і містить у собі визначеність мого існування тільки з погляду моїх уявлень у часі. Та позаяк для цього я знову ж таки потребую насамперед чогось тривкого, чого мені зовсім не дано у внутрішньому спогляданні, оскільки я мислю себе, то спосіб мого існування, чи то як субстанції, чи як акциденції, аж ніяк не можливо визначити через цю просту самосвідомість. Отже, якщо *матеріалізм* не надається на спосіб пояснення мого існування, то й *спіритуалізм* для цього є так само недостатнім; а кінцевий висновок тут такий, що ми в жодний, таки в жодний спосіб не можемо пізнати що-небудь про природу нашої душі в тому, що стосується можливості її відособленого існування взагалі.

Та й як можливо було б через ту єдність свідомості, що її ми знаємо тільки тому, що неодмінно потребуємо її для можливості

досвіду, вийти за межі досвіду (нашого існування за життя) і навіть поширити наше знання на природу всіх мислячих істот узагалі через емпіричне, але невизначене стосовно жодного способу споглядання положенням “я мислю”?

Отже, немає ніякої раціональної психології як *доктрини*, що давала б нам якесь доповнення до нашого самопізнання, [вона існує] тільки як *дисципліна*, що встановлює спекулятивному розумові на цьому полі неподоланні межі, з одного боку, щоб ми не пристали до бездушного матеріалізму, а з другого боку, щоб ми не заблукали в спіритуалізмі, позбавленому підстав у нашому житті; вона скоріше нагадує нам, аби цю відмову нашого розуму дати задовільну відповідь на цікаві питання, що сягають за межі сього[бічного] життя, ми розглядали як його, розуму, вказівку повернути наше самопізнання від безрезультатної нестримної спекуляції до плідного практичного вжитку, який, нехай і завжди спрямований лише на предмети досвіду, та свої принципи бере вище, і визначає [наше] поведження так, немовби наше призначення сягало нескінченно далеко поза досвід, за межі сього[бічного] життя.

З усього цього видно, що раціональна психологія породжена голим непорозумінням. Єдність свідомості, що лежить в основі категорій, приймається тут за споглядання суб'єкта як об'єкта, і до неї застосовується категорія субстанції. Але вона [(єдність)] є лише єдність у *мисленні*, а самим лише мисленням жоден об'єкт не дається, отож категорія субстанції, як така, що передбачає повсякчас дане *споглядання*, до неї не може бути застосована, а відтак цей суб'єкт зовсім не може бути пізнаний. Отже, суб'єкт категорій через те, що мислить їх, не може дістати поняття самого себе як об'єкта цих категорій; адже щоб мислити їх, він мусить покласти в основу свою чисту самосвідомість, яка, однак, має бути [спершу] пояснена. Так само й суб'єкт, що в ньому уявлення про час первісно має свою підставу, не може визначити цим уявленням своє власне існування в часі, а якщо останнього не може бути, то й перше як визначення через категорії самого себе (як мислячої істоти взагалі) теж не може відбутися*.

* “Я мислю”, як уже сказано, є емпіричне положення й містить у собі твердження “Я існую”. Але я не можу сказати: “Усе, що мислить, існує”, адже тоді властивість мислення зробила б усіх істот, що володіють нею, необхідними істотами. Тому моє існування не може розглядатися як виснуване з положення “Я мислю”, як вважав *Картезій* (бо інакше [цьому положенню] мав би передувати більший записок: усе, що мислить, існує), а є тотожним йому. Воно виражає невизначене

Таким чином пізнання, що прагне за межі можливого досвіду й належить, як-не-як, до найвищих інтересів людства, оскільки ним слід завдячувати спекулятивній філософії, зникає як невиправдане сподівання; причому строгість критики, доводячи водночас неможливість вирішити догматично про предмет досвіду щось із-поза меж досвіду, все ж таки робить розуму в цій його справі неабияку послугу: вбезпечує його від усіх можливих стверджувальних протилежного; цього можна досягти лише тим, що ми або доводимо аподиктично своє положення, або, коли це не вдається, відшукуємо джерела цієї неспроможності, і якщо вони лежать у необхідних межах нашого розуму, то кожен конкурент мусить підкоритися тому самому законові зречення всіх претензій на догматичні твердження.

І все-таки від цього не зазнає ані найменшої втрати право, ба навіть необхідність визнання прийдешнього життя відповідно до засад практичного вживання розуму, пов'язаного зі спекулятивним; адже суто спекулятивне доведення і без того ніколи не могло мати якогось впливу на посполитий людський розум. Воно поставлене на таке тонке вістря, що навіть [філософська] школа здатна утримати його на ньому лише доти, доки змушує його безперестану крутитися, як дзиґа, не створюючи, таким чином, і в своїх власних очах тривкої основи, на якій могло б щось бути збудоване. Докази, придатні для поспільства, всі зберігають при цьому свою повну вартість, і завдяки усуненню тих догматичних домагань навіть виграють у ясності й невідомішій переконливості, навертаючи розум на його власний терен — на шерегу цілей, що водночас є природний порядок, при чому розум як практична спроможність сама по собі, не будучи обмежена умовами природи, має право розширити її, а разом із нею — і наше власне існування поза межі досвіду та

емпіричне споглядання, себто сприйняття (відтак воно доводить, що в основі цього екзистенційного судження вже лежить відчуття, яке, отже, належить до чуттєвості), але випереджає досвід, який повинен визначати об'єкт сприйняття через категорію стосовно часу; й існування тут ще не є категорією, яка-бо відноситься не до невизначено даного об'єкта, а лише до такого, про який ми вже маємо поняття і хочемо знати, чи існує він і поза цим поняттям, чи ні. Невизначене сприйняття означає тут тільки щось реальне, дане лише для мислення взагалі, отже, не як явище і не як річ (*Sache*) сама по собі (ноумен), але як щось насправді суще і позначуване як таке в судженні "Я мислю". А слід зауважити, що, називаючи положення "Я мислю" емпіричним, я не хочу цим сказати, нібито *Я* в цьому твердженні є емпіричне уявлення; навпаки, воно є чисто інтелектуальним, бо належить до мислення взагалі. Однак без якого-небудь емпіричного уявлення, яке править за матеріал для мислення, акт "Я мислю" не міг би відбутися, і лише Емпіричне є умовою застосування або вжитку чистої інтелектуальної спроможності.

життя. [Коли] судити за *аналогією з природою* живих істот у цьому світі, щодо яких розум необхідно мусить прийняти за засаду те, що в них не знайти жодного органа, жодної спроможності, жодного потягу, одне слово, нічого зайвого або невідповідного для вжитку, тобто недоцільного, але все [в них] точно узгоджено з їхнім призначенням у житті, — то людина, яка-бо одна може містити в собі кінцеву мету всього цього, мала б бути тут єдиним винятком з усіх створінь. Адже її природні здібності — не просто з погляду талантів та спонук до вжиткування їх, але головню [з огляду на] моральний закон у ній — так далеко виходять за всяку користь і вигоду, яку вона могла б добути з них у цьому житті, що той закон навчає цінувати понад усе навіть просту свідомість добродетельності переконань, за браку жодного зиску, і навіть тіні посмертної слави, і людина почуває себе внутрішньо покликаною до того, щоб через своє поведження в цьому світі, відмовляючися від багатьох вигод, зробити себе здатною бути громадянином якогось кращого світу, котрий вона має в ідеї. Цей могутній, повсякчас неспростовний аргумент, супроводжуваний незмінно поступальним пізнанням доцільності в усьому, що ми бачимо перед собою, і спогляданням безмірності творіння, а відтак і свідомістю певної необмеженості можливого розширення наших знань разом із відповідним прагненням, застається [нам] і надалі, нехай ми й мусимо відмовитися [від надії] осягти необхідність продовження нашого існування з суто теоретичного знання нас самих.

Завершення розв'язання психологічного паралогізму

Діалектична видимість у раціональній психології ґрунтується на змішуванні однієї з ідей розуму (чистої інтелігенції) з невизначеним у всіх аспектах поняттям мислячої істоти взагалі. Я мислю самого себе задля потреб якогось можливого досвіду, причому абстрагуючися від усякого дійсного досвіду, і роблю звідси висновок, що можу бути свідомим свого існування навіть поза досвідом із його емпіричними умовами. Отже, я сплутую можливе *абстрагування* від мого емпірично визначеного існування з позірною свідомістю можливого *відособленого* існування моєї мислячої особистості й гадаю, що пізнаю субстанційне в собі як трансцендентальний суб'єкт, тоді як я маю на думці лише єдність свідомості, що лежить у основі всякого визначення як голої форми пізнання.

Завдання пояснити спілкування душі з тілом не належить, власне, до тієї психології, про яку тут ідеться, бо вона має намір довес-

ти індивідуальність (*Persönlichkeit*) душі також і поза цим спілкуванням (після смерті) і, отже, є у властивому сенсі *трансцендентною*, хоча й займається об'єктом досвіду, однак лише тією мірою, якою він перестає бути предметом досвіду. Тим часом і на це питання можна дати задовільну відповідь з погляду нашого вчення. Проблема, що зумовила це завдання, полягає, як відомо, у передбачуваній неоднорідності предмета внутрішнього чуття (душі) із предметами зовнішніх чуттів, бо перший має за формальну умову свого споглядання тільки час; а другі — ще й простір. Але якщо врахувати, що обидва види предметів відрізняються тут один від одного не внутрішньо, а лише оскільки один *являється* другому зовні, виходить, те, що лежить в основі явища матерії як річ сама по собі, можливо, не мусить бути таким неоднорідним, то ця проблема зникає, і залишається тільки одна: як узагалі можливе спілкування субстанцій, — її вирішення лежить цілком поза цариною психології, і, як легко може судити читач з того, що сказано в аналітиці про підставові сили та спроможності, без жодного сумніву, також і поза цариною всього людського пізнання.

ЗАГАЛЬНА ЗАУВАГА

стосовно переходу від раціональної психології до космології

Положення “Я мислю” або “Я існую, мислячи” є емпіричне положення. Але в основі такого [положення] лежить емпіричне споглядання, а отже, і мислений об'єкт як явище, тож видається, немовби за нашою теорією душа цілковито, навіть у мисленні, перетворюється на явище й у такий спосіб сама наша свідомість, як проста видимість, насправді ні до чого не відноситься.

Мислення, узятє саме по собі, є суто логічна функція, іншими словами, чиста спонтанність⁶⁷ пов'язування розмаїття якогось просто можливого споглядання, і зовсім не показує суб'єкта пізнання як явище лише через те, що ніяк не бере до уваги способу споглядання — є воно чуттєвим чи інтелектуальним. Через те я не уявляю самого себе — ні як я існую, ні як являюся собі, а тільки мислю себе як будь-який об'єкт узагалі, що від способу його споглядання я абстрабуюся. Якщо я уявляю себе тут як *суб'єкта* думок або як *підставу* мислення, то ці способи уявлення не означають ка-

тегорій субстанції або причини, бо вони суть ті функції мислення (судження), уже застосовані до нашого чуттєвого споглядання, яке, звісно, було б потрібне, якби я хотів *пізнати* себе. Але зараз я хочу тільки усвідомити себе як мислячого; як [саме] моя власна особистість дана в спогляданні — це я полишаю остронь, тож вона могла б бути просто явищем для мене, який мислить, але не оскільки я мислю; в усвідомленні мене самого, беручи до уваги лише мислення, я єсьм *сама істота*, щодо якої, однак, мені для мислення, звісно, цим ще нічого не дано.

Але положення “Я мислю”, оскільки воно означає *Я існую, мислячи*, є не тільки логічна функція, воно визначає суб’єкта (який тоді є водночас і об’єктом) з погляду існування і не може здійснитися без внутрішнього чуття, що його споглядання завжди дає об’єкт не як річ самому по собі, а лише як явище. У ньому, отже, до емпіричного споглядання того самого суб’єкта застосована вже не лише спонтанність мислення, але й сприйнятливість споглядання, себто мислення мене самого. У цьому спогляданні мисляча особистість мусила б шукати умов застосування своїх логічних функцій до категорій субстанції, причини і т. ін., аби не тільки позначити себе як об’єкт сам по собі через *Я*, але й визначити спосіб свого існування, тобто пізнати себе як ноумен; однак це неможливо, оскільки внутрішнє емпіричне споглядання є чуттєвим і не дає нічого, окрім даних явища, що нічого не постачають об’єктові *чистої свідомості* для знання його відособленого існування, можучи слугувати лише для цілей досвіду.

Але якщо припустити, що згодом, не в досвіді, а в певних (не тільки логічних правилах, але й) установлених а ргіогі законах чистого вживання розуму, що стосуються нашого існування, знайшовся б привід вважати, що ми цілком а ргіогі є *законодавцями* стосовно нашого власного існування, і визначаємо самé це існування, то тим відкрилася б спонтанність, через яку наша дійсність була б визначуваною, не потребуючи умов емпіричного споглядання; тоді б ми зауважили, що у свідомості нашого існування а ргіогі міститься щось таке, що може слугувати для визначення нашого існування, повністю визначуваного тільки чуттєво, з погляду певної внутрішньої спроможності у відношенні до якогось інтелігібельного (звісно, лише мисленого) світу.

Але від цього в раціональній психології з усіма її спробами не відбулося б ані найменшого поступу. З цією подиву гідною спроможністю, яка вперше відкриває мені усвідомлення морального закону, я мав би, що правда, принцип визначення мого існування, і то

чисто інтелектуальний, але через які предикати? Через жодні інші, окрім тих, які мають бути дані мені в чуттєвому спогляданні; отож я знову опинився б у тому самому становищі, у якому був і в раціональній психології — під владою потреби чуттєвих споглядань для того, щоб надати значення своїм розсудковим поняттям субстанція, причина і т.ін., без яких я не можу мати знання про себе; але ті споглядання ніколи не зможуть допомогти мені вибратися поза царину досвіду. Втім, з погляду практичного вжитку, який-бо завжди спрямований на предмети досвіду, я мав би право застосовувати ці поняття, згідно з аналогічним значенням, яке вони мають у теоретичному вжиткуванні, до свободи та її суб'єкта, розуміючи під ними лише логічні функції суб'єкта й предиката, підстави й висліду, відповідно до яких учинки або діяння, згідні з моральними законами, визначаються так, що завжди можуть бути пояснені разом із законами природи відповідно до категорій субстанції та причини, хоча й виникають із зовсім іншого принципу. Це потрібно було сказати лише для запобігання непорозуміння, що легко може виникнути з учення про наше самоспоглядання себе як явища. У наступному [викладі] буде нагода скористатися з цього.

ДРУГОЇ КНИГИ-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Антиномія чистого розуму

У вступі до цієї частини нашого твору ми показали, що всяка трансцендентальна видимість чистого розуму ґрунтується на діалектичних умовиводах, схему яких дає логіка в трьох своїх формальних видах силогізмів узагалі, на кшталт того, як категорії знаходять свою логічну схему в чотирьох функціях усіх суджень. *Перший вид* цих софістичних (*vernünftelnden*) силогізмів стосується безумовної єдності *суб'єктивних* умов усіх уявлень назагал (суб'єкта або душі), відповідаючи **категоричним** силогізмам, що їх більший засновок як принцип виражає відношення предиката до суб'єкта. *Другий вид* діалектичного аргументу аналогічно до **гіпотетичних** силогізмів бере собі за зміст безумовну єдність об'єктивних умов у явищі, тоді як *третій вид*, що фігуруватиме в наступному розділі,

має за тему безумовну єдність об'єктивних умов можливості предметів узагалі.

Гідним уваги, однак, є те, що трансцендентальний паралогізм створює тільки однобічну видимість стосовно ідеї про суб'єкт нашого мислення, а для ствердження протилежного ані найменшої видимості в розумових поняттях не знайти. Перевага тут цілком на боці пневматизму, хоча він і не може відхреститися від спадкової вади — розвіюватися, як дим, від критичної проби вогнем, попри всю сприятливу для себе видимість.

Зовсім інакше виходить, коли ми застосовуємо розум до *об'єктивного синтезу* явищ, де він (розум) має намір утвердити свій принцип безумовної єдності, і [спочатку] справді [робить це] вельми правдоподібно, але незабаром заплутується в таких суперечностях, що мусить відмовитися від своїх космологічних догагань.

Тут, власне, з'являється новий феномен людського розуму — цілком природна антитетика, де нікому не потрібно мудрувати й вигадливо розставляти тенета — розум сам, і то неминуче, потрапляє до неї, і через те хоча й убезпечується від дрімоти в уявлюванні переконанні, яке породжується однобічною видимістю, та водночас зазнає спокуси або віддатися безнадійності скептицизму, або сприйняти догматичну впертість і непохитно наполягати на певних твердженнях, не слухаючи протилежних аргументів і не віддаючи їм належного. І те, і те означає смерть здорової філософії, хоча перше в усякому разі можна було б іще назвати *евтаназією*⁶⁸ чистого розуму.

Перш ніж показати сцени незгоди й розладу, спричинені цим конфліктом законів (антиномією) чистого розуму, ми подамо деякі міркування, що можуть розтлумачити й усправедливити метод, котрим ми користуємося, трактуючи свій предмет. Усі трансцендентальні ідеї, оскільки вони стосуються абсолютної тотальності в синтезі явищ, я називаю *космологічними поняттями* почасти саме через цю безумовну тотальність, на якій ґрунтується також поняття Всесвіту, котре саме є лише ідеєю, почасти ж тому, що вони стосуються виключно синтезу явищ, тобто синтезу емпіричного, тоді як абсолютна тотальність у синтезі умов усіх можливих речей узагалі створює натомість ідеал чистого розуму, цілком відмінний від космологічного поняття, хоча й пов'язаний із ним. Тож подібно до того, як паралогізми чистого розуму заклали основу для діалектичної психології, так і антиномія чистого розуму покаже трансцендентальні засади позірно чистої (раціональної) космології не для того,

щоб визнати її чинною й засвоїти, але, як указує вже назва “конфлікт розуму“, для того, щоб виставити її як неузгоджувану з явищами ідею в її сліпучому, але фальшивому блисківі.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ПЕРША

Система космологічних ідей

Щоб тепер могли перерахувати ці ідеї відповідно до певного принципу із систематичною точністю, ми маємо, *по-перше*, зауважити, що чисті й трансцендентальні поняття можуть виникнути лише з розсудку, і що розум, власне, не продукує жодних понять, а щонайбільш лише *звільняє розсудкове поняття* від неминучих обмежень можливого досвіду і, отже, намагається поширити його за межі Емпіричного, хоча все ж таки у пов'язанні з ним. Це відбувається завдяки тому, що розум вимагає для даного зумовленого абсолютної тотальності з боку умов (за яких розсудок підпорядковує всі явища синтетичній єдності) і тим робить з категорії трансцендентальну ідею, аби надати абсолютній довершеності емпіричному синтезові шляхом продовження його аж до Безумовного (котре ніколи не виступає в досвіді — лише в ідеї). Розум вимагає цього відповідно до засади: *якщо дано Зумовлене, то дано й усю суму умов, а з ними й Безумовне як таке*, що єдино й уможливило те Зумовлене. Отже, трансцендентальні ідеї суть, *по-перше*, не що інше, як категорії, розширені до Безумовного, і тому можуть бути зведені в таблицю, укладену відповідно до рубрик категорій. Але, *по-друге*, все ж таки для цього будуть придатні не всі категорії, а тільки ті, у яких синтез творить *ряд*, і то ряд підпорядкованих одна одній (не координованих) умов для Зумовленого. Абсолютної тотальності розум вимагає лише остільки, оскільки вона стосується висхідного ряду умов для даного Зумовленого, отже, не тоді, коли йдеться про спадну лінію наслідків або про агрегат координованих умов для цих наслідків. Адже умови з погляду даного Зумовленого вже закладені наперед і разом із ним мають розглядатися як дані, натомість наслідки не вможливають своїх умов, а навпаки, передбачають їх, тож у просуванні до наслідків (або в сходженні від даної умови до Зумовленого) можна не турбуватися, чи припиниться

цей ряд, чи ні, і взагалі питання про його тотальність аж ніяк не є передумовою розуму.

Так час, цілком збіглий до даного моменту, необхідно мислиться і як даний (хоча й не визначуваний нами). Що ж до майбутнього [часу], то, оскільки він не є умовою для досягнення теперішнього, для розуміння останнього цілком байдуже, як ми будемо обходитися з майбутнім часом: велимо йому десь зупинитися, а чи тривати до нескінченності. Нехай ми маємо ряд m, n, o , у якому n дане як Зумовлене з погляду m і водночас як умова для o ; ряд іде по висхідній від Зумовленого n до m (l, k, i і т.д.) і так само по спадній від умови n до Зумовленого o (p, q, r і т.д.), тож аби розглядати n як дане, я мушу ставити за передумову перший ряд, а згідно з розумом (тотальністю умов) n можливе тільки через той ряд, але до наступного ряду o, p, q, r його можливість не прив'язана, і тому він міг би розглядатися й не як даний, а лише як *dabilis*.

Синтез ряду на боці умов, себто від тієї, що є найближчою до даного явища, і відтак до віддаленіших умов, я називатиму *регресивним*, а той, що здійснюється на боці Зумовленого, від найближчого наслідку й до віддаленіших, — *прогресивним*. Перший спрямований *in antecedentia*, а другий *in consequentia*. Отже, космологічні ідеї займаються тотальністю регресивного синтезу й ідуть *in antecedentia*, а не *in consequentia*. Якби було навпаки, то ми мали б тут довільну, а не необхідну проблему чистого розуму, бо для досконалого розуміння того, що дане в явищі, ми потребуємо, либонь, таки підстав, а не наслідків.

Щоб укласти тепер таблицю ідей відповідно до таблиці категорій, ми візьмемо найперш два початкових *quanta* всякого нашого споглядання, час і простір. Час сам по собі є ряд (і формальна умова всіх рядів), і тому в ньому з погляду певного даного теперішнього слід а *priori* відрізнити *antecedentia* як умови (минуле) від *consequentibus* (майбутнього). Отже, трансцендентальна ідея абсолютної тотальності ряду умов для даного Зумовленого стосується лише всього минулого часу. Згідно з ідеєю розуму весь збіглий час як умова даної миті необхідно мислиться як даний. Але що стосується простору, то в ньому самому по собі немає відмінності прогресу від регресу, бо він становить *atratat*, а не ряд, оскільки його частини вкупі існують водночас. Теперішній момент я міг розглядати з погляду минулого часу лише як зумовлений, але в жодному разі не як його умову, бо ця мить виникає допіру лише через збіглий час (або радше через збігання попереднього часу). Та позаяк частини простору не підпорядковані одна одній, а скоординовані, то одна час-

тина не є умовою можливості іншої, і сам по собі простір, на відміну від часу, не творить ряду. Однак синтез різноманітних частин простору, що ним ми його апрегендуємо, є все ж таки послідовним, отже, [він] відбувається в часі і містить певний ряд. А що в цьому ряді агрегованих просторів (наприклад, ступнів у пруті⁸⁹) від одного даного до прилучених думкою наступних, [ці] завжди є умовою межі попередніх, то *вимір* простору слід розглядати також як синтез певного ряду умов для даного Зумовленого; тільки сторона умов сама по собі не відрізняється від тієї, що на ній перебуває Зумовлене, отже, *regressus* і *progressus* у просторі видаються однаковими. Але оскільки одна частина простору не дається через іншу, а лише обмежується [нею], то ми мусимо розглядати відповідною мірою також як зумовлений кожний обмежений простір, який передбачає інший простір як умову своєї межі, і так далі. Отже, просування в просторі з погляду обмеження є також і регресом, і трансцендентальна ідея абсолютної тотальності синтезу в ряді умов стосується також і простору, а тому я можу ставити питання і про абсолютну тотальність явища в просторі, так само, як і в минулому часі. Чи можлива взагалі тут відповідь — це дається визначитися згодом.

По-друге, реальність у просторі, себто *матерія*, є, таким чином, Зумовлене, що його внутрішніми умовами суть його частини, а частини частин є віддаленими умовами, — так, що тут має місце регресивний синтез, що його абсолютної тотальності вимагає розум, — вона може зреалізуватися не інакше, як через завершений поділ, від чого реальність матерії обертається або на Ніщо, або в усякому разі на те, що не є більше матерією — на Просте. Отже, тут також є певний ряд умов і поступ до Безумовного.

По-третє, що стосується категорій реального відношення між явищами, то категорія субстанції з її акциденціями не надається на трансцендентальну ідею, тобто розум з огляду на неї не має підстав регресивно йти до умов. Адже акциденції (оскільки вони притаманні певній єдиній субстанції) взаємно координуються і не творять жодного ряду. Але з погляду субстанції вони, власне, не субординовані під нею, а становлять спосіб існування самої субстанції. Ідеєю трансцендентального розуму тут могло б видаватися ще поняття *Субстанційного*. Але воно не означає нічого іншого, крім поняття про самостійно суцільний предмет узагалі, оскільки в ньому мислять суто трансцендентальний суб'єкт без жодного предиката, а тут ідеться тільки про Безумовне в ряду явищ, тож ясно, що Субстанційне не може становити член у цьому ряді. Те саме сто-

сується й субстанцій у [взаємному] спілкуванні, що суть прості агрегати й не мають жодного показника ряду, оскільки вони не субординовані одна іншій як умови своєї можливості, що можна, либонь, стверджувати про простори, межа яких завжди визначається не сама по собі, а через якийсь інший простір. Лишається, отже, тільки категорія *каузальності*, що надає ряд причин для даної дії, у якому можна підійматися від останньої як Зумовленого до перших як умов і відповідати розумові на його питання.

По-четверте, поняття Можливого, Дійсного та Необхідного не ведуть до жодного ряду, за тим лише винятком, що *Випадкове* в існуванні повсякчас має розглядатися як Зумовлене, і за правилом розсудку вказує на умову, згідно з котрою необхідно віднести останню до якоїсь вищої умови, поки розум не натрапить на безумовну *необхідність* виключно в тотальності цього ряду.

Таким чином, існує не більш як чотири космологічні ідеї відповідно до чотирьох рубрик категорій, якщо вибрати ті, що необхідно мають у собі певний ряд у синтезі Різноманітного.

1.

*Абсолютна завершеність
складання
даного Цілого всіх явищ*

2.

*Абсолютна завершеність
поділу
даного Цілого в явищі*

3.

*Абсолютна завершеність
виникнення
явища взагалі*

4.

*Абсолютна завершеність
залежності перебування
Мінливого в явищі*

Тут слід найперш зауважити, що ідея абсолютної тотальності стосується тільки експозиції *явищ*, а отже, аж ніяк не чистого розсудкового поняття про Ціле речей узагалі. Отже, явища розглядатимуться тут як дані, і розум вимагає абсолютної завершеності умов їх можливості, оскільки вони творять ряд, іншими словами, абсолютно (себто з кожного погляду) завершений синтез, що ним явище могло б бути показане за законами розсудку.

По-друге, у цьому лінійному, регресивно проведеному синтезі умов розум шукає, власне, тільки Безумовного, немовби завершеність у ряді передумов, які разом не передбачають уже жодного іншого [ряду]. Це *Безумовне* завжди міститься в абсолютній *тотальності ряду*, коли її зображають собі в уяві. Однак цей безумовно абсолютний синтез знову ж таки є тільки ідея, бо не можна знати, принаймні заздалегідь, чи можливий такий синтез і для явищ. Якщо уявляти собі все через самі лише чисті розсудкові поняття, без умов чуттєвого споглядання, то можна прямо сказати, що для даного Зумовленого дано також і весь ряд субординованих одна іншій умов, бо перше дано лише через друге. Але у випадку з явищами ми натрапляємо на своєрідне обмеження того способу, яким даються умови, — через послідовний синтез Різноманітного споглядання, який повинен бути завершеним у регресі. Чи можлива ця завершеність у чуттєвій формі — це ще [невирішена] проблема. Та в усякому разі ідея цієї завершеності закладена в розумі безвідносно до можливості чи неможливості сполучити емпіричні поняття адекватно їй. Отже, раз у абсолютній повноті регресивного синтезу Різноманітного в явищі (за вказівкою категорій, що подають цей синтез як ряд умов для даного Зумовленого) необхідно міститься Безумовне, нехай і лишається невирішеним [питання], чи здійсненна ця завершеність і яким чином, то розум починає тут свій шлях з ідеї тотальності, хоча він має за кінцеву мету, власне, *Безумовне*, байдуже, належить воно до цілого ряду чи до його частини.

Це Безумовне можна собі мислити або як таке, що перебуває тільки в цілому ряді, у котрому, отже, усі члени без винятку є зумовленими і лише як його Ціле є абсолютно безумовні, і тоді регрес зветься нескінченним, або ж абсолютно безумовне є тільки частина ряду, котрій інші члени ряду підпорядковані, але сама вона не підлягає жодній іншій умові*.

У першому випадку ряд *a parte priori* є безмежним (позбавленим початку), себто нескінченний, і, хоча даний цілком, проте регрес у ньому ніколи не є завершеним і може бути названий лише потенційно нескінченним. У другому випадку існує Перше ряду, що з погляду минулого часу називається *початком світу*, з погляду про-

*Абсолютне Ціле ряду умов для даного Зумовленого є повсякчас безумовним, бо поза цим рядом немає більше жодних умов, з погляду яких воно могло б бути зумовленим. Однак це абсолютне Ціле такого ряду є тільки ідея, або радше проблематичне поняття, можливість якого має досліджуватися, і то у відношенні до способу, яким у ньому може міститися Безумовне як властива трансцендентальна ідея, про яку [тут] ідеться.

сторю — *межею світу*, з погляду частин даного у своїх межах Цілого — *Простим*, з погляду причин — абсолютною *самодіяльністю* (свободою), з погляду існування мінливих речей — абсолютною *природною необхідністю*.

Ми маємо два слова: **світ і природа**, які часом збігаються. Перше означає математичне Ціле всіх явищ і тотальність їхнього синтезу як у Великому, так і в Малому, себто в поступі синтезу як шляхом складання, так і через поділ. Але той самий світ називається природою*, оскільки він розглядається як динамічне Ціле і для реалізації його як певної величини до уваги береться не агрегат у просторі або часі, а єдність у *існуванні* явищ. Умова того, що відбувається, зветься тут причиною, а безумовна каузальність причини в явищі — свободою, натомість зумовлена зветься у вужчому сенсі природною причиною. Зумовлене в існуванні взагалі називається випадковим, а Безумовне — необхідним. Безумовну необхідність *явищ* можна назвати природною необхідністю.

Ідеї, якими ми займаємося тепер, я назвав вище космологічними, почасти тому, що під світом розуміється сукупність усіх явищ, і наші ідеї також спрямовані тільки на Безумовне серед явищ, почасти ж тому, що слово “світ” у трансцендентальному сенсі означає абсолютну тотальність сукупності існуючих речей, і ми скеровуємо свою увагу лише на завершеність синтезу (хоча, власне, тільки в регресі — до умов). З огляду на те, що всі ці ідеї є ще й трансцендентними, і, дарма що не переступають [меж] об’єкта, тобто явищ, у *тому, що стосується виду*, а мають до діла тільки з чуттєвим світом (не з ноуменами), а проте доводять синтез до *ступеня*, що перевершує весь можливий досвід, тож усі ці ідеї, як на мене, цілком доречно назвати *космологічними поняттями*. З огляду на різницю між математично і динамічно Безумовним, що є метою регресу, я назвав би два перших поняття космологічними у вужчому значенні (про світ як макрокосм і мікркосм), а два позostalих — *трансцендентними поняттями природи*. Це розрізнення наразі ще не має особливого значення, але згодом може стати важливим.

* Природа, взята adjective (formaliter), означає зв’язок визначень певної речі за певним внутрішнім принципом причиновості. Натомість під природою substantive (materialiter) розуміється сукупність явищ, оскільки вони силою певного внутрішнього принципу причиновості наскрізь пов’язані. У першому сенсі говорять про природу плинної матерії, вогню і т.ін., користуючися цим словом лише adjective; натомість коли кажуть про речі природи, то мають на увазі певне стабільне Ціле.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ДРУГА

Антитетика чистого розуму

Якщо тетика означає кожну сукупність догматичних вчень, то під антитетикою я розумію не догматичні ствердження протилежного, але конфлікт між [двома] на позір догматичними знаннями (*thesin cum antithesi*), за жодним з яких не можна визнати переважного права на схвалення. Отже, антитетика зовсім не займається однобічними твердженнями, а розглядає загальні знання розуму лише з погляду їх конфлікту між собою та його причин. Трансцендентальна антитетика є дослідження антиномії чистого розуму, її причин і результату. Коли ми вживаємо свій розум не лише для застосування розсудкових засад до предметів досвіду, а й зважуємося поширити ті засади за межі останнього, тоді виникають *розумувальницькі* положення, які від досвіду не можуть ані сподіватися на підтвердження, ані побоюватися спростування, і кожне з них не лише саме по собі не має суперечностей, але навіть знаходить у природі розуму умови своєї необхідності, тільки, на лихо, протилежне твердження має на своєму боці настільки ж значущі й необхідні підстави.

Отож питання, що при такій діалектиці природно постають перед чистим розумом, суть: 1. При яких, власне, положеннях чистий розум неunikнено наражається на антиномію? 2. На яких причинах ґрунтується ця антиномія? 3. Чи лишається розумові, попри цю суперечність, відкритий шлях до певності і яким чином?

Відповідно до сказаного, діалектичний догмат чистого розуму має відрізнятися від усіх софістичних положень тим, що він стосується не якогось довільного питання, задаваного лише з певним випадковим задумом, а такого, на котре кожний людський розум необхідно мусить наштовхнутися в своєму поступі; і, по-друге, тим, що він разом зі своєю протилежністю несе в собі не штучну видимість, котра, коли її зауважено, відразу ж пропадає, а видимість природну й неминучу, котра навіть [тоді,] коли ми вже не ошукуємося нею, і надалі лудить нас, хоча [вже й] не одурює, і, отже, може бути знешкоджена, але в жодному разі не знищена.

Таке діалектичне вчення стосуватиметься не розсудкової єдності в емпіричних поняттях, а єдності розуму в самих лише ідеях, а оскільки та єдність, як синтез згідно з правилами, повинна узгоджуватися насамперед із розсудком, та водночас, як абсолютне єдність синтезу — і з розумом, то її умови будуть завеликі для розсудку, якщо вона адекватна єдності розуму, а якщо вона співмірна з розсудком — то замалі для розуму; звідси й має виникати конфлікт, якого не можна уникнути, що б тут не починати.

Ці розумувальницькі твердження відкривають, отже, діалектичне бойовище, де бере гору та сторона, яка має дозвіл атакувати, а зазнає поразки, звісна річ, та, що змушена лише захищатися. Тому браві лицарі, без огляду на те, обстоюють вони добру чи негідну справу, впевнені, що здобудуть вінок переможця, якщо тільки подбають за те, щоб мати привілей атакувати останнім і не бути зобов'язаним стримувати поновну атаку супротивника. Можна легко собі уявити, що на цій арені з давніх давен часто точилися сутички, що обидві сторони здобували тут чимало перемог, але для останньої, вирішальної, завжди дбали про те, аби поборник доброї справи утримав поле лише за собою, завдяки тому, що його супротивникові заборонялося надалі брати зброю до рук. Як безсторонні арбітри, ми мусимо цілком відкласти набік [питання], чи та справа, що за неї борються супротивні сторони, є добра чи зла, і дати їм спочатку вирішити їхню проблему між собою. Може бути так, що вони, скоріше втомивши, аніж побивши одне одного, самі зауважать нікчемність своєї суперечки і розійдуться добрими друзями.

Цей метод — спостерігати за суперечкою тверджень або радше викликати її, не для того, щоб зрештою вирішити на користь тієї чи іншої сторони, а щоб дослідити, чи не є сам дискутований предмет голою химерою, якої кожен домагається намарне і нічого не може з неї набути, хоч би й не зустрічав жодного опору, — цей спосіб діяння можна назвати *скептичним методом*. Він цілком відмінний від *скептицизму*, засади мистецького й наукового невігластва, що підриває основи всякого пізнання, аби, наскільки можливо, ніде не залишити там жодної надійності й достеменності. Скептичний-бо метод прагне до достеменності, намагаючись відшукати в такій суперечці, проваджуваній по обидва боки чесно й розсудливо, джерело непорозуміння, щоб, як то чинить мудрий законодавець, із суддівських проблем у юридичній практиці винести для себе науку щодо хиб та неточних визначень у своїх законах. Антиномія, що проявляється при застосуванні законів, за нашої обмеженої мудрості є найкращий іспит для номотетики⁷⁰, аби звернути увагу розу-

му, що нелегко зауважує свої хибні кроки в абстрактній спекуляції, на ті моменти у визначенні своїх засад.

Цей скептичний метод, однак, суттєво притаманний лише трансцендентальній філософії, у всякому разі без нього можна обійтися в будь-якій іншій царині досліджень, окрім цієї. У математиці його застосування було б безглуздом, бо в ній ніякі помилкові твердження не можуть бути приховані й замасковані, оскільки доведення повсякчас мусять іти по лінії чистого споглядання, і притім через повсякчас очевидний синтез. У експериментальній філософії тимчасовий сумнів, либонь, може бути корисним, але тут принаймні неможливе жодне непорозуміння, яке не можна було б легко усунути, й останній засіб вирішення суперечки має, зрештою, критися в досвіді, байдуже, рано чи пізно цей засіб буде знайдений. Мораль може всі свої принципи разом із практичними наслідками дати також *in concreto*, принаймні в можливому досвіді, і таким чином уникнути непорозуміння, [прихованих у] абстракції. Натомість трансцендентальні твердження, що заміряються досягти знань, які поширюються навіть поза царину всього можливого досвіду, не є такими, що їх абстрактний синтез міг би бути даний а *rigoré* в якому-небудь спогляданні, ані влаштовані так, що й непорозуміння могли б бути викриті яким-небудь досвідом. Отож трансцендентальний розум не допускає жодного іншого пробного каменя, окрім досліду погодження своїх тверджень одне з одним, а тим самим — насамперед їх вільного й безперешкодного змагання, що ми зараз і влаштуємо *.

* Антиномії йдуть одна за одною згідно з порядком поданих вище трансцендентальних ідей.

АНТИНОМІЇ

ПЕРША СУПЕРЕЧНІСТЬ

Теза

Світ має початок у часі, а також просторово замкнений у межах.

Доказ

Припустімо, що світ не має початку в часі: тоді до кожного даного моменту часу збігла вічність і, виходить, проминув нескінченний ряд почергових станів речей у світі. Але нескінченність ряду якраз у тому й полягає, що він ніколи не може бути завершений послідовним синтезом. Отже, нескінченний проминулий світовий ряд неможливий, а відтак початок світу є необхідна умова його існування, що й слід було насамперед довести.

Стосовно *другого* [пункту] припустімо знову протилежне: світ є нескінченне дане Ціле з одночасно існуючих речей. Величину такої *кількості* (*Quanti*), яка не дається всередині певних меж кожного споглядання*, ми не можемо помислити в жодній іншій спосіб, окрім як через синтез частин, а тотальність такої кількості — лише через завершений синтез або через повторюване додавання одиниці до самої себе**. Тому, аби мислити світ, що наповнює всі простори, як Ціле, послідовний синтез частин нескінченного світу мав би розглядатись як завершений, себто нескінченний час при перерахуванні всіх співіснуючих речей мав би розглядатись як проминулий, що неможливо. Отож нескінченний агрегат дійсних речей не може розглядатись як дане Ціле, а відтак не [може розглядатися] і як даний *водночас*. Отже, світ з погляду протягності в просторі є *не нескінченний*, а вміщений у свої межі, що й було другим [пунктом тези].

* Ми можемо споглядати невизначену кількість як Ціле, якщо її замкнено в межі, і не потребуємо [тоді] конструювати її тотальність шляхом вимірювання, себто послідовного синтезу її частин. Адже межі вже визначають завершеність, відтінаючи все, що понад те.

** Поняття тотальності є в такому випадку не що інше, як уявлення про завершений синтез її частин, бо раз ми не можемо вивести це поняття зі споглядання Цілого (в цьому-бо випадку воно є неможливим), то ми можемо збагнути це поняття, принаймні в ідеї, лише через синтез частин аж до завершення Нескінченного.

ЧИСТОГО РОЗУМУ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ІДЕЙ

Антитеза

Світ не має початку й меж у просторі — навпаки, є нескінченним з погляду як часу, так і простору.

Доказ

Припустімо, що він має початок. Оскільки початок є існування, якому передують час, у котрому речі [ще] немає, то мав би проминути якийсь час, у котрому світу не було, себто порожній час. Але в порожньому часі неможливе виникнення будь-якої речі, адже жодна частина такого часу порівняно з іншою не має в собі якоїсь відмітної умови існування проти неіснування (байдуже, що ми припускаємо — що вона виникає сама по собі а чи через іншу причину). Отже, хоча деякі ряди речей і можуть починатись у світі, але сам світ не може мати початку, і, отже, з погляду минулого часу є нескінченним.

Що стосується другого [пункту], то припустімо найперш протилежне, а саме, що світ є просторово скінченим і обмеженим; тоді він знаходиться в порожньому просторі, який не є обмеженим. Отже, мало б бути не лише відношення речей у просторі, а й відношення речей до простору. А що світ є абсолютне Ціле, поза яким немає жодного предмета споглядання, а відтак і жодного корелята для світу, з яким він би перебував у відношенні, то відношення світу до порожнього простору не було б відношенням його до жодного предмета. Але таке відношення, а з тим і обмеження світу порожнім простором є ніщо; отже, світ є просторово необмеженим, себто з погляду протягності він є нескінченним*.

* Простір є лише форма зовнішнього споглядання (формальне споглядання), а не дійсний предмет, який може споглядатися зовні. Простір раніше від усіх речей, що визначають (наповнюють або обмежують) його, або радше дають відповідне до його форми *емпіричне споглядання*, є під іменем абсолютного простору не що інше, як просто можливість зовнішніх явищ, оскільки вони або існують самі по собі, або можуть ще долучитися до даних явищ. Отже, емпіричне споглядання не складене з явищ і простору (сприйняття і порожнього споглядання). Одне для іншого не є корелятом синтезу; вони лише пов'язані в одному й тому самому емпіричному спогляданні як його матерія та форма. Якщо ми захочемо помістити одне з них поза іншим (простір поза всіма явищами), то звідси виникнуть усілякі порожні визначення зовнішнього споглядання, які не є, однак, можливими сприйняттями: наприклад, руху або спокою світу в нескінченному порожньому просторі, визначення їх відношення одне до одного, яке ніколи не можна сприйняти і яке, отже, є предикатом пустого витвору думки.

Примітка до

I. До тези

У цих обопільно суперечних аргументах я не шукав блискітки, аби навести (як то кажуть) адвокатський доказ, що здобуває собі зиск з необачності супротивника й охоче приймає його посилення на хибно зрозумілий закон, аби заснувати на його спростуванні свої власні несправедливі претензії. Кожний цей доказ видобутий із самої природи справи, і ті вигоди, що їх могли б нам дати хибні висновки догматиків з обох сторін, були відкинута.

Я б міг також позірно довести тезу, виставивши наперед помилкове поняття нескінченності даної величини, як то заведено в догматиків. *Нескінченною* є та величина, понад яку неможлива жодна більша (себто понад множину даних одиниць, що міститься в ній). Але жодна множина не є найбільшою, бо [до неї] завжди може бути додано ще одну або декілька одиниць. Отже, нескінченна дана величина є неможливою, а відтак неможливим є й нескінченний світ (з погляду як минулого ряду, так і протягності), таким чином, він обмежений в обох аспектах. Я міг би так і провести своє доведення, але це поняття не узгоджується з тим, що розуміють під нескінченим Цілим. Нескінченне ціле не дає уявлення про те, *наскільки* воно *велике*, отже, його поняття не є також поняття *максимуму*, через нього мислиться тільки його відношення до якоїсь довільно взятої одиниці, з погляду котрої воно є більшим від усякого числа. Залежно від того, яка береться одиниця — більша чи менша, Нескінченне було б більшим або меншим; однак нескінченність, оскільки вона полягає лише у відношенні до цієї даної одиниці, залишалася б увесь час тією самою, хоча, звичайно, абсолютна величина Цілого тим зовсім не була б пізнана, про неї тут і нема мови.

Істинне (трансцендентальне) поняття нескінченності полягає в тому, що послідовний синтез одиниці при вимірі кількості ніколи не може бути завершений*. Звідси випливає цілком достеменно, що до даного (теперішнього) моменту часу не могла минути вічність дійсних почергових станів, отже, світ мусить мати початок.

Стосовно другої частини тези проблема нескінченного, а проте збіглого ряду, щоправда, відпадає, бо розмаїття нескінченного з погляду протягності світу дається *воднораз*. Однак, щоб мислити то-

* Тому кількість містить множину (даних одиниць), яка є більшою за будь-яке число, — таким є математичне поняття Нескінченного.

першої антиномії

II. До антитези

Доказ нескінченності даного світового ряду і сукупності світу ґрунтується на тому, що в супротивному випадку межу світу мали б становити порожній час разом із порожнім простором. Мені відомо, що вишукуються виверти проти цього висновку, коли стверджують, нібито межа світу з погляду часу й простору є цілком можливою, і при цьому немає потреби приймати абсолютний час перед початком світу або абсолютний, розпростертий поза дійсний світ простір, що є неможливим. Остання частина цієї опінії філософів школи Ляйбніца мені цілком до вподоби. Простір є лише форма зовнішнього споглядання, а не дійсний предмет, який може споглядатися зовні, і не корелят явищ, а форма самих явищ. Отже, простір не може виступати абсолютно (єдино для себе) як щось визначальне в існуванні речей, бо він є аж ніяк не предметом, а лише формою можливих предметів. Тож речі як явища справді визначають простір, себто роблять так, щоб з-посеред усіх можливих його предикатів (величина та відношення) ті або ті належали до дійсності; але простір як щось суще для себе не може назворот визначати дійсність речей з погляду величини чи постаті, бо сам по собі він не є чимось дійсним. Отже, простір (хоч наповнений, хоч порожній)* таки може бути обмежуваний явищами, але явища не можуть бути обмежені *порожнім простором* з-поза них. Те саме стосується й часу. Погоджуючися з усім цим, не можна, однак, заперечити, що коли хтось визнає межу світу, чи то просторову, чи часову, то він неодмінно мусить прийняти ці дві нісенітниці — порожній простір поза світом і порожній час перед світом.

Що ж до того виверту, через який дехто намагається ухилитися від висновку, згідно з яким ми стверджуємо, що коли світ (з погляду часу та простору) має межі, то нескінченна порожнеча має визначати існування дійсних речей за їхньою величиною, — він по суті полягає лише в тому, щоб замість *чуттєвого світу* мислити собі бозна-який інтелігібельний світ, замість першого початку (буття, якому передуює час небуття) мислити собі назагал існування, що *не передбачає жодної іншої умови* у світі, а замість межі протяглості — *обмеження (Schranken)* Всесвіту, і так уникати часу та

* Легко помітити, що це означає: *порожній простір*, оскільки він обмежений явищами, себто порожній простір *усередині світу* принаймні не суперечить трансцендентальним принципам і, отже, може припускатися стосовно них (хоча цим іще не стверджується його можливість).

тальність такої множини, ми, не можучи, покликатися на межі, що самі по собі витворюють цю тотальність у спогляданні, мусимо дати звіт про наше поняття, яке в цьому випадку не може йти від Цілого до визначеної множини частин, а має довести можливість Цілого через послідовний синтез частин. А що цей синтез мав би творити повсякчас незавершуваний ряд, то перед ним, а відтак і через нього не можна мислити собі тотальність. Адже саме поняття тотальності в цьому випадку є уявленням про завершений синтез частин, а це завершення, а отже, й поняття про нього неможливе.

АНТИНОМІЇ

ДРУГА СУПЕРЕЧНІСТЬ

Теза

Кожна складна субстанція у світі складається з простих частин, і ніде не існує нічого, окрім Простого або того, що з нього складено.

Доказ

Коли ж-бо припустити, що складні субстанції не утворено з простих частин, то з усуненням подумки всього складання не залишилося б жодної складної частини, а також (раз простих частин немає) і жодної простої, інакше кажучи, не лишилося б нічого, відтак не було б дано жодної субстанції. Отже, або складання неможливо усунути подумки, або після його усунення має зоставатися щось суще без усякого складання, себто Просте. Але в першому випадку Складне знову ж таки не було б утворене з субстанцій (бо для них складання є лише випадкове відношення субстанцій, без якого вони мають пробувати як тривкі для себе сутності). Цей випадок суперечить передумові, тож залишається тільки другий, а саме, що субстанційно Складне у світі утворене з простих частин.

простору. Але тут ідеться тільки про *mundus phaenomenon* та його величину, тож від згаданих умов чуттєвості ніяк не можна абстрагуватися, не усуваючи сутності цього світу. Чуттєвий світ, якщо він обмежений, необхідно лежить у нескінченній порожнечі. Якщо ми а ргіогі відкинемо її, а відтак і простір узагалі як умову можливості явищ, тоді відпаде [й] цілий чуттєвий світ. [Тим часом] для нашого завдання нам дано єдино цей [світ]. *Mundus intelligibilis* є лише загальне поняття світу взагалі, у якому ми абстрагуємося від усіх умов його споглядання і стосовно якого, отже, неможливе жодне синтетичне положення — ні ствердне, ні заперчне.

ЧИСТОГО РОЗУМУ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ІДЕЙ

Антитеза

Жодної складної речі у світі не утворено з простих частин, і ніде у світі не існує нічого простого.

Доказ

Припустімо, що складна річ (як субстанція) утворена з простих частин. Позаяк усяке зовнішнє відношення, а відтак і всяке складання субстанцій можливе лише в просторі, то простір, займаний складною річчю, має складатися зі стількох же частин, зі скількох складається та річ. Та простір складається не з простих частин, а з просторів. Отже, всяка частина Складного мусить займати якийсь простір. Але безумовно перші частини всього Складного є прости-ми. Отже, просте займає якийсь простір. Усе Реальне, що займає певний простір, охоплює собою Різноманітне [зі складниками, розташованими] один поза одним, себто є складеним, і то, як реальне Складне, не з акциденцій (адже вони не можуть перебувати одна поза одною без субстанції), а отже, із субстанцій, тож Просте мало б бути субстанційно Складним, а це суперечить саме собі.

Друге положення антитези, що у світі не існує геть нічого простого, має означати тут лише те, що існування абсолютно Простого не можна довести з жодного досвіду чи сприйняття, ані зовнішнього, ні внутрішнього, і, отже, абсолютно Просте є гола ідея, об'єктивна реальність якої ніколи не може бути доведена в будь-якому можливому досвіді, а відтак ця ідея позбавлена всякого застосування й предмета в експозиції явищ. Адже якби ми припустили, що для цієї трансцендентальної ідеї можна знайти якийсь пред-

Звідси безпосередньо випливає, що всі речі світу є прості сутності, що складання є тільки зовнішній стан їх, і що хоча ми й ніколи не можемо вповні вивести елементарні субстанції з цього стану пов'язаності й ізолювати, розум усе-таки мусить мислити їх як перші суб'єкти всякої композиції, а отже, перед нею, як прості сутності.

Примітка до

І. До тези

Якщо я говорю про Ціле, що необхідно складається з простих частин, то розумію під цим лише субстанційне ціле як властивий *compositum*, себто випадкову єдність Різноманітного, яке, *дане* (принаймні подумки) *розокремлено*, ставиться у взаємний зв'язок і таким чином витворює Одне. Простір слід було б, власне, називати не *compositum*, а *totum*, бо його частини можливі тільки в Цілому, але не Ціле є можливим завдяки частинам. У всякому разі він міг би називатися *compositum ideale*, але не *reale*. Та це тільки [несуттєві] тонкощі. Позаяк простір не складений із субстанцій (ані навіть із реальних акциденцій), то коли я усуну з нього все складання, не повинно залишитися нічого, ані точки, бо вона можлива тільки як межа певного простору (себто Складного). Отже, простір і час не складаються з простих частин. Те, що належить лише до стану субстанції, хоч би й мало величину (наприклад, зміна), теж не

мет досвіду, то емпіричне споглядання якого-небудь предмета мало б бути визнане за таке, що не містить абсолютно нічого Різноманітного [зі складниками, розташованими] один поза одним, і пов'язаного в єдність. За неусвідомлення такого Різноманітного не можна зробити висновок про повну неможливість його в будь-якому спогляданні об'єкта, але для абсолютної простоти такий об'єкт конче потрібний; звідси випливає, що абсолютна простота не може бути висувана з жодного сприйняття, хоч яким би воно було. Отже, у будь-якому можливому досвіді нічого не може бути дане як безумовно простий об'єкт, а що чуттєвий світ має розглядатись як сукупність усіх можливих досвідів, то в ньому ніде не дано нічого простого.

Це друге положення антитези сягає набагато далі, ніж перше, яке виганяє Просте тільки зі споглядання Складного, це ж натомість усуває його з усієї природи; тому його можна було довести не з поняття даного предмета зовнішнього споглядання (Складного), а з його відношення до можливого досвіду взагалі.

другої антиномії

II. До антитези

Проти цього положення про нескінченну подільність матерії, аргумент на користь якого є суто математичним, *монадисти* висувають закиди, які стягають на себе підозру вже тим, що не хочуть прийняти щонайясніші математичні докази для досягнення природи простору, оскільки він на ділі є формальна умова можливості всієї матерії, а розглядають їх лише як висновки з абстрактних, але свавільних понять, які не можуть бути віднесені до дійсних речей. — Так, немовби можливо було бодай вимислити якийсь інший спосіб споглядання, окрім того, який дається в первинному спогляданні простору, і ніби апріорні визначення останнього не стосуються водночас усього того, котре можливе лише через те, що воно виповнює цей простір. Якщо послухати монадистів, то крім математичної точки, яка, будучи простою, не є частиною, лише межею певного простору, слід мислити ще й фізичні точки, які, щоправда, теж є прості, але мають ту перевагу, що є частинами простору й виповнюють його своєю простою агрегацією. Не повторюючи тут поспільних і ясних спростувань цієї дурниці, що зустрічаються недостатком, — зрештою, цілком даремними є спроби усунути софістично очевидність математики самими лише дискурсивними поняттями, — я зауважу тільки, що коли філософія виступає тут з причіпками до математики, то це відбувається від забуття того, що в цьому питанні слід мати до діла лише з *явищами* та їхньою умо-

складається з Простого; тобто деякий ступінь зміни виникає не через наростання багатьох простих змін. Наш умовивід від Складного до Простого є чинним тільки щодо самостійно (*für sich selbst*) існуючих речей. Але акциденції стану не існують самостійно. Отже, доказ необхідності Простого як складової частини всякого субстанційно Складного можна легко знівечити, а з ним разом — і взагалі всю цю справу, якщо зашироко роздути його й прагнути зробити чинним, не розбираючи, для всього Складного, як то й справді не раз діється.

Я, зрештою, говорю тут про Просте лише оскільки воно необхідно дане в Складному, бо останнє може бути розкладене на Прості як на свої компоненти. Властиве значення слова *Monas* (у Ляйбніцевому вжитку) мало б, либонь, стосуватися лише Простого, *безпосередньо* даного як проста субстанція (наприклад, у самосвідомості), а не як елемент Складного, який краще було б називати атомом. Оскільки я хочу довести [існування] простих субстанцій лише з погляду Складного, як його елементів, то тезу другої антиномії я б міг назвати трансцендентальною *атомістикою*. Та позаяк це слово вже давно вживається на позначення особливого способу пояснення тілесних явищ (*moleculatum*) і, отже, передбачає емпіричні поняття, то нехай вона зветься діалектичною засадою *монадології*.

вою. Але тут не досить до чистого *розсудкового поняття* Складного знайти поняття Простого, а [потрібно] знайти до *споглядання* Складного (матерії) споглядання Простого; а це за законами чуттєвості, себто й для предметів чуттів, цілковито неможливо. Отож щодо Цілого з субстанцій, яке мислиться тільки чистим розсудком, завжди матиме силу те [правило], що перед усяким складанням такого Цілого ми мусимо мати Просте; однак це не стосується *totum substantiale phaenomenon*, що як емпіричне споглядання в просторі має ту необхідну властивість, що жодна його частина не є простою, тому, що жодна частина простору не є простою. Втім, монадисти були достатньо спритними й намагалися обійти цю заваду, стверджуючи, що вони постулюють не простір як умову можливості предметів зовнішнього споглядання (тіл), а, навпаки, ці предмети і динамічне відношення між субстанціями взагалі як умову можливості простору. Однак про тіла ми маємо поняття тільки як про явища, а як явища вони необхідно передбачають простір як умову можливості всякого зовнішнього явища; отож цей викрут є даремним, і він був достатньо викритий вище в трансцендентальній естетиці. Якби вони були речами самими по собі, то доказ монадистів, звісно, був би слухним.

Друге діалектичне твердження має ту особливість, що йому протистоїть догматичне твердження, — єдине з усіх розумувальницьких тверджень, яке намагається на предметі досвіду з очевидністю довести дійсність того, що ми зарахували вище просто до трансцендентальних ідей, а саме, — абсолютну простоту субстанції; іншими словами, довести, що предмет внутрішнього чуття, мисляче *Я*, є безумовно проста субстанція. Не вдаючися тепер у це питання (вище його вже розглянуто докладно), я зазначу лише, що коли щось мислиться тільки як предмет, без приєднання якого-небудь синтетичного визначення його споглядання (як це відбувається при цілком голому уявленні *Я*), то, звісно, у такому уявленні не можна сприйняти нічого різноманітного і ніякого складання. Окрім того, предикати, через які я мислю цей предмет, суть лише споглядання внутрішнього чуття, тож у них і не може бути нічого, що доводило б Різноманітне, [зі складниками, розташованими] один поза одним, і, отже, реальне складання. Таким чином, лише самосвідомість зумовлює те, що раз суб'єкт, який мислить, є водночас своїм власним об'єктом, він не може ділити сам себе (хоча й [може ділити] притаманні йому визначення), бо стосовно самого себе кожний предмет є абсолютна єдність. Та попри те, якщо розглядати цей суб'єкт *ззовні* як предмет споглядання, то він з певністю сам по собі покаже складання в тому [своєму] явищі. Так ми й мусимо завжди розглядати його, якщо бажаємо знати, чи є в ньому Різноманітне, [що його складники містяться] *ззовні* один одного, а чи немає.

АНТИНОМІЇ

ТРЕТЯ СУПЕРЕЧНІСТЬ

Теза

Каузальність за законами природи не є єдина [причиновість], із якої можуть бути виведені всі явища світу. Для пояснення їх необхідно припустити ще й каузальність через свободу.

Доказ

Припустімо, що немає жодної іншої каузальності, окрім як за законами природи; тоді все, *що відбувається*, передбачає попередній стан, слідом за яким воно неминуче настає відповідно до певного правила. Але попередній стан сам має бути чимось таким, що відбулося (постало в часі, оскільки не існувало раніш), бо якби воно існувало повсякчас, то й його наслідок теж не виник би щойно [в даний момент], а існував би завжди. Отже, каузальність причини, через яку щось відбувається, сама є щось таке, *що відбулося*, яке за законом природи знову передбачає якийсь попередній стан і його каузальність, а той передбачає ще давніший і т.д. Отже, якщо все діється за самими лише законами природи, то повсякчас є тільки щось підрядне й ніколи нема першого початку, а відтак — ніякої завершеності ряду на боці похідних одна від одної причин. А закон природи саме в тому й полягає, що нічого не відбувається без достатньо визначеної а ргіогі причини. Отже, твердження, нібито всяка причиновість можлива лише за законами природи, [узятє] у своїй необмеженій загальності, суперечить самс собі, і, отже, обговорювана причиновість не можс бути визнана за єдину, [що існує].

Через це слід припустити якусь [іншу] каузальність, через яку щось відбувається, і то так, що причина його не визначається далі ніякою іншою попередньою причиною за необхідними законами, — себто *абсолютну спонтанність* причин, [здатну] *сама від себе* починати той або інший ряд явищ, які точаться відповідно до законів природи, а отже, трансцендентальну свободу, без котрої навіть і в природному плинові речей серія явищ на боці причин ніколи не може бути завершена.

ЧИСТОГО РОЗУМУ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ІДЕЙ

Антитеза

Ніякої свободи немає, а все у світі відбувається виключно за законами природи.

Доказ

Коли припустити, що існує *свобода* в трансцендентальному сенсі як особливий вид каузальності, згідно з якою могли б наставати події у світі, себто спроможність безумовно починати якийсь певний стан, а відтак і ряд його наслідків, — тоді через цю спонтанність буде безумовно починатися не лише якийсь певний ряд, але й визначення самої цієї спонтанності для випродукування даного ряду, тобто каузальність, і [їй] не передуватиме нічого, чим визначалася б за сталими законами ця дія, що відбувається. Але кожен початок дії передбачає стан ще не діючої причини, а динамічно перший початок дії [передбачає] стан, що не має жодного причинового зв'язку з попереднім станом тієї ж самої причини, тобто в жодний спосіб не впливає з нього. Отже, трансцендентальна свобода протистоїть законові причиновості і становить таке поєднання послідовних станів діючих причин, яке унеможлиблює будь-яку єдність досвіду і якого, отже, не трапляється в жодному досвіді; таким чином, ця свобода є пустий витвір думки.

Ми не маємо, отже, нічого, крім *природи*, у якій мусимо шукати зв'язок і порядок подій цього світу. Свобода (незалежність) від законів природи є, щоправда, *звільненням від примусу*, але також і позбавленням [нас] *провідної нитки* правил. Адже не можна сказати, що на зміну законам природи в причиновості світового бігу подій приходять закони свободи, бо якби вона визначалася законами, то була б не свободою, а нічим іншим, як тією ж таки природою. Отже, природа і трансцендентальна свобода відрізняються так, як законність і беззаконня: перша з них, хоча й обтяжує розсудок клопотом шукати походження подій чимраз вище в ряді причин, бо їхня каузальність завжди зумовлена, але обіцяє на відшкодування цілковиту й закономірну єдність досвіду; натомість мана свободи обіцяє, щоправда, допитливому розсудкові зупинку в ланцюзі причин, ведучи його [(розсудок)] до безумовної каузальності, що починає діяти сама по собі, але, будучи сама сліпою, уриває провідну нитку правил, яка єдина вможлиблює цілком зв'язний досвід.

Примітка до

I. До тези

Трансцендентальна ідея свободи, щоправда, витворює далеко не весь зміст психологічного поняття з цією назвою, яке в більшій своїй частині є емпіричним, а лише абсолютну спонтанність дії як властиву підставу його імпутабельності, та попри те є справжнім каменем спотикання для філософії, що зазнає непереборних труднощів у допущенні безумовної каузальності такого штибу. Отже, та частина питання про свободу волі, котра віддавна завдавала такого клопоту спекулятивному розумові, є, власне, лише *трансцендентальною* і зводиться виключно до того, чи має бути допущена спроможність *самому від себе* починати якийсь певний ряд почергових речей або станів. Бути здатним відповісти, як можлива така [спроможність], не так уже й необхідно, бо в каузальності за законами природи нам так само доводиться вдовольнятися апріорною констатацією того, що така має бути допущена, хоча ми жодним чином не розуміємо, як одне певне існування може спричиняти існування чогось іншого, і через те мусимо просто триматися досвіду. Цю необхідність першого початку того чи іншого ряду явищ ми довели, [виходячи] зі свободи, щоправда, власне, лише тією мірою, якою це потрібно для розуміння походження світу, тоді як усі наступні стани можна розглядати як почерговість за самими лише законам природи. Та позаяк тим ми вже довели (хоча й не збагнули) спроможність того, щоб ряд починався в часі цілком сам від себе, то тепер нам дозволено також допускати, що й посеред світової рутини різні ряди з погляду каузальності виникають самі по собі, і приписувати їхнім субстанціям спроможність діяти вільно. Але при цьому треба стеретися одного непорозуміння: мовляв, раз послідовний ряд у світі може мати тільки відносно перший початок, через те, що [йому] завжди передує якийсь стан речей у світі, то абсолютно перший початок рядів у світовій рутині, певно, неможливий. Та ми ж-бо говоримо тут про абсолютно перший початок не з погляду часу, а з погляду каузальності. Якщо я тепер (наприклад) цілком вільно і без необхідно визначального впливу природних причин підведуся зі свого стільця, то в цій події разом із її природними наслідками аж до нескінченності безумовно починається новий ряд, хоча з погляду часу ця подія є лише продовженням певного попереднього ряду. Адже це рішення і цей учинок аж ніяк не належать до послідовності простих природних дій і не є лише їх про-

третьої антиномії

II. До антитези

Захисник усемогутності природи (трансцендентальна *фізіократія*) на протигагу вченню про свободу відстоював би своє положення проти софістичних умовиводів цього вчення в такий спосіб. *Якщо ви не допускаєте у світі нічого математично Першого з погляду часу, то вам немає також потреби шукати й динамічно Перше з погляду каузальності. Хто велить вам вигадувати якийсь безумовно перший стан світу і, отже, абсолютний початок повсякчас плинного ряду явищ, і ставити границі безмежній природі, аби могли дати точку опори своїй уяві? Позаяк субстанції були у світі всякчас — принаймні єдність досвіду робить таке припущення необхідним, то не становить жодної проблеми припустити також, що й переміна їхніх станів, себто певний ряд їхніх змін, була всякчас, а відтак не потрібно шукати жодного першого початку, ні математичного, ні динамічного. Можливість такої нескінченної дери-вації без першого члена, відносно якого все інше є тільки наступне, пояснити не вдається. Але якщо ви через те відкинете цю загадку природи, то побачите, що вам доведеться відкинути також багато синтетичних підставових властивостей (підставові сили), яких так само не можете збагнути, і навіть можливість якоїсь зміни взагалі має стати для вас непристойною. Адже якби ви не виявили через досвід, що зміна справді є, ви ніколи не могли б аргіогі надумати, як можлива така безупинна черга буття й небуття.*

Але навіть якщо й припустити трансцендентальну спроможність свободи, аби покласти початок змінам у світі, то ця спроможність мала б принаймні існувати лише поза світом (хоча припускати поза сукупністю всіх можливих споглядань іще якийсь предмет, котрий не може бути даний у жодному можливому сприйнятті, лишається й надалі [занадто] сміливим заміром). Але приписувати таку спроможність субстанціям у самому світі ніколи не може бути

довженням; визначальні природні причини цілком зупиняються перед тим рішенням з погляду даної події, яка хоча й іде за ними, але не *впливає* з них, і тому хоча й не з погляду часу, проте з погляду каузальності має бути назване безумовно першим початком певного ряду явищ.

Потребу розуму покликатися в ряду природних причин на перший початок, [що впливає] зі свободи, дуже яскраво підтверджує те, що всі філософи античності (за винятком епікурейської школи) були змушені припустити для пояснення рухів у світі існування *першого рушія*, тобто вільно діючої причини, що вперше і сама від себе започаткувала цей ряд станів. З самої-бо лише природи вони не наважувалися пояснювати перший початок.

АНТИНОМІЇ

ЧЕТВЕРТА СУПЕРЕЧНІСТЬ

Теза

До світу належить або як частина його, або як його причина якась абсолютно необхідна сутність.

Доказ

Чуттєвий світ як Ціле всіх явищ містить водночас певний ряд змін. Адже без них нам не було б дане навіть уявлення про часовий ряд як умову можливості чуттєвого світу*. Але кожна зміна підпорядкована своїй умові, яка передує їй з погляду часу і за якої вона є необхідною. Далі, кожне Зумовлене, яке є даним, передбачає з погляду свого існування завершений ряд умов аж до Цілковито Безумовного, що єдине є абсолютно необхідним. Отже, щось Абсолютно-Необхідне має існувати, раз існує зміна як його наслідок. Але це Необхідне саме належить до чуттєвого світу. Адже за допущення, що воно перебуває поза ним, ця необхідна причина мала б давати початок рядові змін світу, не належачи сама до чуттєвого світу. Але це неможливо. Справді-бо, оскільки початок часового ряду може бути визначений тільки тим, що передує [йому] з погляду часу, то найвища умова початку якогось певного ряду змін має існувати у світі, коли цього ряду ще немає (адже початок є існування, якому

* Час, як формальна умова можливості змін, щоправда, об'єктивно їм передує, але суб'єктивно й у дійсності свідомості це уявлення, як і кожне інше, дане тільки завдяки сприйняттям.

дозволено, бо тоді значною мірою зник би зв'язок між явищами, що необхідно визначають одне одного за загальними законами, [зв'язок,] який зветься природою, а разом [зникла б] і ознака емпіричної істини, що відрізняє досвід від сновиддя. Адже поряд із такою позбавленою законів спроможністю свободи навряд чи можна ще мислити природу, бо закони останньої безперестану змінювалися б під впливами першої, і гра явищ, яка відповідно до самої лише природи була б регулярною й однорідною, робиться від того заплутаною й незв'язною.

ЧИСТОГО РОЗУМУ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ІДЕЙ

Антитеза

Ніде, ані у світі, ані поза світом не існує абсолютно необхідна сутність як його причина.

Доказ

Припустімо, що сам світ або [щось] у ньому є необхідною сутністю; тоді в ряді його змін був би або безумовно необхідний початок, себто початок без причини, що суперечить динамічному законові визначення всіх явищ у часі, або ж цей ряд сам був би без жодного початку і, в усіх своїх частинах випадковий і зумовлений, у цілому був би попри те абсолютно необхідним і безумовним, що суперечить самому собі, бо існування тієї чи іншої множини не може бути необхідним, коли жодна частина її не має самого по собі необхідного існування.

Припустімо зворотнє: якась безумовно необхідна причина світу існує поза світом; тоді вона, як найвищий член у *ряді причин* змін у світі, мала б найперш давати початок існуванню їх і їхнього ряду*. Але тоді вона мала б також почати діяти, і її каузальність

* Слово *починати* вживається в двох значеннях. Перше є *активним*, коли причина починає (infit) ряд станів як своє діяння; друге — *пасивне*, коли каузальність починається (fit) в самій причині. Я висновую тут від першого до другого.

передує час, у котрому речі, що починається, ще не було). Отже, каузальність необхідної причини змін, а відтак і сама причина, належить до часу, себто до явищ (що в них тільки і є можливим час як їхня форма); отже, вона не може мислитись окремо від чуттєвого світу як сукупності всіх явищ. Таким чином, у самому світі міститься щось Безумовно-Необхідне (це може бути сам світовий ряд у цілому або частина його).

Примітка до

І. До тези

Щоб довести буття необхідної сутності, я зобов'язаний вдаватися тут виключно до *космологічного аргументу*, який полягає в схожденні від Зумовленого в явищі до Безумовного в понятті, при чому це Безумовне розглядається як необхідна умова абсолютної тотальності ряду. Спроба дати цей доказ із самої лише ідеї найвищої з усіх сутностей узагалі належить до іншого принципу розуму, а тому має виступати окремо.

Чистий космологічний доказ може довести буття необхідної сутності не інакше, як залишивши водночас невирішеним [питання], чи є вона самим світом, а чи відмінною від нього річчю. Адже для того, щоб з'ясувати останнє, потрібні засади, які вже не є космологічними і не проходять у ряді явищ — потрібні поняття про випадкові сутності взагалі (оскільки вони трактуються просто як предмети розсудку) і принцип для пов'язування їх із необхідною сутністю через самі лише поняття, а це все належить до *трансцендентної філософії*, для котрої тут іще немає місця.

Та якщо вже починати доведення [в] космологічно[му ключі], поклавши в основу ряд явищ і регрес у ньому за емпіричними законами каузальності, то далі вже не можна збачувати й переходити до чогось [такого], що зовсім не належить до ряду як його член. Адже щось має розглядатись як умова в тому самому значенні, у якому взяте відношення Зумовленого до його умови в ряді, що повинен був у безупинному поступі вести до цієї найвищої умови. Якщо це відношення є чуттєвим і належить до можливого емпіричного вживання розсудку, то найвища умова або причина може замикати регрес тільки відповідно до законів чуттєвості, себто лише як щось приналежне до часового ряду, а необхідна сутність має розглядатись як найвищий член світового ряду.

належала б до часу, а через те — до сукупності явищ, себто до світу; отже, сама вона, ця причина перебувала б не поза світом, що суперечить передумові. Отже, ані у світі, ані поза ним (але в каузальному зв'язку з ним) немає якоїсь абсолютно необхідної сутності.

четвертої антиномії

II. До антитези

Якщо при сходженні в ряді явищ нам видається, що ми натрапляємо на проблеми, [які свідчать] проти існування абсолютно необхідної найвищої причини, то ці труднощі мають не ґрунтуватися на поняттях про необхідне існування речі взагалі, тобто бути онтологічними, а виникати з каузального зв'язку з певним рядом явищ, аби допустити для нього умову, що сама є безумовною; отже, [ці труднощі мають] бути космологічними і впливати з емпіричних законів. Має виявитися, що сходження в ряді причин (у чуттєвому світі) ніколи не може скінчитися на емпірично безумовній умові, і що космологічний аргумент, [що виходить із] випадковості станів світу з огляду на їхні зміни, виступає проти допущення першої причини, яка започатковує ряд абсолютно спочатку.

Але в цій антиномії виявляється один своєрідний контраст: із того самого аргументу, з якого в тезі висновується буття першосутності, в антитезі висновується, і то з тією самою строгістю, її небуття. Спочатку мовилося: *необхідна сутність є*, бо весь минулий час охоплює собою ряд усіх умов, а з ними, отже, й Безумовне (Необхідне); тепер мовиться: *необхідної сутності немає*, якраз тому, що весь збіглий час охоплює собою ряд усіх умов (які, отже, знову ж таки всі є зумовленими). Причина цьому така. Перший аргу-

Проте дехто дозволяв собі робити такий стрибок (*μεταβασις εις αλλο γενος*)⁷¹. Зі змін у світі робили висновок щодо емпіричної випадковості, себто залежності їх від емпірично визначальних причин, і отримували висхідний ряд емпіричних умов, що було, зрештою, цілком слушно. Та позаяк тут не можна було знайти першого початку та найвищого члена, то ті люди нараз покидали емпіричне поняття випадковості й удавалися до чистої категорії, котра відтак започатковувала певний суто інтелегібельний ряд, завершеність якого ґрунтувалася на існуванні абсолютно необхідної причини, яка надалі, не зв'язана ніякими чуттєвими умовами, звільнялася й від часової умови: розпочинати саму свою каузальність. Але такий спосіб діяння є цілком протиправним, як то можна судити з наступного.

Випадковим у чистому категоріальному сенсі є те, контрадикторна протилежність чого є можливою. Та з емпіричної випадковості аж ніяк не можна робити висновки щодо інтелегібельної. Протилежність того, що змінюється (протилежність його стану) у певний інший час є дійсною, а відтак і можливою; отже, це не є контрадикторна протилежність попереднього стану, для якої вимагається, щоб у той самий час, коли існував попередній стан, на його місці могла існувати його протилежність, а цього з [поняття] зміни виснувати ніяк не можна. Тіло, що перебувало в русі = A , приходить у стан спокою = поп A . Та з того, що за станом A наступає протилежний йому стан, аж ніяк не можна виснувати, нібито контрадикторна протилежність A є можливою і відтак A є випадковим, адже для цього вимагалось б, щоб у той самий час, коли був рух, замість нього міг би бути спокій. Тим часом ми не знаємо нічого, окрім того, що спокій був дійсний, а відтак і можливий, у наступний час. Але рух у один час і спокій у якийсь інший час не є контрадикторно протилежними. Отже, послідовність протилежних визначень, тобто зміна, аж ніяк не доводить випадковості згідно з поняттями чистого розсудку і, таким чином, не може вести до існування якоїсь необхідної сутності відповідно до чистих розсудкових понять. Зміна доводить лише емпіричну випадковість, інакше кажучи, те, що внаслідок закону каузальності новий стан зовсім не міг би мати місця сам по собі, без причини, що належить до попереднього часу. Ця причина, якщо навіть вважати її безумовно необхідною, має, таким чином, усе ж таки перебувати в часі і належати до ряду явищ.

мент зважає лише на *абсолютну тотальність* ряду умов, що визначають одна одну в часі й тим набувають Безумовного та Необхідного. Натомість другий бере до уваги *випадковість* усього того, що *визначено в часовому ряді* (бо кожному [членові ряду] передує час, у котрому сама умова мусить бути своєю чергою визначена як зумовлена), унаслідок чого все Безумовне і всяка абсолютна необхідність цілком відпадають. Тим часом аргументація в обох [випадках] цілком адекватна посполитому людському розумові, який не раз потрапляє в конфлікт із самим собою, розглянувши свій предмет із двох різних поглядів. Пан фон Меран⁷² вважав суперечку двох знаменитих астрономів, що виникла з подібного клопоту щодо вибору точки зору, досить прикметним явищем, аби скомпонувати про це окрему розвідку. Один [із цих астрономів] дійшов висновку, що *Місяць обертається навколо своєї осі*, бо він постійно звернений до Землі тим самим боком, а другий — що *Місяць не обертається навколо своєї осі*, якраз тому, що він постійно звернений до Землі тим самим боком. Обидва висновки були правильні — залежно від позиції, яку займають для спостереження за рухом Місяця.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ТРЕТЯ

Про інтерес розуму в цьому його конфлікті

Ми маємо тепер цілу діалектичну гру космологічних ідей, які зовсім не дозволяють, аби їм був даний відповідний предмет у якомусь можливому досвіді, і навіть того, щоб розум мислив їх відповідно до загальних законів досвіду, хоча ці ідеї аж ніяк не вигадані свавільно, і розум необхідно приходиться до них у тяглому провадженні емпіричного синтезу, коли прагне звільнити від усякої умови й охопити в безумовній тотальності те, що за правилами досвіду завжди може бути визначене лише умовно. Ці софістичні (*vernünftelnde*) твердження так само суть спроби розв'язати чотири природні й неминучі проблеми розуму, число яких може бути лише таким, не більшим і не меншим, бо існує саме стільки рядів синтетичних передумов, які а priori обмежують емпіричний синтез.

Блискучі претензії розуму, який розширює свій терен поза всі межі досвіду, ми виразили лише в сухих формулах, що містять тільки підстави його правних домагань, і, як то й належить трансцендентальній філософії, оголили їх зі всього емпіричного, хоча лише у зв'язку з ним може просяяти вся пишнота тверджень розуму. Але в цьому застосуванні розуму і безупинному розширенні його вжитку, що починається з царини досвіду і поступово підіймається до цих піднесених ідей, філософія виявляє одну чесноту, котра, якби тільки вона [(філософія)] могла відстояти свої претензії, далеко перевершила б вартість усіх інших людських наук, оскільки обіцяє дати підставу нашим найбільшим очікуванням і сподіванням на кінцеві цілі, у яких мають врешті об'єднатися всі зусилля розуму. Питання: чи має світ початок і якусь межу своєї протягності в просторі; чи існує десь — може, й у моїй мислячій особистості (*Selbst*), неподільна і непорушна єдність, а чи [ніде] немає нічого, окрім Подільного й Минущого; чи вільний я у своїх учинках, а чи, як і [всі] інші істоти, підлягаю природі та долі; нарешті, чи існує найвища причина світу, а чи речі природи та їх порядок становлять останній предмет, на якому ми мусимо зупинитися в усіх своїх розмірковуваннях, — це є питання, за вирішення яких математик охоче дав би в заміну всю свою науку, бо ж вона не

може принести йому задоволення з погляду найвищих і найпильніших цілей людства. Сама властива достоїнність математики (цієї гордості людського розуму) ґрунтується на тому, що вона навчає розум осягати природу як у великому, так і в малому в її порядку й регулярності, а рівно ж і в подиву гідній єдності її рушійних сил далеко понад усі очікування філософії, будованої на поспільному досвіді, і тим дає розумові привід і заохоту до вживання, що розширюється поза всякий досвід, а також забезпечує філософію (*Weltweisheit*), яка цим займається, чудовими матеріалами, аби підкріпити її дослідження, наскільки це дозволяє їхній характер, відповідними спогляданнями.

На лихо для спекуляції (але, може, на щастя для практичного призначення людини), розум посеред своїх найбільших сподівань [раптом] бачить себе настільки скутим тлумом аргументів за і проти, що, не маючи змоги з міркувань як своєї честі, так і навіть своєї безпеки відступити й байдужно споглядати цей розлад як суто ігровий бій, а тим паче просто вимагати миру, — бо предмет суперечки вельми цікавить [його], тож йому не зостається нічого іншого, як розмірковувати про походження цього розладу розуму із самим собою: чи не винне в ньому, часом, просте непорозуміння, після з'ясування якого, може бути, гордовиті претензії з обох боків таки відпадуть, а натомість настане тривале й спокійне панування розуму над розсудком і чуттями.

Тепер ми ще відкладемо на деякий час це ґрунтоване обговорення, а спочатку обміркуємо, по чийому боці ми б із більшою охотою билися, коли б якимось чином були змушені пристати на вибір до котрогось табору. Позаяк у цьому випадку нам ідеться не про логічний пробний камінь істини, а лише про свої інтереси, то таке дослідження хоча й нічого не вирішить щодо рації за котроюсь зі сторін, але буде корисним, пояснивши, чому учасники суперечки воліли стати по той бік, а не по інший, коли причиною цьому було не капітальне осягнення предмета, а також витлумачивши деякі інші другорядні речі, наприклад фанатичний жар одних і холодну непохитність інших, чому вони тріумфально вітають одну зі сторін і непримиренно упереджені проти іншої.

Але є одна річ, яка визначає для цієї попередньої оцінки точку зору, що тільки з неї вона й може бути сформульована з належною ґрунтовністю: це — порівняння принципів, із яких виходять обидва табори. У твердженнях антитези помітно цілковиту однорідність способу мислення і повну єдність максими — принципу чистого *емпіризму* не лише в поясненні явищ у світі, а й у розв'язанні транс-

цендентальних ідей про сам Всесвіт. Натомість твердження тези кладуть в основу, крім емпіричного способу пояснення в ряді явищ, ще й інтелектуальні начала, і максима [тут] відповідно не є простою. Через її істотну відмітну ознаку я називатиму її *догматизмом* чистого розуму.

Отже, на боці *догматизму* у визначенні космологічних розумових ідей, або [на боці] *тези*, виявляється:

По-перше, певний *практичний інтерес*, що приваблює кожну добромисну людину, якщо та розуміє свою істинну вигоду. Що світ має початок, що моя мисляча особистість є простою й через те незнищеною, що вона у своїх самочинних діях є вільною і підноситься понад примус природи і, нарешті, що весь порядок речей, які творять світ, походить від однієї першосутності, від якої все запозичує свою єдність і доцільний зв'язок, — це є також наріжні камені моралі та релігії. Антитеза позбавляє нас усіх цих підпор, принаймні позірно.

По-друге, на цьому боці виявляється також певний *спекулятивний інтерес* розуму. Адже, допускаючи й уживаючи в такий спосіб трансцендентальні ідеї, можна цілком а ргіогі охопити весь ланцюг умов і збагнути походження Зумовленого, почавши з Безумовного; цього не дає антитеза, яка зле зарекомендовує себе тим, що на питання про умови свого синтезу не може дати такої відповіді, яка не викликала б без кінця все нових питань. Відповідно до антитези, від даного початку завжди потрібно підійматися до ще вищого, кожна частина веде до ще меншої частини, кожна подія завжди має за собою ще іншу подію як [свою] причину, й умови існування взагалі завжди спираються своєю чергою на інші, ніколи не одержуючи безумовної підтримки й опори в якійсь самостійній речі як першосутності.

По-третьє, цей бік має також перевагу *популярності*, що, звісно ж, становить не найменшу частину його привабливості. Посполитий розсудок не здибає ані найменших труднощів у ідеях безумовного початку всякого синтезу, бо він і без того більше звик спускатися до наслідків, аніж підійматися до причин, і в поняттях абсолютно Першого (над можливістю якого він не мудрує) має комфорт і водночас точку опори, аби до них прив'язувати напрям своєї ходи, натомість безупинне сходження від Зумовленого до умови, повсякчас із однією ногою в повітрі, не дає йому жодної втіхи.

На боці *емпіризму* у визначенні космологічних ідей, або на [боці] *антитези*, *по-перше*, немає такого практичного інтересу на базі чистих принципів розуму, який несуть із собою мораль та

релігія. Навпаки, чистий емпіризм, як видається, віднімає в них обох усю силу і вплив. Якщо не існує відмінної від світу первинної сутності, якщо світ не має початку, а отже, й творця, [якщо] наша воля не вільна і душа є так само подільною та тлінною, як і матерія, то моральні ідеї та засади також втрачають усю значущість і валяться разом із трансцендентальними ідеями, що творили для них теоретичну підпору.

Натомість спекулятивному інтересові розуму емпіризм пропонує вигоди, які є вельми привабливими й значно перевершують ті, що їх може обіцяти догматичний навчитель розумових ідей. Відповідно до емпіризму розсудок завжди перебуває на своєму власному ґрунті, себто лише на полі можливого досвіду, що його закони він здатен простежувати і за їх посередництвом без кінця розширювати свої певні та ясні знання. Тут він може й повинен являти спогляданню предмет, узятий як сам по собі, так і в його відношеннях, або ж у поняттях, образ яких може бути ясно й виразно показаний у подібних даних спогляданнях. Мало того, що він не має потреби покидати цей ланцюг природного порядку, аби триматися ідей, предмети яких йому невідомі, бо, як породження думки, ніколи не можуть бути дані, але йому не дозволено навіть кидати свою справу і під тим приводом, що її вже доведено до кінця, переходити в царину ідеалізаційного розуму та до трансцендентних понять, де йому вже немає потреби спостерігати й досліджувати відповідно до законів природи — [лишається] тільки *гадати* й *вигадувати*, у впевненості, що фактами природи його не спростувати, бо він не залежить від їхнього свідчення, а може їх проминати або навіть підпорядковувати вищому авторитетові, а саме чистому розуму.

Тому емпірик ніколи не дозволить вважати якусь епоху природи за абсолютно першу, або розглядати якусь межу свого проникнення в її простір як крайню, або переходити від предметів природи, які він може аналізувати (*auflösen*) за допомогою спостереження та математики і синтетично визначати в спогляданні (від Протяглого), до таких [предметів], що ні чуття, ні уява ніколи не можуть показати *in concreto* (до Простого); не допустить, аби в основу самої *природи* клалася спроможність діяти незалежно від законів природи (свобода) і тим звужувалася справа розсудку — за провідною ниткою необхідних правил з'ясовувати виникнення явищ; нарешті, [він, емпірик,] не погодиться, аби причину будь-чого шукали поза природою ([себто він не визнає] першосутність), бо ж ми не знаємо нічого, крім природи, оскільки лише вона дає нам предмети і може навчати нас їхніх законів.

Якби емпіричний філософ зі своєю антитезою насправді не мав іншого наміру, окрім як подолати нескромність і зарозумілість розуму, який не тямить свого істинного призначення, пишаючися *розумінням* і *знанням* там, де розуміння й знання, власне, припиняються, і те, що визнається як значуще з погляду практичного інтересу, прагне видати за [засіб] сприяння спекулятивному інтересу, щоб обірвати там, де йому зручно, нитку фізичних досліджень і під приводом розширення пізнання прив'язати її до трансцендентальних ідей, через які ми пізнаємо, власне, тільки те, що *нічого не знаємо*, — якби, кажу я, емпірик задовольнявся цим, то його засада була б максимою помірності в домаганнях, скромності в твердженнях і водночас якнайбільшого розширення нашого розсудку за допомогою призначеного, власне, для нас учителя — досвіду. Адже в такому разі ми не позбулися б інтелектуальних *передумов* і *віри*, потрібних для нашого практичного діла; тільки що не могли б виставляти їх під помпезним титулом науки та раціонального розуміння, бо властиве спекулятивне *знання* ніде не може надібати інших предметів, крім предметів досвіду, і якщо ми переступаємо його межі, то синтез зі спробами здобути нові, незалежні від досвіду знання, не має жодного субстрату споглядання, до якого він міг би бути застосований.

Та якщо емпіризм (як то здебільша діється) сам стає догматичним відносно ідей і зухвало заперечує те, що перебуває поза сферою його споглядальних знань, — тоді він сам впадає в гріх нескромності, який тут є тим більше гідним осуду, бо завдає неправної шкоди практичному інтересові розуму.

Оце й є суперечність (*Gegensatz*) між *епікуреїзмом** і *платонізмом*.

* Втім, це ще питання, чи виголошував *Епікур* будь-коли ці засади як об'єктивні твердження. Якщо вони були не більш як максими спекулятивного вживання розуму, то він виявив у цьому ширіший філософський дух, ніж будь-хто з мудреців давнини. Що в поясненні явищ слід чинити так, немовби терен дослідження не окреслено жодною межею або початком світу; що речовину світу варто приймати такою, якою вона має бути, якщо ми хочемо вивчати його через досвід; що [не можна допускати] жодного іншого породження подій, окрім як визначення їх незмінними законами природи і, нарешті, що не можна вживати ніякої причини, відмінної від світу: це ще й тепер дуже правильні, тільки мало дотримувані засади для розширення спекулятивної філософії, як і для відшукування принципів моралі незалежно від сторонніх джерел; причому той, хто вимагає *ігнорувати* ті догматичні положення, поки ми займаємося самою лише спекуляцією, не має бути через те звинувачуваний, нібито він хоче їх *заперечити*.

Кожна з цих сторін говорить більше, ніж знає, але так, що *перша* заохочує знання і сприяє йому, хоча й на шкоду практиці, а *друга* дає чудові принципи для практики, але саме через те дозволяє розуму щодо всього, у чому нам лише допущене спекулятивне знання, захоплюватися ідеальним поясненням явищ природи і через те занедбувати фізичні дослідження.

Нарешті, що стосується *третього* моменту, на який можна поглянути при попередньому виборі між двома сторонами в диспуті, то вкрай дивним є те, що емпіризм не зажив жодної популярності, хоча, здавалося б, посполитий розсудок має пожадливо прийняти проект, який обіцяє задовольняти його самими лише емпіричними знаннями та їх раціональним зв'язком, тоді як трансцендентальна догматика змушує його підійматися до понять, котрі значно перевершують проникливість і розумові спроможності найвправніших у мисленні голів. Але саме це і є рушійним мотивом посполитого розсудку. Адже тоді він перебуває в такому стані, у якому навіть найбільший вчений не має над ним жодних переваг. Якщо він тямить у цих поняттях мало або й зовсім нічого, то все ж таки ніхто не може похвалитися, що тямить у них набагато більше, і, хоча він не може говорити про них по-вченому, так, як інші, проте може нескінченно більше мудрагельствувати на цю тему, бо він блукає поміж чистих ідей, щодо яких можна бути найкрасномовнішим саме тому, що про них *нічого не відомо*, натомість щодо дослідження природи він мусив би німувати й визнавати своє невігластво. Отже, зручність і нікчемність уже є сильною причиною цих засад. До того ж хоча філософу дуже важко прийняти щось за засаду, не можуть дати собі в цьому звіту, або навіть вводити поняття, в об'єктивній реальності яких не можна пересвідчитися, та для посполитого розсудку немає нічого звичнішого. Він хоче мати щось таке, з чого міг би з певністю починати. Труднощі з розумінням самої такої передумови його не турбують, бо це йому (який і не знає, що таке розуміння) ніколи не спадає на думку, і він вважає за відоме те, що є для нього звичним завдяки частому вживанню. Та, зрештою, усякий спекулятивний інтерес у нього зникає перед практичним, і він уявляє собі, буцімто розуміє й знає те, до прийняття чого або до віри в що спонукається своїми клопотами або надіями. Таким чином, емпіризм трансцендентально-ідеалізаційного розуму позбавлений усякої популярності, і хоч скільки він може містити шкідливого для найвищих практичних засад, проте не слід непокоїтися, що він коли-небудь переступить межі школи й у суспільно-

му масштабі набуде якогось помітного авторитету та прихильності серед широкої маси.

Людський розум за своєю природою є архітектонічним, тобто він розглядає всі знання як приналежні до тієї чи іншої можливої системи, і тому допускає лише такі принципи, що принаймні не перешкоджають наявним знанням перебувати в одній системі разом з іншими. Але положення антитези є такого ґтибу, що цілком унеможливають завершення будівлі знань. Відповідно до них, будь-якому станові світу завжди передує ще раніший, у кожній частині завжди є інші, знову ж такі подільні, перед кожною подією є інша, знову ж так само породжена третьою, і в існуванні взагалі все й завжди є лише зумовленим, а будь-якого безумовного першого існування не визнається. Отже, через те, що антитеза ніде не допускає нічого першого і ніякого початку, який міг би безумовно слугувати за підмурок для будівлі, то завершена споруда знання за таких передумов є цілком неможливою. Тому архітектонічний інтерес розуму (який вимагає не емпіричної, а чистої розумової єдності а priori) має в собі природну прихильність до тверджень тези.

Та коли б якась людина могла відмовитися від усякого інтересу і розглядати твердження розуму, байдужно до всіх [їхніх] наслідків, тільки з погляду змісту їхніх підстав, то за умови, що вона не знає жодного іншого виходу зі скрути, окрім як прийняти або перше, або друге з супротивних вчень, вона опинилася б у стані безперервного вагання. Нині їй здавалося б переконливим, що людська воля є *вільна*, а завтра, взявши до уваги нерозривний ланцюг природи, ця людина б гадала, що свобода є лише самоомана і що усе є тільки *природа*. А коли б дійшло до діла, то ця гра суто спекулятивного розуму зсезла б, як сонна примара, і він обрав би свої принципи просто у відповідності до практичного інтересу. Та позаяк істоті, що мислить та досліджує, годиться присвячувати певний час виключно дослідженню свого власного розуму, цілком відмовляючися при цьому від усякої упередженості й так віддаючи публічно свої зауваги на суд інших, то нікому не можна ставити за провину і тим більше наказувати висувати свої тези й антитези так, як їх можна захищати, не лякаючись ніяких погроз, перед присяжними зі свого власного стану (а саме зі стану слабких людей).

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ЧЕТВЕРТА

**Про трансцендентальні завдання
чистого розуму,
оскільки вони безумовно мають бути вирішеними**

Бажання вирішити всі проблеми й відповісти на всі питання було б безсоромною чванню й такою непомірною зарозумілістю, що ми через те відразу втратили б до себе всяку довіру. Проте існують науки, природа котрих спричиняє те, що кожне питання, яке виступає в них, безумовно повинне мати відповідь на підставі того, що вже відомо, бо відповідь має виникати з тих самих джерел, звідки виникає й питання, отож у цих науках жодним чином не дозволено виправдуватися неминучим незнанням, а можна вимагати розв'язку. Ми мусимо бути здатними на підставі правил визначати, що в усіх можливих випадках є *правним* чи *безправним*, бо це стосується нашого обов'язку, а ми не можемо мати обов'язку стосовно того, *чого не можемо знати*. Але в поясненні явищ природи багато чого має залишитися для нас непевним і багато питань — нерозв'язними, бо того, що ми знаємо про природу, в багатьох випадках далеко не досить для [осягнення] того, що ми повинні пояснити. Отож питається: чи є в трансцендентальній філософії яке-небудь питання, що стосується одного з об'єктів розуму, нез'ясовним для того ж таки чистого розуму, і чи можна з [повним] правом відмовитися від остаточної відповіді на нього, зараховуючи об'єкт як абсолютно непевний (виходячи з усього того, що ми можемо пізнати) до того, про що ми, правда, маємо поняття настільки, щоб поставити питання, але не маємо жодних засобів чи спроможності будь-коли відповісти на нього.

Я стверджую, що трансцендентальна філософія серед усіх спекулятивних пізнань має ту особливість, що жодне питання, яке стосується предметів, даних чистому розуму, не є нерозв'язним для того ж таки людського розуму, і що ніяке виправдання неминучим незнанням і незглибимістю завдання не може звільнити від обов'язку ґрунтовно й повно відповісти на них, бо те саме поняття, завдяки якому ми маємо змогу запитувати, неодмінно має також робити нас здатними й відповісти на те питання, оскільки поза поняттями

предмет (як от у випадку з правністю й неправністю) зовсім не фігурує.

Але в трансцендентальній філософії тільки космологічні питання є такими, щодо яких можна правно вимагати задовільної відповіді, що стосується характеру предмета, причому філософу не дозволено ухилятися від них, посилаючись на непроникну темряву; і ці питання можуть стосуватися лише космологічних ідей. Адже предмет має бути даний емпірично, і питання стосується тільки відповідності його якійсь ідеї. Якщо предмет є трансцендентальним і, отже, сам невідомий, наприклад, [невідомо,] чи те Щось, явищем чого (у нас самих) є мислення (душа), саме по собі є простою сутністю, чи існує безумовно необхідна причина всіх речей у сукупності і т.д., то ми повинні шукати для нашої ідеї предмет, стосовно якого можемо визнати, що він нам є невідомим, але ж від того не неможливим*. Тільки космологічні ідеї мають у собі ту особливість, що можуть передбачати свій предмет і потрібний для його поняття емпіричний синтез як дані; а питання, що виникають із них, стосуються лише перебігу цього синтезу, оскільки він має містити абсолютну тотальність, яка вже не являє собою нічого емпіричного, бо не може бути дана в жодному досвіді. Позаяк тут ідеться про річ виключно як предмет можливого досвіду, а не як річ саму по собі, то відповідь на трансцендентне космологічне питання не може лежати ніде, окрім як у ідеї, бо не стосується жодного предмета самого по собі; і з погляду можливого досвіду питання ставиться не про те, що може бути дане *in concreto* в якомусь досвіді, а [про те,] що міститься в ідеї, до котрої емпіричний синтез повинен лише наблизитися; отже, це питання має бути вирішене лише на ґрунті ідеї, бо вона є тільки творіння розуму, отож останній не може відмовитися від відповідальності й перекласти її на невідомий предмет.

* На питання про характер трансцендентального предмета не можна, щоправда, дати відповіді, який він, але можна, либонь, відповісти, що саме питання не має сенсу, через те, що предмет його не був даний. Тим-то й на всі питання трансцендентальної психології можна дати відповідь, і її справді дано: ці питання стосуються трансцендентального суб'єкта всіх внутрішніх явищ, який сам не є явищем, а отже, не даний як предмет, і щодо якого жодна з категорій (а стосовно них-бо, власне, й поставлено питання) не знаходить умов для свого застосування. Отже, тут маємо той випадок, коли доречним є відомий вислів: відсутність відповіді — то теж відповідь, себто питання про характер того Щось, яке не може мислитися через визначені предикати, бо розташоване цілком поза сферою предметів, котрі можуть бути нам дані, — [таке питання] є геть безсенсовним і порожнім.

Не таким уже й надзвичайним, як видається спочатку, є те, що якась певна наука може вимагати й очікувати тільки окреслених відповідей на всі приналежні до її сукупності питання (*quaestiones domesticae*), хоча наразі їх, може, ще й не знайдено. Окрім трансцендентальної філософії, існують іще дві чисті розумові науки, одна суто спекулятивного, а друга практичного змісту: *чиста математика* та *чиста мораль*. Чи хто коли-небудь чув, щоб, скажімо, з приводу неминучого незнання умов видавано за непевне відношення діаметра до [довжини] кола в раціональних або ірраціональних числах? З огляду на те, що першими воно не може бути адекватно виражене, а в других воно ще не знайдено, судили, що принаймні неможливість такого вирішення можна пізнати з достеменністю, і Ламберт⁷³ дав цьому доказ. У загальних принципах звичаїв не може бути нічого недостеменного, бо ці положення є або цілком нічезними та безглуздими, або ж мають впливати лише з наших розумових понять. Натомість у природознавстві є безліч припущень, стосовно яких ніколи не можна очікувати достеменності, бо явища природи суть предмети, що даються нам незалежно від наших понять; отже, ключ до них міститься не в нас і нашому чистому мисленні, а поза нами; і якраз тому в багатьох випадках він не знаходиться, і ми не можемо очікувати певного вирішення. Я не зараховую сюди питання трансцендентальної аналітики, які стосуються дедукції нашого чистого знання, бо ми тепер займаємося лише достеменністю суджень відносно предметів, а не відносно джерела самих наших понять.

Отже, від обов'язку принаймні критичного вирішення поставлених розумом питань ми не можемо ухилитися, скаржачись на тісні рамки нашого розуму і визнаючи з виглядом смиренного самопізнання, що наш розум не здатний вирішити, чи світ існує одвічно, а чи має початок; чи світовий простір виповнений істотами до нескінченності, а чи замкнений у певні межі; чи є де-небудь у світі щось просте, а чи все має ділитися до нескінченності; чи виникає або створюється щось на базі свободи, а чи все пов'язане з ланцюгом природного порядку; нарешті, чи існує цілком безумовна і сама по собі необхідна сутність, чи все зумовлене в своєму існуванні і, отже, усе залежить від чогось зовнішнього і саме по собі є випадковим. Адже всі ці питання стосуються предмета, який може бути даний тільки в наших думках, а саме: про абсолютно безумовну тотальність синтезу явищ. Якщо ми не можемо сказати про це нічого достеменного на підставі своїх власних понять, то ми не сміємо звалювати провину на річ, сховану від нас, бо подібна річ

(адже поза нашою ідеєю вона не трапляється ніде) зовсім не може бути дана, і ми повинні шукати причину в самій нашій ідеї, що становить проблему, яка не допускає вирішення і щодо якої ми вперто припускаємо, нібито їй відповідає дійсний предмет. Ясний виклад діалектики, що лежить у самому нашому понятті, незабаром привів би нас до цілковитої певності щодо того, як ми повинні судити про таке питання.

Вашим посиланням на непевність стосовно цих проблем можна протиставити насамперед це питання, на яке ви мусите принаймні дати чітку відповідь: звідкіля приходять до вас ці ідеї, вирішення яких заплутує вас тут у такі труднощі? Чи то є явища, пояснення яких ви потребуєте і для цього маєте шукати відповідно до цих ідей тільки принципи або правила їх викладу? Припустіть, що природа цілком відкрита перед вами і для ваших чуттів та свідомості не приховано нічого з того, що подано вашому спогляданню; проте ви не могли б пізнавати через одиничний досвід предмет ваших ідей *in concreto* (бо крім цього завершеного споглядання [тут] потрібен ще й закінчений синтез і свідомість його абсолютної тотальності, що не вможливується жодним емпіричним пізнанням); отже, ваші питання аж ніяк не можуть бути необхідними для пояснення якогось реального (*vorkommenden*) явища, себто не можуть бути, так би мовити, задані самим предметом. Адже цей предмет ніколи не може зустрітися вам, бо він не може бути даний жодним можливим досвідом. У всіх [своїх] можливих сприйняттях ви лишаєтесь скуті умовами або в просторі, або в часі і не приходите ні до чого безумовного, аби вирішити, чи слід поставити це Безумовне в абсолютному початку синтезу або в абсолютній тотальності ряду без жодного початку. Але Ціле (*All*) в емпіричному значенні завжди є лише відносним. Абсолютне Ціле (*All*) величини (Всесвіт), поділу, походження, умови існування взагалі з усіма питаннями [про те], чи це має здійснюватися шляхом скінченного синтезу, а чи такого, що тягнеться в нескінченність, — [усе це] не стосується жодного можливого досвіду. Наприклад, явища тіла ви анітрохи не поясните краще чи бодай інакше, якщо припустите, що воно чи то складається з простих; чи то завжди суцільно зі складних частин; адже вам ніколи не можуть зустрітися ні прості явища, ані нескінченне додавання. Явища вимагають пояснення лише остільки, оскільки умови їх пояснення дані в сприйнятті, але все те, що будь-коли може бути в них дане, зібране в абсолютному Цілому (*Ganzen*), [яке] саме не є сприйняттям. Але се Ціле (*All*) і є, власне, тим, що його пояснення вимагається в трансцендентальних завданнях розуму.

Через те, що сам розв'язок цих завдань ніколи не може міститися в досвіді, ви не можете сказати: невідомо з певністю, що слід у зв'язку з цим приписувати предмету. Адже ваш предмет є лише у вашому мозкові й поза ним ніяк не може бути даний; тож ви маєте піклуватися лише про те, щоб бути в згоді із самим собою й уникати амфіболії, що перетворює вашу ідею на хибне (*vermeintlichen*) уявлення про об'єкт, даний емпірично і, отже, пізнаваний за законами досвіду. Догматичний розв'язок тут, отже, є не те що непевним, але й неможливим. Натомість критичний, який може бути цілком певним, розглядає питання аж ніяк не з погляду об'єктивно, лише з погляду фундаменту пізнання, на якому воно базується.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ П'ЯТА

Скептичний виклад космологічних питань у всіх чотирьох трансцендентальних ідеях

Ми радо відмовилися б від вимоги діставати догматичну відповідь на наші питання, якби вже наперед розуміли: хай хоч якою буде відповідь, вона лише побільшить наше незнання, укинувши нас із однієї незрозумілості до іншої, з однієї темряви до ще більшої, а то й навіть у суперечність. Якщо наше запитання налаштоване лише на потвердження або заперечення, то мудрим буде залишити на деякий час осторонь гадані підстави для відповіді і насамперед обміркувати, що ми придбаємо, коли відповідь буде дана на користь однієї сторони, а що — коли на користь супротивної. Коли виявиться, що в обох випадках виходить чисте безглуздя (нонсенс), то матимемо вмотивовану спонуку критично обстежити саме питання й поглянути, чи не ґрунтується воно на безпідставній передумові і чи не грає тією ідеєю, хибність якої викривається радше в застосуванні та його наслідках, аніж у відокремленому уявленні. У цьому полягає велика користь скептичного способу розгляду питань, що їх чистий розум ставить чистому розумові; так можна малим коштом позбутися великого догматичного безладу, аби поставити на його місце тверезу критику, що як істинний очищувач (*Kathartikon*) успішно усуне ілюзію (*Wahn*) разом із її супутником — усезнайством.

Отож якби я наперед міг довідатися про космологічну ідею, що, хоч по який бік Безумовного в регресивному синтезі явищ вона ставала б, однаково була б для кожного *розсудкового поняття* або *завеликою*, або *замалою*, — тоді я збагнув би, що оскільки ця ідея має до діла тільки з предметом досвіду, що повинен відповідати можливому розсудковому поняттю, вона має бути цілком порожньою й позбавленою значення, раз до неї не пасує предмет, скільки б його до неї не достосовувати. І так справді є у випадку з усіма космологічними поняттями, які саме через те заплутують розум у неминучу антиномію, оскільки він за них тримається. Справді-бо, припустіть:

По-перше, що *світ не має початку*; тоді він є *завеликим* для вашого поняття, бо воно, полягаючи в послідовному регресі, ніколи не може осягти всієї проминулої вічності. Припустіть, що *світ має початок* — цього разу він буде вже *замалим* для вашого розсудкового поняття в необхідному емпіричному регресі. Адже початок завжди передбачає якийсь час, що передує [йому], тож він іще не є безумовним, і закон емпіричного вживання розсудку змушує вас шукати ще вищу часову умову, і світ, отже, вочевидь є замалим для цього закону.

Те саме маємо у [у випадку] з двоякою відповіддю на питання про просторову величину світу. Адже якщо *світ є нескінченний* і безмежний, то він *завеликий* для всякого можливого емпіричного поняття. Якщо ж він *скінченний* і обмежений, то ви маєте повне право запитати: що визначає цю межу? Порожній простір не є самодостатнім корелятом речей і не може бути умовою, на якій ви можете зупинитися, а емпіричною умовою, що становила б частину можливого досвіду — і поготів. (Бо ж хто може мати досвід про Абсолютно Порожнє?) А для абсолютної тотальності емпіричного синтезу завжди вимагається, щоб Безумовне було емпіричним поняттям. Отже, *обмежений світ* для вашого поняття є *надто малий*.

По-друге, якщо кожне явище в просторі (матерія) складається з *нескінченної сили частин*, то регрес поділу завжди є *завеликим* для вашого поняття; а якщо *поділ простору має приписитися* на якомусь із членів цього поділу (на Простому), то він є *замалий* для ідеї Безумовного. Адже цей член усе ще допускає регрес у напрямку безлічі частин, що містяться в ньому.

По-третє, якщо ви припустите: у всьому, що відбувається у світі, немає нічого, окрім результатів [подій, які розгортаються] згідно з законами *природи*, то каузальність причини, зі свого боку,

завжди є чимось, що відбувається й створює необхідність [продовження] вашого регресу до ще вищої причини і, значить, продовження ряду умов а *parte priori* без упину. Отже, сама лише діюча *природа* для всіх ваших понять у синтезі подій цього світу, є *завеликою*.

Якщо ж ви подекуди припустите події, що відбуваються самі по собі, іншими словами, *вільне* породження, то [питання] “Чому?” відповідно до неунікненого закону природи переслідуватиме вас і змушуватиме вийти за цей пункт згідно з емпіричним каузальним законом, і ви побачите, що подібна тотальність зв'язку є *замалою* для вашого необхідного емпіричного поняття.

По-четверте. Якщо ви припустите *абсолютно необхідну* сутність (чи буде це сам світ, чи щось у світі, а чи причина світу), то помістите її в якомусь часі, нескінченно віддаленому від кожної даної миті, бо інакше вона була б залежною від якогось іншого й давнішого існування. Але в такому разі це існування є недоступним для вашого емпіричного поняття й *завеликим* для того, щоб ви будь-коли могли досягти його якимось безупинним регресом.

Якщо ж, на вашу думку, усе, що належить до світу (чи то як Зумовлене, чи як умова), є *випадковим*, то кожне дане вам існування *замале* для вашого поняття, бо змушує вас завжди шукати іншого існування, від якого воно залежить.

У всіх цих випадках ми казали, що *космологічна ідея* або *завелика*, або ж *замала* для емпіричного регресу, а відтак і для кожного можливого розсудкового поняття. Чому ж ми не висловлювалися зворотним чином і не казали, що в першому випадку емпіричне поняття завжди є *замалим* для ідеї, а в другому — *завеликим*, і тим, так би мовити, поклали провину на емпіричний регрес, тоді як ми звинуватили космологічну ідею, що вона надлишком чи нестачею відхиляється від своєї цілі, а саме: від можливого досвіду? Причиною було ось що. Тільки можливий досвід є тим, що може дати нашим поняттям реальність; без цього всяке поняття є тільки ідея, позбавлена істини й відношення до якогось предмета. Тому можливе емпіричне поняття було тим мірилом, за яким слід судити про ідею, чи вона є лише ідеєю й вимислом, а чи знаходить у світі свій предмет. Адже лише те називають *завеликим* чи *замалим* відносно чогось іншого, що приймається лише задля цього останнього й мусить рівнятися по ньому. Серед забавок стародавніх діалектичних шкіл було й таке питання: якщо куля не проходить через отвір, то що слід казати: куля *завелика* чи отвір *замалий*? У цьому випадку не має значення, як ви висловитеся, бо ж ви не відаєте, яка з тих двох речей існує задля іншої. Натомість ви не станете казати, що

людина є задоволюючою для свого одягу, а [скажете], що одяг закороткий для людини.

Отже, ми прийшли принаймні до обґрунтованої підозри, що космологічні ідеї, а з ними й усі софістичні супротивні твердження, можливо, мають у своїй основі якесь порожнє і лише уявне поняття про спосіб, яким нам дається предмет цих ідей; і вже ця підозра може навести нас на правильний слід, аби розкрити ту ілюзію, що так довго вводила нас в оману.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ШОСТА

Трансцендентальний ідеалізм як ключ до розв'язання космологічної діалектики

У трансцендентальній естетиці ми достатньою мірою довели: усе, що споглядається в просторі або в часі, отже, всі предмети можливого для нас досвіду, суть не що інше, як явища, себто лише уявлення, що так, як вони уявляються нами, — як протяглі сутності або ряди змін, — не мають заснованого на собі самому існування поза нашою думкою. Це вчення я називаю *трансцендентальним ідеалізмом**. Реаліст у трансцендентальному значенні [цього слова] робить із цих модифікацій нашої чуттєвості речі, що існують самі по собі, і відтак голі *уявлення* [обертає] на речі самі по собі.

З нами вчинили б несправедливо, якби очікували від нас віддавна вже так ославленого емпіричного ідеалізму, який, допускаючи власну дійсність простору, заперечує або принаймні вважає за сумнівне існування протяглих сутностей у ньому і не допускає в цій сфері достатньо доказової різниці між сновиддям (*Traum*)⁷⁴ і істиною. Що ж стосується явищ внутрішнього чуття в часі, то він не знаходить жодних труднощів, аби вважати їх за дійсні речі, ба навіть стверджує, нібито один-єдиний цей внутрішній досвід достатньо доводить дійсне існування свого об'єкта (самого по собі разом із усім цим часовим визначенням).

* Іноді я називав його ще й *формальним ідеалізмом*, щоб відрізнити від *матеріального*, себто звичайного ідеалізму, що сумнівається в існуванні самих зовнішніх речей або заперечує його. У деяких випадках видається за доцільне, аби запобігти всякому кривотлумаченню, користуватися радше цим, а не вищеназваним виразом.

Натомість наш трансцендентальний ідеалізм допускає, що предмети зовнішнього споглядання справді є такими, як вони споглядаються в просторі, і всі зміни в часі [є дійсні] так, як їх уявляє внутрішнє чуття. Адже раз простір уже є формою того споглядання, яке ми називаємо зовнішнім, а без предметів у просторі не було б жодних емпіричних уявлень, то ми можемо й мусимо вважати протяглі сутності в ньому дійсними; те саме стосується й часу. Але сам той простір разом із цим часом, а водночас і всі явища суть самі по собі не *речі*, а тільки уявлення і ніяк не можуть існувати поза нашою душевністю; навіть внутрішнє і чуттєве споглядання нашої душевності (як предмета свідомості), визначення якої подаються через послідовність різних станів у часі, також не є істинна особистість, як вона існує сама по собі, ані трансцендентальний суб'єкт, а лише явище, дане чуттєвості цієї невідомої нам сутності. Наявність цього внутрішнього явища як речі, що існує так сама по собі, не можна допустити, бо його умовою є час, який не може бути визначенням будь-якої речі самої по собі. Однак емпірична істинність явищ у просторі й часі цілком задовільно забезпечена і достатньо відмежована від спорідненості зі сновиддям, якщо те й те у правильний спосіб суцільно пов'язане одне з одним у досвіді згідно з емпіричними законами.

Отож предмети досвіду *ніколи* не дані *самі по собі*: вони дані тільки в досвіді, а поза ним зовсім не існують. Що на Місяці можуть бути жителі, хоча жодна людина ніколи їх не сприймала, має бути безумовно допущене, але це означає лише, що в можливому поступі досвіду ми могли б на них натрапити; бо дійсним є все те, що стоїть у контексті зі сприйняттям за законами емпіричного поступу. Отже, вони є дійсними, якщо стоять у емпіричному зв'язку з мою дійсною свідомістю, хоча від того вони [ще] не є дійсними самі по собі, себто поза цим поступом розуму.

Нам справді не дано нічого, окрім сприйняття та емпіричного поступу від нього до інших можливих сприйняттяв. Адже самі по собі явища, як голі уявлення, є дійсними лише у сприйнятті, яке насправді є не що інше, як дійсність того чи іншого емпіричного уявлення, себто явище. Називати якесь явище дійсною річчю [ще] перед сприйняттям означає або те, що ми в процесі досвіду мусимо натрапити на таке сприйняття, або що воно не має жодного значення. Адже казати, що воно існує саме по собі, безвідносно до наших чуттів та можливого досвіду, звісно, можна було б, якби йшлося про якусь річ саму по собі. Але [тут] ідеться лише про явище в просторі й часі, які є визначеннями не речей самих по собі, а лише

нашої чуттєвості; отож те, що є в них, [у просторі й часі,] (явища), суть не Щось саме по собі, а лише уявлення, а вони, якщо не дані в нас (у сприйнятті), не трапляються абсолютно ніде.

Чуттєва споглядальна спроможність є, власне, лише сприйнятливість, [тобто здатність] у певний спосіб піддаватися впливові уявлень, взаємне відношення яких є чистим спогляданням простору та часу (чисті форми нашої чуттєвості), і які, оскільки вони пов'язані й визначені в цих відношеннях (у просторі й часі) за законами єдності досвіду, звуться *предметами*. Нечуттєва причина цих уявлень нам цілком невідома, тож ми не можемо споглядати її як об'єкт; адже подібний предмет не мав би бути уявлюваний ані в просторі, ані в часі (як голих умовах чуттєвого споглядання), — а без цих умов ми не можемо мислити собі жодного споглядання. А проте ми можемо назвати суто інтелігібельну причину явищ узагалі трансцендентальним об'єктом, просто аби мати щось таке, що відповідає чуттєвості як сприйнятливості. Цьому трансцендентальному об'єктові ми можемо приписати весь обсяг і зв'язок наших можливих сприйняттів і стверджувати, що він сам по собі даний [нам] перед усяким досвідом. Але відповідно до нього явища дані не самі по собі, а тільки в цьому досвіді, бо вони суть лише уявлення, що означають якийсь дійсний предмет лише як сприйняття, якщо саме це сприйняття пов'язується зі всіма іншими за правилами емпіричної єдності. Тож можна сказати: дійсні речі минулого часу дані в трансцендентальному предметі досвіду; проте вони є для мене предметами й дійсними в минулому часі, лише оскільки я уявляю собі, що регресивний ряд можливих сприйняттів (чи то за провідною ниткою історії, чи слідами причин та дій) за емпіричними законами, одне слово, світовий біг подій веде до збіглого часового ряду як умови теперішнього часу, і цей ряд тоді уявляється дійсним лише в контексті (*in dem Zusammenhange*) можливого досвіду, а не сам по собі, так, що всі проминулі від незапам'ятних часів до мого існування події означають не що інше, як можливість зміни ланцюга досвіду від нинішнього сприйняття вгору до умов, які визначають його в часі.

Таким чином, якщо я уявляю собі всі існуючі предмети чуттів у цілому в усякий час і в усіх просторах, то я не ставлю їх туди й туди перед досвідом, навпаки, це уявлення є не що інше, як думка про певний можливий досвід у його абсолютній завершеності. Лише в ньому дано ті предмети (які суть не більше ніж уявлення). Але твердження, що вони існують перед усяким моїм досвідом, означає лише те, що їх можна знайти в тій частині досвіду, *до котрої* я ще

тільки мушу *прогресувати*, починаючи від цього сприйняття. Причина емпіричних умов цього прогресу, а разом [і того,] на які ланки і на якій віддалі я можу натрапити в регресі, є трансцендентальною і через те необхідно невідомою мені. Але з нею ми й не маємо до діла — нам ідеться лише про правило прогресу досвіду, у якому мені даються предмети, себто явища. Та врешті-решт, цілком однаково, чи я кажу, що в емпіричному поступі в просторі можу натрапити на зорі, стократ віддаленіші за крайні з тих, які я бачу; а чи скажу, що, можливо, такі зорі мають траплятися в світовому просторі, нехай і ніхто з людей ніколи їх не сприймав і не сприймає; адже хоча вони даються як речі самі по собі, безвідносно до можливого досвіду взагалі, та для мене вони є ніщо, себто не є предметами, якщо не містяться в ряді емпіричного регресу. Лише в іншому відношенні, коли саме ці явища мають уживатися для космологічної ідеї абсолютного Цілого і коли, отже, йдеться про питання, яке виходить поза межі можливого досвіду, — тоді розрізнення способів сприймати дійсність згадуваних предметів чуттів є важливим, аби вберегтися від оманливої ілюзії, що неминуче мусить виникнути з хибного тлумачення наших власних емпіричних понять.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ СЬОМА

Критичне вирішення космологічної суперечки розуму з самим собою

Уся антиномія чистого розуму ґрунтується на діалектичному аргументі: якщо дано Зумовлене, то дано також і цілий ряд усіх його умов; нам дано предмети чуттів як зумовлені; отже, і т.д. Через цей умовивід, що його більший засновок видається таким природним і очевидним, впроваджується, за відмінністю умов (у синтезі явищ), оскільки вони витворюють ряд, відповідна кількість космологічних ідей, які постулюють абсолютну тотальність цих рядів і саме тому неминуче втягають розум у конфлікт із самим собою. Та перш ніж викрити облудність зазначеного софістичного аргументу, ми мусимо підготуватися до цього, виправивши та визначивши певні поняття, що виступають у ньому.

Насамперед наступне положення є вочевидь і безсумнівно певним: якщо дано Зумовлене, то тим самим нам *задано* й регрес у ряді всіх його умов, бо вже поняття Зумовленого [саме собою] спричинює те, що через нього щось відноситься до певної умови і, — оскільки та теж є зумовленою, — до якоїсь віддаленішої умови й так [далі] через усі члени ряду. Це положення є, отже, аналітичним і нітрохи не боїться трансцендентальної критики. Це є логічний постулат розуму: простежувати розсудком, і якомога далі, те пов'язання поняття з його умовами, що притаманне вже самому поняттю.

Далі, якщо Зумовлене, так само як і його умова, є річчю самою по собі, то тим, що дано перше, не лише *задано* регрес до другого, але й уже насправді дано те друге, а що воно стосується всіх членів ряду, то тим самим zarazом дано й завершений ряд умов, а відтак і Безумовне, або радше передбачається, що дано Зумовлене, яке можливе лише через той ряд. Тут синтез Зумовленого разом із його умовою є синтезом голого розсудку, який уявляє речі так, як вони є, без огляду на те, чи можемо ми досягти знання їх і як. Натомість коли я маю до діла з явищами, які, будучи лише уявленнями, зовсім не є даними, якщо я не досягаю знання про них (себто їх самих, бо вони є ніщо інше, як емпіричні знання), то я не можу сказати в тому самому значенні: якщо дано Зумовлене, то дано також і всі умови (як явища) для нього, а значить, не можу жодним чином робити висновок про абсолютну тотальність їх ряду. Адже *явища* в самій апрегензії суть не що інше, як емпіричний синтез (у просторі та часі), і, отже, дані лише *в ньому*. Та з того, що зумовлене є даним (у явищі), зовсім не впливає, що тим самим zarazом дано й передбачається синтез, який становить його емпіричну умову, — він має місце допіру лише в регресі, а без нього — ніколи. Але в такому разі можна, либонь, сказати, що регрес до умов, себто тяглий емпіричний синтез, на цьому боці приписано або *задано*, і що не може бракувати умов, які даються через цей регрес.

Звідси вияснюється, що більший засновок космологічного умовиводу бере Зумовлене в трансцендентальному значенні чистої категорії, тоді як менший засновок бере його в емпіричному значенні розсудкового поняття, застосовуваного лише до явищ, отже, тут виступає та діалектична омана, що її звать *sophisma figurae dictionis*. Але ця обмана є не штучна, а цілком природна злуда посполитого розуму. Адже через неї ми передбачаємо (в більшому засновку) умови та їхній ряд, так би мовити, наосліп, коли дано щось як зумовлене, бо це є не що інше, як логічна вимога — приймати завер-

шені [в своїх рядах] засновки для даного висновку; і тут не знайти жодного часового порядку в пов'язанні Зумовленого зі своєю умовою: вони наперед вважаються самі по собі даними *водночас*. Далі (в меншому засновку) так само природним є розглядати явища як речі самі по собі і як просто дані розсудку предмети, як то діється й у більшому засновку, де я абстрагувався від усіх умов споглядання, що то лише за них предмети можуть бути дані. Але при тому ми прогледіли одну гідну уваги різницю між поняттями. Синтез Зумовленого з його умовою й увесь ряд умов (у більшому засновку) жодною мірою не несе в собі ані якогось обмеження часом, ані поняття послідовності. Натомість емпіричний синтез і ряд умов у явищі (яке підводиться в меншому засновку [під більший]) є необхідно послідовними й даними лише в часі, почергово; отже, тут я не міг передбачати так, як там, абсолютну *тотальність* синтезу й виставленого ним ряду, бо ж там усі члени ряду дані самі по собі (без часової умови), а тут вони можливі лише через послідовний регрес, який дано лише дійсним його виконанням.

Після викриття такої хиби аргументу, який поспільно лежить у основі (космологічних тверджень), можна з повним правом дискваліфікувати обидві супротивні сторони як такі, що їхні вимоги не спираються на солідні підстави. Але тим їхня сварка ще не була б закінчена в тому сенсі, що вони переконалися б у неправоті їх обох або однієї з них у самій суті стверджуваного (у висновку), нехай і [очевидно, що] не вдалося побудувати його на добротному аргументі. Нічого-бо не видається яснішим, як те, що коли один з двох стверджує: світ має початок, а другий: світ не має початку, а існує одвічно, то хтось із них мусить мати рацію. Та якщо так, то неможливим є будь-коли встановити, котра сторона має рацію, бо ж ясність [аргументів] у обох однакова, і суперечка триває надалі, як і раніш, дарма що на суді розуму обидва табори закликано до примирення. Таким чином, не лишається жодного засобу, аби ґрунтовно й на вдоволення обох сторін закінчити суперечку, окрім як дати їм врешті переконалися, що вони сперечаються ні за що, раз можуть так гарно спростувати одна одну, і що певна трансцендентальна видимість вималювала перед ними дійсність там, де нічого немає. На цей шлях залагодження нерозв'язної суперечки ми тепер і станемо.

Елеат Зенон, тонкий діалектик, був вельми засуджуваний уже Платоном як свавільний софіст за те, що, аби показати своє мистецтво, намагався позірними аргументами довести якесь положення, а потім тут же іншими, такої самої сили, знову його спростувати.

Він стверджував, що Бог (він для нього був, імовірно, нічим іншим, як тільки світом) не є ні скінченим, ані нескінченим, не перебуває ані в русі, ані в спокої, і до жодної іншої речі не є ні подібним, ані неподібним. Тим, хто його за це засуджував, видавалося, що він хотів цілковито заперечувати два суперечливі одне щодо одного положення, що є безглуздо. Одначе, як на мене, по-справедливому його не можна було в цьому звинувачувати. Перше з цих положень я незабаром висвітлю докладніше. Що ж до решти — якщо під словом *Бог* він розумів Універсум, то мусив, без сумніву, казати, що він ані пробуває постійно (у спокої) на своєму місці, ані змінює його (рухається), бо всі місця є лише в Універсумі, а *він* сам, отже, не перебуває в жодному місці. Якщо Всесвіт охоплює собою все, що існує, тоді він не є ані подібним, ані неподібним до жодної *іншої речі*, бо поза ним немає *жодної іншої речі*, з якою його можна було б порівняти. Коли два суперечливі одне щодо одного судження передбачають нереальну умову, то попри їхній конфлікт (який і не є властивою суперечністю), обоє відпадають, бо відпадає та умова, що єдино за неї кожне з цих положень повинно було мати силу.

Якщо хтось скаже, що кожне тіло або пахне добре, або пахне недобре, то тоді можна знайти Третє, а саме: що воно, тіло, зовсім не пахне, і таким чином обидва суперечливих положення можуть бути хибними. Коли ж я скажу, що воно або духмяніє, або не духмяніє (*vel suaveolens vel non suaveolens*), то обидва ці судження є контрадикторно протилежні одне одному, і лише перше є фальшивим, тоді як його контрадикторна протилежність — що деякі тіла не є духмяними, обіймає собою й ті тіла, які *зовсім не пахнуть*. У попередньому протиставленні (*per disparata*) випадкова умова поняття тіла (запах) *лишається* ще при супротивному судженні і, отже, не усувається ним, тому останнє [судження] не було контрадикторною протилежністю першого.

Отож коли я скажу: світ з погляду простору або є нескінченим, або не є нескінченим (*non est infinitus*), то, якщо перше положення є хибним, його контрадикторна протилежність: світ не є нескінченим — мусить бути істинною. Таким чином я усуну лише нескінченний світ, не постулюючи іншого, скінченного. Та коли сказати: світ є або нескінченний, або скінченний (не нескінченний), то обидва [висловлювання] можуть бути хибними. Адже тоді я розглядаю світ як визначений сам по собі з погляду його величини, не лише усуваючи в протилежному положенні нескінченність, а з нею, може, й ціле окремішне існування світу, а й додаючи визначення до світу як самої по собі дійсної речі, що так само може

бути неслухно — у тому разі, якщо світ зовсім не був би даний як *річ сама по собі*, а отже, й ані як нескінченний, ані як скінченний з погляду його величини. Нехай дозволять мені називати таке протиставлення (*Entgegensetzung*) *діалектичною*, а те [протиставлення, яке фігурує в дійсній] суперечності — аналітичною *опозицією*. Отже, з двох діалектично протиставлених одне одному суджень обидва можуть бути хибними через те, що одне не просто суперечить другому, але й говорить дещо більше, аніж вимагається для суперечності.

Розглядати два положення: світ з погляду величини є нескінченним, [і] світ з погляду його величини є скінченним як контрадикторно протилежні одне одному означає вважати, що світ (увесь ряд явищ) є *річ сама по собі*. Адже він зостається, хоч би я й усунув нескінченний або скінченний регрес у ряді його явищ. Та коли я відкину цю передумову або цю трансцендентальну видимість і буду заперечувати, що світ є річчю самою по собі, то контрадикторна протилежність (*Widerstreit*) цих двох тверджень обертається на суто діалектичну; а що світ існує аж ніяк не сам по собі (незалежно від регресивного ряду моїх уявлень), то він не існує ані як *саме по собі нескінченне*, ані як *саме по собі скінченне Ціле*. Він виступає лише в емпіричному регресі ряду явищ, і аж ніяк не сам по собі (*für sich selbst*). Тож якщо той ряд повсякчас є зумовленим, то його ніколи не дано цілим, і світ, отже, не є безумовним Цілим, себто як такий не існує — ані нескінченним, ані скінченним за величиною.

Те, що було сказано тут про першу космологічну ідею — про абсолютну тотальність величини в явищі, стосується також і цілої решти [цих ідей]. Ряд умов наявний лише в самому регресивному синтезі, а не сам по собі в явищі як у самостійній речі, даній перед усяким регресом. Тому я муситиму сказати: множина частин у тому чи іншому даному явищі сама по собі не є ані скінченною, ані нескінченною, бо явище не є Сущим самим по собі, і частини даються щойно лише через регрес декомпонувального синтезу і в цьому регресі, який ніколи не дається абсолютно *цілим*, ані як скінченний, ані як нескінченний. Те саме стосується й ряду підпорядкованих одна іншій причин або [ряду від] зумовленого аж до безумовно необхідного існування, цей ряд з погляду його тотальності ніколи не можна вважати ні за скінченний, ні за нескінченний, бо він, як ряд субординованих уявлень, полягає лише в динамічному регресі й ніяк не може існувати перед тим регресом сам по собі, як самостійний ряд речей.

Отож антиномія чистого розуму при його космологічних ідеях усувається шляхом показу того, що вона є суто діалектичною, супе-

речністю видимості, яка виникає від того, що ідею абсолютної тотальності, значущу лише як умова речі самої по собі, застосовують до явищ, які існують лише в уявленні, і якщо утворюють ряд, то в послідовному регресі, а більше ніде. Із цієї антиномії, однак, можна дістати справжню користь, хоча й не догматичну, та все-таки критичну й доктринальну, а саме: непрямо довести через неї трансцендентальну єдність явищ, коли хтось, бува, не задовольнився прямим доведенням у трансцендентальній естетиці. Це [непряме] доведення полягало б у такій дилемі. Якщо світ є самим по собі існуючим Цілим, то він є або скінченним, або нескінченним. Але як перше, так і друге є неправильним (згідно з поданим вище доведенням антитези з одного й тези з іншого боку). Отже, неправильним є й те, що світ (сукупність усіх явищ) є самим по собі суцільним Цілим. Із цього випливає, що явища взагалі поза нашими уявленнями суть ніщо, і це ми й хочемо висловити через трансцендентальну ідеальність перших.

Се є важлива заувага. З неї видно, що повищі доведення чотири-якої антиномії були не химерами, а ґрунтовними [аргументами], — за передумови, що явища або чуттєвий світ, який охоплює собою їх усі, суть речі самі по собі. Але конфлікт між виведеними звідси положеннями виявляє, що в передумові закладено помилку, і тим приводить нас до відкриття правдивого характеру речей як предметів чуттів. Трансцендентальна діалектика, отже, надає підтримку аж ніяк не скептицизмові, а радше скептичному методу, який може показати на ній приклад своєї великої корисності, якщо дозволити аргументам розуму виступати один проти одного з цілковитою свободою, і вони тоді врешті приносять хоч і не те, чого [від них] очікувано, та проте в кожному разі дещо корисне й помічне для виправлення наших суджень.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ВОСЬМА

Регулятивний принцип чистого розуму стосовно космологічних ідей

Через космологічну засаду тотальності не *дається* максимум ряду умов у якомусь чуттєвому світі як речі самій по собі, він (максимум) може бути лише *заданим* у регресі цього ряду; тож згадана

засада чистого розуму у своєму виправленому таким чином змісті (*Bedeutung*) зберігає й надалі свою позитивну значущість, щоправда, не як *аксіома*, [котра дозволяє] мислити тотальність у об'єкті як дійсну, а як *проблема* для розсудку, отже, для суб'єкта, аби відповідно до завершеності в ідеї започаткувати й продовжувати регрес у ряді умов до певного даного Зумовленого. Адже в чуттєвості, себто в просторі й часі, кожна умова, якої ми можемо досягти в експонуванні даних явищ, є знову ж таки зумовлена, бо ті явища не є предметами самими по собі, в яких могло б принаймні мати місце Абсолютно-Безумовне, а лише емпіричними уявленнями, які повсякчас мусять знаходити в спогляданні свою умову, яка визначає її з погляду простору або часу. Засада розуму, отже, є, власне, лише *правилом*, яке в ряді умов даних явищ приписує той чи інший регрес, котрому ніколи не дозволено зупинитися на якомусь Абсолютно-Безумовному. Вона, отже, не є принципом можливості досвіду та емпіричного пізнання предметів чуттів, а відтак, не є засадою розсудку, позаяк кожний досвід є замкненим у своїх межах (відповідно до даного споглядання); ані *конститутивним принципом* розуму для розширення поняття чуттєвого світу поза весь можливий досвід; а є засадою якомога більшого просування й розширення досвіду, згідно з якою жодна емпірична межа не має вважатися за абсолютну межу, [ця засада є,] отже, принципом розуму, котрий постулює як *правило*, що ми маємо здійснити в *регресі*, а не *антиципує*, що дано саме по собі в об'єкті перед усяким регресом. Через те я називаю його *регулятивним* принципом розуму, натомість засада абсолютної тотальності ряду умов, як дана сама по собі в об'єкті (у явищах), була б конститутивним космологічним принципом, що його нікчемність я якраз і хотів показати через це розрізнення, аби тим перешкодити приписувати певній ідеї, яка лише слугує за правило, об'єктивну реальність, як то інакше неминуче відбувається (через трансцендентальну субрепцію).

Аби належно визначити тепер сенс цього правила чистого розуму, слід насамперед зауважити, що воно не може повідомляти, *чим є об'єкт*, — лише як *улаштувати емпіричний регрес*, щоб досягти завершеного поняття об'єкта. Адже якби мало місце перше, то це був би конститутивний принцип, [але] подібний [як породжений] з чистого розуму ніколи не є можливим. Отже, з таким правилом не можна ставити собі за мету ствердити, що ряд умов сам по собі є скінченим чи нескінченим, адже тоді гола ідея абсолютної тотальності, створена⁷⁵ виключно в ній самій, мислила б предмет, який не може бути даний у жодному досвіді, оскільки певний ряд

явищ наділявся б незалежною від емпіричного синтезу об'єктивною реальністю. Розумова ідея, отже, лише припише регресивному синтезу в ряді умов правило, за яким цей синтез просувається за посередництвом усіх підпорядкованих одна іншій умов від Зумовленого до Безумовного, хоча воно й ніколи не досягається. Адже Абсолютно-Безумовне в досвіді годі зустріти.

Для цієї мети слід найперш точно визначити синтез ряду, оскільки він ніколи не буває завершеним. Для цього зазвичай послуговуються двома виразами, які мають у ньому дещо розрізнати, хоча й нема змоги точно зазначити підставу цього розрізнення. Математики говорять виключно про *progressus in infinitum*. Дослідники понять (філософи) натомість бажають визнавати лише вираз *progressus in indefinitum*. Не затримуючися над перевіркою того сумніву, який навів їм таке розрізнення, та над вдалим чи безплідним його вживанням, я спробую точно визначити це поняття у відношенні до мого задуму.

Про пряму лінію можна цілком слушно сказати, що вона може продовжуватися до нескінченності, і тут розрізнення нескінченного і невизначувано далекого просування (*progressus in indefinitum*) було б пустою тонкістю. Адже попри те, що коли кажуть: продовжуйте лінію, то, звісно, правильніше буде додати *in indefinitum*, аніж *in infinitum*, бо перше означає не більше аніж: продовжуйте її, доки *бажаєте*, а друге — *ви повинні* ніколи не припиняти продовжувати її (чого тут якраз і не задумувано); та все ж таки, якщо йдеться лише про здатність, перший вираз є цілком правильним; позаяк ви можете раз у раз збільшувати її до нескінченності. І так діється у всіх випадках, де тільки говорять про прогрес, себто просування від умови до Зумовленого; це можливе просування в ряді явищ іде в нескінченність. Від батьків ви можете без кінця просуватися по спадній лінії поколінь, та ще й спокійнісінько гадати собі, нібито ця лінія у світі так і йде насправді. Адже тут розум ніколи не потребує абсолютної тотальності ряду, бо не передбачає такої як умови та як даного (*datum*) — тільки як Зумовлене, котре є лише гаданим (*dabile*) і продовжуваним без кінця.

Цілком інакшим є випадок із такою проблемою: доки простягається регрес, який підіймається в якомусь ряді від даного Зумовленого до умов; чи можу я сказати: це є **зворотний рух у нескінченність**, а чи лише *невизначено далеко* (*in indefinitum*) простягнутий зворотний рух; і чи можу я, отже, від нині сущих людей по рядові їхніх предків сходити в нескінченність, а чи можу лише сказати, що, хоч скільки б я йшов назад, ніколи не натраплю на

якусь емпіричну підставу, аби вважати цей ряд десь обмеженим, тож я маю право й водночас зобов'язаний розшукувати, хоча й не передбачати, для кожного предка ще й його прабатьків.

Отож я кажу: якщо в емпіричному спогляданні дано Ціле, то регрес у ряді його внутрішніх умов прямує в Нескінченне. Але якщо дано лише якийсь член ряду, від якого регрес щойно має прямувати до абсолютної тотальності, — тоді має місце лише зворотний рух у невизначену далечінь (in indefinitum). Так, щодо поділу якоїсь даної всередині своїх меж матерії (тіла) слід сказати: він прямує в нескінченність. Адже цю матерію в емпіричному спогляданні дано цілою, отже, з усіма її можливими частинами. А що умовою цього Цілого є його частина, умовою цієї частини — частина частини і т.д., і в цьому регресі декомпозиції ніколи не знайти безумовного (неподільного) члена цього ряду умов, то не лише ніде немає жодної емпіричної підстави, аби припинити цей поділ, але й дальші члени поділу, який має тривати, самі є емпірично даними перед його продовженням, себто поділ триває до нескінченності. Натомість ряд прабатьків якоїсь даної людини в його абсолютній тотальності не дано в жодному можливому досвіді, та попри те регрес іде від кожного члена цього роду до вищого члена, так, що не знайти якоїсь емпіричної межі, яка показувала б котрийсь член як абсолютно безумовний. Та оскільки члени, які могли б правити за умову для цього, не лежать у емпіричному спогляданні Цілого ще перед регресом, то він не йде в нескінченність (поділу Даного), а в невизначену далечінь пошуку нових членів до наявних, котрі знову ж таки повсякчас дані лише зумовленими.

У жодному з [цих] двох випадків — ані в regressus in infinitum, ані в regressus in indefinitum, ряд умов не розглядається як даний в об'єкті нескінченним. [Тут] немає речей, які даються самі по собі, [є] лише явища, які даються лише в самому регресі як умови одне іншого. Отже, питання вже не [про те,] наскільки великим є цей ряд умов сам по собі, чи [є він] скінченним чи нескінченним, позаяк сам по собі він є ніщо, — а [про те,] як ми повинні влаштувати емпіричний регрес і доки його продовжувати. І тут існує значна різниця з погляду правила цього поступу. Якщо Ціле було дане емпірично, то *можливим* є в ряді його внутрішніх умов іти назад до нескінченності. Коли ж воно не було дане, а щойно тільки має бути дане через емпіричний регрес, то я можу лише сказати: *є можливість до нескінченності* просуватися до дедалі вищих умов ряду. У першому випадку я міг сказати: завжди є в наявності й дано емпірично більше членів, аніж я досягаю через регрес (декомпо-

зиці); у другому ж — [що] я завжди можу йти в регресі чимраз далі, бо жодний член не є даний як абсолютно безумовний, і, отже, завжди допускається чимраз вищий член як можливий, а пошук його, таким чином, — як необхідний. Там було необхідно *знайти* більше членів ряду, а тут завжди необхідно *шукати* більше членів ряду, бо жодний досвід не обмежує абсолютно. Адже ви або не маєте сприйняття, яке б абсолютно обмежувало ваш емпіричний регрес, і тоді мусите вважати свій регрес за незавершений, або ж маєте таке сприйняття, що обмежує ваш ряд, — тоді воно не може бути частиною пройденого вами ряду (бо те, *що обмежує*, мусить відрізнятись від того, *що ним обмежується*), і ви, отже, мусите далі продовжувати ваш регрес і до цієї умови і так далі.

У наступній секції сі зауваги буде належним чином висвітлено через їх застосування.

АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ДЕВ'ЯТА

Про емпіричне вживання регулятивного принципу розуму стосовно всіх космологічних ідей

Оскільки, як ми неодноразово показали, ні чисті розсудкові, ні чисті розумові поняття не мають трансцендентального вжитку; [і] оскільки абсолютна тотальність ряду умов у чуттєвому світі тримається виключно на трансцендентальному вживанні розуму, який вимагає цієї безумовної завершеності від того, що він передбачає як річ саму по собі, тоді як чуттєвий світ [нічого] подібного не містить, то більше ніколи не може йтися про абсолютну величину рядів у ньому, — обмежені вони, а чи *самі по собі* є необмеженими, — [можна говорити] лише про те, доки ми повинні йти назад у емпіричному регресі при зведенні досвіду до його умов, аби за правилом розуму зупинитися на такій відповіді на його питання, яка була б адекватною предметові, і на жодній іншій.

Нам залишається, отже, лише *чинність розумового принципу* як правила *продовження* та величини можливого досвіду, — після того, як достатньо доведено його нечинність як конститутивної засади явищ самих по собі. І якщо ми можемо продемонструвати цю чинність, то й суперечку розуму з самим собою остаточно закінче-

но, оскільки не лише видимість, яка посварила його з самим собою, усувається критичним рішенням, але й натомість розкривається той сенс [зазначеного принципу], що в ньому розум узгоджується сам із собою і що єдино кривотлумачення спричиняло суперечку, і *діалектична* доти засада перетворюється на *доктринальну*. Справді-бо, якщо вона може бути потверджена в своєму суб'єктному значенні, визначаючи максимально можливе вживання розсудку в досвіді відповідно до предметів останнього, то це все одно, коли б вона, немов аксіома (яка на базі чистого розуму є неможливою) а ргіогі визначала предмети самі по собі; адже навіть така аксіома з погляду об'єктів досвіду не могла б мати більшого впливу на розширення та виправлення нашого знання, аніж той, який виявиться на ділі в найширшому емпіричному вживанні нашого розсудку.

I

РОЗВ'ЯЗАННЯ КОСМОЛОГІЧНОЇ ІДЕЇ
ПРО ТОТАЛЬНІСТЬ СКЛАДАННЯ ЯВИЩ У ЄДИНИЙ ВСЕСВІТ

Як тут, так і в решті космологічних питань основою регулятивного принципу розуму є положення, що в емпіричному регресі не може бути *жодного досвіду стосовно якоїсь абсолютної межі*, а отже, стосовно жодної умови як такої, котра була б *емпірично цілком безумовною*. Підставою ж для цього є те, що подібний досвід мав би включати обмеження явищ Нічим або порожнечою, що на неї продовжуваний регрес міг би наштовхнутися через сприйняття, а це є неможливим.

Це положення, рівнозначне тому, що в емпіричному регресі я повсякчас досягаю лише умови, яка сама знову ж таки має розглядатись як емпірично зумовлена, містить *in terminis* правило: хоч як би далеко я зайшов таким чином у висхідному ряді, я завжди мушу розшукувати ще вищий член ряду, байдуже, чи знайомлюся я з ним через досвід, чи ні.

Тепер для розв'язання першого космологічного загаду більше не потрібно нічого, окрім як визначити ще, чи в регресі до безумовної величини Всесвіту (з погляду часу та простору) це ніколи не обмежуване сходження можна називати *зворотним рухом у нескінченність*, а чи лише *невизначувано продовжуваним регресом* (*in indefinitum*).

Просте загальне уявлення про ряд усіх проминулих станів світу, а також про речі, які водночас наявні у світовому просторі, саме є нічим іншим, як можливим емпіричним регресом, що його я собі мислю, хоча наразі й невизначено, і що єдино через нього може постати поняття такого ряду умов для певного даного сприйняття*. А я завжди маю Всесвіт лише в понятті, і жодним чином (як Ціле) не в спогляданні. Отже, я не можу з його величини робити висновок щодо величини регресу й визначати другу відповідно до першої, а мушу насамперед створити собі поняття величини світу через величину емпіричного регресу. Але про нього я ніколи не знаю нічого, окрім того, що від кожного даного члена ряду умов я мушу щоразу емпірично просуватися до ще вищого (віддаленішого) члена. Отже, величина Цілого явищ цим аж ніяк не є абсолютно визначеною, а відтак, не можна й сказати, що цей регрес спрямований у нескінченність, бо це [твердження] антиципувало б ті члени, до яких регрес іще не дійшов, і виставляло б їх множину такою великою, що жодний емпіричний синтез не міг би до неї досягти, таким чином, величина світу була б *визначена* (нехай і лише негативно) перед регресом, а це неможливо. Адже світ (з погляду його тотальності) зовсім не даний мені жодним спогляданням, а відтак і його величина аж ніяк не дана перед регресом. Отож про величину світу саму по собі ми не можемо сказати геть нічого, навіть і того, що в ній має місце якийсь *regressus in infinitum*, а мусимо лише шукати поняття його величини за правилом, яке визначає в ньому емпіричний регрес. Але це правило не говорить нічого понад те, що хоч доки б ми доходили в ряді емпіричних умов, ми ніде не повинні допускати абсолютної межі, а мусимо кожне явище, як зумовлене, підпорядковувати якомусь іншому, як його умові, отже, просуватися до неї далі — це є *regressus in indefinitum*, що його, позаяк він не визначає жодної величини в об'єкті, слід достатньо чітко відрізняти від *regressus in infinitum*.

Отож я не можу сказати: світ з погляду проминулого часу або з погляду простору є *нескінченим*. Адже подібне поняття величини як даної нескінченності емпірично, а відтак і з погляду світу як предмета чуттів, є неможливим. І не скажу також, що регрес від да-

*Цей світовий ряд, отже, не може бути ні більшим, ані меншим від можливо-го емпіричного регресу, що єдино на нього й спирається його (ряду) поняття. А що цей регрес не може дати визначеного Нескінченного, але так само й визначеного Скінченного, то звідси зрозуміло, що що ми не можемо визнати величину світу ані за скінченну, ані за нескінченну, бо регрес (що через нього вона уявляється) не допускає жодного з двох.

ного сприйняття до всього того, що обмежує його в ряді як у просторі, так і в проминулому часі, прямує *в нескінченність* — адже це передбачає нескінченну величину світу; ані того, що ця величина є *скінченною*, бо ж абсолютна межа емпірично так само є неможливою. Таким чином, я нічого не зможу сказати про весь предмет досвіду (чуттєвий світ) — можу вести мову лише про правило, за яким досвід має бути організований і продовжуваний відповідно до свого предмета.

Отже, маємо першу, негативну відповідь на космологічне питання щодо величини світу: світ не має першого початку з погляду часу й зовнішньої межі з погляду простору.

Адже в протилежному випадку він був би обмежений порожнім часом з одного боку й порожнім простором з другого. А що світ як явище не може бути сам по собі ні тим, ні тим, бо явище не є річчю самою по собі, то мало б бути можливим сприйняття того обмеження абсолютно порожнім часом чи порожнім простором, через яке ці кінці світу були б дані в можливому досвіді. Але такий досвід є неможливим як цілком порожній за змістом. Отже, абсолютна межа світу емпірично, а відтак і взагалі, є неможливою*.

А звідси zarazом впливає й *твердна* відповідь: регрес у ряді світових явищ, як визначення величини, прямує *in indefinitum*, це означає те саме, що й твердження: чуттєвий світ не має абсолютної величини, тільки емпіричний регрес (що то єдино через нього він може бути даний на боці його умов) має своє правило — від кожного члена ряду як Зумовленого повсякчас просуватися до іншого, віддаленішого (або через власний досвід, або за вказівкою історії, або за ланцюгом діянь та їхніх причин) і ніколи не відмовлятися від розширення можливого емпіричного вжитку свого розсудку, що й є ж бо властивою й єдиною справою розуму при його принципах.

Цим не приписується якогось визначеного емпіричного регресу, який ненастанно йшов би в певному виді явищ — наприклад, того, що від тієї чи іншої живої людини ми мусимо всякчас підійматися навспак у ряді [її] предків, не сподіваючися [дійти до] першої пари, або [так само підійматися] в ряді небесних тіл, не допускаючи

* Читач помітить, що доведення здійснювалося тут у зовсім інший спосіб, аніж те, догматичне, в антитезі першої антиномії. Там ми, відповідно до посполитого й догматичного способу уявлення, розглядали чуттєвий світ як річ, яка була дана сама по собі, у своїй тотальності, перед усяким регресом, і відмовили йому, раз він не займає всього часу й усіх просторів, узагалі будь-якого визначеного місця в часі та просторі. Тим-то й висновок [там] був інакший, ніж тут, себто виснувано дійсну нескінченність.

[існування] крайнього сонця, — а лише вимагається поступ від явищ до явищ, хоч би вони й не давали справжнього відчуття (якщо воно за своїм ступенем є заслабке для нашої свідомості, аби стати досвідом), бо попри те вони-бо належать до можливого досвіду.

Усякий початок перебуває в часі, і всі межі Протяглого перебувають у просторі. Але простір і час є лише в чуттєвому світі. Отож лише явища у *світі* обмежені умовним чином, сам же світ не обмежено ані в умовний, ані в безумовний спосіб.

Якраз тому, а також через те, що світ ніколи *не може* бути *даний цілком*, і навіть ряд умов для даного Зумовленого не може бути *даний цілком* як світовий ряд, поняття величини світу дається лише через регрес, а не перед ним, у колективному спогляданні. Але той [регрес] завжди полягає лише у *визначенні* величини, і не дає, отже, *визначеного* поняття, а відтак і поняття такої величини що була б нескінченною з погляду якоїсь певної мірки, а отже, й не прямує в нескінченність (немовби дану) — лише в невизначену далечінь, аби дати якусь величину (досвіду), яка щойно через цей регрес стає дійсною.

II

РОЗВ'ЯЗАННЯ КОСМОЛОГІЧНОЇ ІДЕЇ ПРО ТОТАЛЬНІСТЬ ПОДІЛУ ДАНОГО ЦІЛОГО В СПОГЛЯДАННІ

Якщо я ділю якесь Ціле, дане в спогляданні, то я йду від певного Зумовленого до умов його можливості. Поділ частин (*subdivisio* або *decompositio*) є регрес у ряді тих умов. Абсолютна тотальність цього *ряду* була б дана лише тоді, коли б регрес міг досягти аж до *простих* частин. Та якщо всі частини в тій чи іншій декомпозиції завжди знову є подільними, то поділ, себто регрес, іде від Зумовлених до їхніх умов *in infinitum*, бо умови (частини) містяться в самому Зумовленому й, оскільки його дано цілим у замкненому у своїх межах спогляданні, то й вони всі дані разом з ним. Цей регрес, отже, не годиться називати просто зворотним рухом *in indefinitum*, як то дозволяла тільки попередня космологічна ідея, де я повинен був просуватися від Зумовленого до його умов, що були дані поза ним, себто не через нього і не водночас із ним, а додалися щойно в емпіричному регресі. Та попри це все ж таки жодним чином не вільно сказати про якесь Ціле, котре є подільним до нескінченності, що *воно складається з нескінченно багатьох частин*. Адже хоча й усі частини містяться в спогляданні Цілого, та проте в ньому немає

всього поділу, він-бо полягає лише в невпинній декомпозиції або в самому тому регресі, що то допіру лише він робить ряд дійсним. А що цей регрес є нескінченним, то всі члени (частини), до яких він досягає, містяться в даному Цілому як *atque*, але там не міститься всього *ряду поділу*, який є послідовно нескінченним і ніколи не буває *цілим*, отже, не може подавати нескінченної множини членів та охоплення їх в одному Цілому.

Цей загальний екскурс дуже легко можна застосувати насамперед до простору. Кожний споглядуваний у своїх межах простір є таким Цілим, що його частини за всякої декомпозиції завжди знову суть простори, і через те є подільним до нескінченності.

Звідси виводиться також цілком природно друге застосування [викладеного вище], до замкненого у своїх межах зовнішнього явища (тіла). Його подільність ґрунтується на подільності простору, який витворює [собою] можливість тіла як протяглого Цілого. Воно є, отже, подільним до нескінченності, однак ж не складається через те з нескінченно багатьох частин.

Здається, правда, що, раз тіло має уявлятися як субстанція в просторі, то воно, у тому що стосується закону подільності простору, відрізнитиметься від нього, адже можна в будь-якому разі погодитися, що декомпозиція в останньому ніколи не може усунути всього складання, оскільки тоді пропав би (а це неможливо) навіть увесь простір, який поза тим [складанням] не має нічого самостійного; але [твердження], що коли б усунути подумки все складання матерії, то не лишилося б геть нічого, видається несумісним з поняттям субстанції, яка, власне, мала б бути суб'єктом усякого складання й залишатися в усіх його елементах, хоч би й було усунене пов'язання їх у просторі, через яке вони утворюють тіло. Але з тим, що зветься субстанцією *в явищі*, справа є інакшою, ніж зазвичай думають про річ саму по собі на підставі чистого розсудкового поняття. Те [перше] не є абсолютним суб'єктом, лише тривким образом чуттєвості й нічим іншим, окрім як спогляданням, у якому взагалі нема нічого безумовного.

Та хоча це правило поступу в нескінченність при поділі частин того чи іншого явища як простого заповнення простору, поза всяким сумнівом, діє, але все ж таки воно не може бути слухним, якщо ми хочемо поширити його ще й на множину частин, якимось чином уже виокремлених у даному Цілому, внаслідок чого вони творять [собою] *quantum discretum*. Припущення, що в кожному розчленованому (організованому) Цілому кожна частина знову ж таки є розчленованою і що в такий спосіб ми при розкладанні час-

тин до нескінченності здибаємо щораз нові організовані частини, одне слово, що Ціле є нескінченно розчленованим, ніяк не надається до помислу, хоча, звісно, [можна погодитися,] що частини матерії при їх декомпозиції можуть бути розчленовувані до нескінченності. Адже нескінченність поділу якогось даного явища в просторі ґрунтується лише на тому, що через неї дано просто подільність, себто саму по собі абсолютно невизначену множину частин, але самі частини даються й визначаються лише через підрозділювання (*Subdivision*), коротше кажучи, що Ціле саме по собі не є вже поділим. Тому поділ може визначати в ньому множину [частин] доти, доки триватиме регрес поділу. Натомість при тому чи іншому розчленованому органічному тілі Ціле якраз через це поняття уявляється вже як поділене, й у ньому знаходиться [ще] перед усяким регресом поділу визначена сама по собі, але нескінченна множина частин; а це суперечить собі самому, оскільки цей нескінченний розвиток розглядається як ніколи не завершуваний ряд (нескінченний) і разом усе ж таки, зібраний до купи, — як завершений. Нескінченний поділ позначає лише явище як *quantum continuum* і є невіддільним від наповнення простору, бо саме в цьому наповненні лежить підстава нескінченної подільності. Та як тільки щось приймається за *quantum discretum*, то множина одиниць у ньому [тоді вже] є визначеною, а тому й усякчас рівною якомусь числу. Отож доки може сягати організація в розчленованому тілі — це може встановити лише досвід, і хоча він з певністю не доходив би до жодної неорганічної частини, та така мусить лежати принаймні в можливому досвіді. Але доки простягається трансцендентальний поділ якогось явища взагалі — це аж ніяк не є справою досвіду, лише принципом розуму: ніколи не вважати абсолютно завершеним емпіричний регрес у декомпозиції Протяглого відповідно до природи цього явища.

ЗАКЛЮЧНА ПРИМІТКА

ДО РОЗВ'ЯЗАННЯ МАТЕМАТИЧНИХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ТА ПОПЕРЕДНЯ ЗАУВАГА ДО РОЗВ'ЯЗАННЯ ДИНАМІЧНИХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ІДЕЙ

Коли ми зобразили антиномії чистого розуму через усі трансцендентальні ідеї в одній таблиці, вказавши там підґрунтя цього конфлікту і єдиний засіб його усунення, який полягає в тому, що обидва протиставні твердження оголошуються за хибні, то скрізь

подали ті умови як приналежні до своїх Зумовлених за відношеннями простору й часу, що є звичною передумовою посполитого людського розсудку, на якій цілковито базується той конфлікт. З цього погляду й усі діалектичні уявлення про тотальність у ряді умов для якогось даного Зумовленого були однакового *виду*. Це завжди був ряд, у якому умова й Зумовлене були пов'язані як його члени, будучи через те *однорідними*, бо ж регрес ніколи не мислиться як завершений, а коли б це мало статися — тоді якийсь сам по собі зумовлений член має хибно прийматися за перший, а відтак безумовний. Отже, скрізь розглядався не об'єкт, себто Зумовлене, а ряд умов для нього просто з погляду його величини, і проблема, яку можна було усунути не шляхом порозуміння [супротивних сторін], а лише до кінця розрубавши вузол, тут полягала в тому, що розум робив для розсудку цю справу або *задовгою*, або *закороткою*, так, що розсудок ніколи не міг дорівнятися до ідеї розуму.

Але ми прогледіли при цьому одну суттєву різницю, яка існує між об'єктами, себто розсудковими поняттями, що їх розум прагне піднести до [рангу] ідей, а саме те, що за нашою вищенаведеною таблицею категорій дві з них означають *математичний*, а дві pozostaлі — *динамічний* синтез явищ. Досі на це можна було зовсім не зважати, бо як у загальному уявленні всіх трансцендентальних ідей ми завжди лишалися лише серед умов у явищі, так само й у тих двох математично-трансцендентальних [ідеях] ми не мали жодного іншого *предмета*, окрім того, що в явищі. Але тепер, коли ми простуємо далі, до динамічних понять розсудку, оскільки вони повинні пасувати до розумової ідеї, ця різниця стає важливою, відкриваючи нам цілком нову перспективу стосовно тієї суперечки, в якій заплутався розум і яка раніше *відкидалася* як збудована на обох хибних передумовах, тепер, оскільки в динамічній антиномії, можливо, є така передумова, яка узгоджується з претензіями розуму з цієї точки зору й, оскільки суддя виповнює прогалину в правних підставах, які обома сторонами сприймалися хибно, може бути *залагодженим* на вдоволення обох сторін, чого при зваді в математичній антиномії вчинити не вдається.

Ряди умов, звісно, усі є однорідними, доки береться до уваги виключно їх *засяг*: чи сумірні вони з ідеєю, а чи завеликі або замалі для неї. Але розсудкове поняття, яке лежить в основі цієї ідеї, містить або виключно *синтез Однорідного* (яке передбачається для кожної величини як при її складанні, так і при поділі), або й Неоднорідного, яке може принаймні допускатися в динамічному

синтезі каузального зв'язку, так само як і зв'язку Необхідного з Випадковим.

Тому виходить так, що в математичному зв'язку рядів явищ не може опинитися жодної іншої умови, окрім *чуттєвої*, себто такої, що сама є частиною ряду; натомість динамічний ряд чуттєвих умов допускає ще й неоднорідну умову, яка не є частиною ряду, а лежить, як суто *інтелігібельна*, поза рядом, таким чином розум дістає задоволення, і для явищ передбачається Безумовне, причому ряд тих явищ, як повсякчас зумовлений, від того не заплутується й не уривається всупереч розсудковим засадам.

Через те, що динамічні ідеї допускають умову явища поза їх рядом, себто таку, котра сама не є явищем, відбувається щось цілком відмінне від результату математичної антиномії. Якраз вона й спричиняла те, що обидва діалектичні супротивні твердження мали бути оголошені хибними. Натомість всуціль Зумовлене динамічних рядів, невіддільне від них як явищ, будучи пов'язаним з умовою, емпірично хоча й безумовною, але *нечуттєвою*, задовольняє з одного боку *розсудок*, а з другого — *розум**, і, оскільки діалектичні аргументи, [через] які прагнули [довести] в той чи інший спосіб безумовну тотальність у простому явищі, [тепер] відпадають, а натомість розумові положення у виправленому в такий спосіб значенні можуть *обидва* бути *істинними*, чого у випадку з космологічними ідеями, які стосуються суто математично безумовної єдності, ніколи не може мати місця, бо там не знайти жодної умови ряду явищ, окрім тієї, що сама є явищем і як така теж становить член ряду.

III

РОЗВ'ЯЗАННЯ КОСМОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ ПРО ТОТАЛЬНІСТЬ ВИВЕДЕННЯ ПОДІЙ У СВІТІ З ЇХНІХ ПРИЧИН

Можна мислити собі лише двояку каузальність з погляду того, що відбувається: або згідно з *природою*, або від *свободи*. Перша є пов'язаність якогось певного стану в чуттєвому світі з якимось по-

* Розум-бо не дозволяє серед *явищ* жодної умови, яка сама була б емпірично безумовною. Та якщо для якогось Зумовленого (в явищі) вдається придумати якусь *інтелігібельну* умову, яка, отже, не належить до ряду явищ як його член, і від цього ряд емпіричних умов ані найменшою мірою не переривається, то таку умову можна допустити як *емпірично безумовну*, так, щоб емпіричному тятлому регресу це ніде не завдавало шкоди.

переднім, що за ним він наступає за певним правилом. А що *каузальність* явищ базується на часових умовах, і попередній стан, якби він існував завжди, не спричиняв би жодного діяння, яке виникає щойно в часі, то каузальність причини того, що відбувається або виникає, також *виникла*, і за розсудковими засадами сама знову ж таки потребує якоїсь причини.

Натомість під свободою в космологічному сенсі я розумію спроможність *спонтанно* розпочинати той чи інший стан, і її каузальність, отже, не підлягає, своєю чергою, за природним законом якійсь іншій причині, яка визначала б її з погляду часу. Свобода в цьому значенні є чистою трансцендентальною ідеєю, вона, по-перше, не містить нічого запозиченого з досвіду, по-друге, її предмет також не може бути даний визначеним у жодному досвіді, бо загальним законом самої можливості всякого досвіду є: все, що відбувається, має причину, а відтак і каузальність причини, яка сама відбулась або виникла, знову ж таки мусить мати якусь причину; тим-то й ціле поле досвіду, хай хоч як далеко воно простягається, обертається на сукупність самої лише природи. Та позаяк у такий спосіб не дістати абсолютної тотальності умов у каузальному відношенні, то розум створює собі ідею спонтанності, яка може розпочинати діяти сама від себе, без попереднього залучення якоїсь іншої причини, котра, своєю чергою, за законом каузальної пов'язаності призначала б її для дії.

Надзвичайно прикметним є те, що на цій *трансцендентальній ідеї свободи* ґрунтується її практичне поняття, і перша становить у другому властиве джерело труднощів, що ними віддавна оточене питання про можливість свободи. *Свобода в практичному сенсі* є незалежність самоволі від *примусу* через спонукання чуттєвості. Адже самоволя є *чуттєвою*, оскільки вона *афектується патологічно*⁷⁶ (через мотиви чуттєвості); вона зветься тваринною (*arbitrium brutum*), якщо може бути *патологічно вимушеною*. Людська самоволя справді є *arbitrium sensitivum*, але не *brutum*, а *liberum*, бо чуттєвість не робить її вчинки необхідними, а людині притаманна спроможність самій визначати себе незалежно від примусу чуттєвих спонук.

Легко помітити, що якби всяка причиновість у чуттєвому світі була лише природою, то кожна подія визначалася б у часі через якусь іншу за необхідними законами, і, отже, раз явища, оскільки вони визначають самоволлю, мусили б кожний учинок, як свій природний результат, робити необхідним, то усунення трансцендентальної свободи знищило б водночас усю практичну свободу. Адже

вона передбачає, що, нехай щось і не відбулося, воно все ж таки *мало* відбутися, і, отже, його причина в явищі була не настільки визначальною, аби в нашій самоволі не лежала каузальність, [здатна] незалежно від тих природних причин і навіть усупереч їхній владі та впливу створити щось визначене з погляду часового порядку за емпіричними законами, себто започаткувати *цілком спонтанно* якийсь ряд подій.

Тут діється, отже, те, що взагалі [постійно] трапляється в конфлікті розуму, який зважається подолати межі можливого досвіду — завдання, власне, не фізіологічне, а трансцендентальне. Тому питання щодо можливості свободи хоча й хвилює психологію, але, оскільки воно спирається на діалектичні аргументи лише чистого розуму, то й його вирішенням мусить займатися виключно трансцендентальна філософія. І щоб уможливити це [вирішення] зазначеній філософії, яка не може відмовитися від [пошуку] задовільної відповіді, я мушу передовсім спробувати ближче визначити її спосіб діяння при цьому завданні однією заувагою.

Якби явища були речами самими по собі, а відтак простір і час були б формами існування речей самих по собі, то умови із Зумовленим повсякчас належали б до одного й того самого ряду як [його] члени, і звідси й у нинішньому випадку виникла б антиномія, спільна для всіх трансцендентальних ідей, [так,] що цей ряд неминуче мусив би виявлятися для розсудку або завеликим, або замалим. Але динамічним розумовим поняттям, якими ми займаємося в цьому й наступному підрозділі, притаманна та особливість, що вони мають до діла не з предметом, розглядуваним як величина, а лише з його *існуванням*, тож можна абстрагуватися від величини ряду умов, і при [дослідженні] цих понять ідеться лише про динамічне відношення умови до Зумовленого, так, що в питанні про природу свободи ми натикаємося на трудність: чи свобода взагалі є можливою, а якщо так, то чи може вона бути сумісною з загальністю природного закону причиновості, себто чи справді є диз'юнктивним висловлювання, що кожна дія у світі мусить виникати *або* з природи, *або* зі свободи, — а чи не можуть, навпаки, *обидві* нараз мати місце в різних відношеннях при одній і тій самій події. Слушність тієї засади про суцільний зв'язок усіх подій чуттєвого світу згідно з незмінними природними законами вже встановлена як засада трансцендентальної аналітики, і не терпить жодного порушення. Питання, отже, лише в тому, чи не може, попри те, з погляду того ж таки діяння, визначеного згідно з природою, мати місце ще й свобода, а чи силою згаданого непорушного правила вона цілковито

виключається. І тут звичайна, але оманлива передумова [щодо] *абсолютної реальності* явищ відразу виявляє свій шкідливий вплив, заплутуючи розум. Адже якщо явища суть речі самі по собі, то свободи нема як урятувати. Тоді природа є цілковитою й самою по собі достатньою причиною кожної події, і умови її [(події)] повсякчас містяться лише в ряді явищ, які разом зі своїм діянням необхідно підлягають природному запові. Коли ж натомість вважати явища лише за те, чим вони є насправді, і не більше, а саме: не за речі самі по собі, а лише за уявлення, пов'язані емпіричними законами, то вони самі мусять мати ще якісь підстави, котрі не є явищами. Але така інтелігібельна причина з погляду своєї каузальності не визначається явищами, хоча її діяння являються й можуть визначатися іншими явищами. Вона разом зі своєю каузальністю перебуває, отже, поза рядом, натомість її діяння — в ряді емпіричних умов. Отож діяння з погляду його інтелігібельної причини може розглядатися як вільне і zarazом усе ж таки з погляду явищ — як їх результат відповідно до необхідності природи, — відмінність, що, викладена назагал і цілком абстрактно, має видаватися вкрай витонченою й темною, але прояснюється в застосуванні. Тут я хотів зробити лише таку заувагу: позаяк суцільний зв'язок усіх явищ у контексті природи є неухильний закон, це мусило б необхідно повалити всю свободу, якби ми хотіли вперто приписувати явищам реальність. Отож тим, хто дотримується тут посполитої опінії, ніколи не вдавалося поєднати одна з одною природу й свободу.

МОЖЛИВІСТЬ КАУЗАЛЬНОСТІ ЧЕРЕЗ СВОБОДУ В ПОЄДНАННІ З ЗАГАЛЬНИМ ЗАКОНОМ ПРИРОДНОЇ НЕОБХІДНОСТІ

Те в предметі чуттів, що саме не є явищем, я називаю *інтелігібельним*. Відповідно до цього якщо те, що в чуттєвому світі має розглядатись як явище, саме по собі має також спроможність, яка не є предметом чуттєвого споглядання, та проте завдяки їй воно може бути причиною явищ, то каузальність цієї сутності може розглядатися з двох боків: як інтелігібельна за її дією як речі самої по собі, і як сенсильна за її діянням як явища в чуттєвому світі. Тому про спроможність такого суб'єкта ми склали б собі емпіричне, як рівно ж і інтелектуальне поняття його каузальності, котрі разом мають місце при одній і тій самій дії. Такий подвійний спосіб мислити спроможність предмета чуттів не суперечить жод-

ному з понять, які ми маємо створювати собі про явища та про можливий досвід. Адже раз явища самі по собі не є речами, то в їх основі має лежати трансцендентальний предмет, який визначає їх як голі уявлення, отожд нічого не перешкоджає нам приписувати цьому трансцендентальному предметові, окрім тих властивостей, через які він являється, ще й *причиновість*, яка не є явищем, хоча її дія й присутня в явищі. Але кожна діюча причина мусить мати якийсь **характер**, себто закон її каузальності, що без нього вона зовсім не була б причиною. І тоді в суб'єкті чуттєвого світу ми б мали, по-перше, *емпіричний характер*, через котрий його вчинки як явища всуціль перебували б у зв'язку з іншими явищами за постійними природними законами й могли б бути виведені з них як зі своїх умов, і, отже, у сполученні з ними становили б члени єдиного ряду природного порядку. По-друге, ми мусили б визнавати за ним ще й *інтелігібельний характер*, через котрий він є причиною тих учинків як явищ, але котрий сам не підлягає жодним умовам чуттєвості й не є явищем. Перший можна було б також назвати характером такої речі в явищі, а другий — характером речі самої по собі.

За своїм інтелігібельним характером цей діючий суб'єкт не підпорядковувався б жодним часовим умовам, бо ж час є умовою лише явищ, а не речей самих по собі. У такому суб'єкті не виникав би й не проминав жоден учинок, а отже, він не був би підпорядкований законові всякого часового визначення, всякого Мінливого, [законові,] згідно з яким усе, що відбувається, має свою причину в явищах (попереднього стану). Одне слово, каузальність цього суб'єкта, оскільки вона є інтелектуальною, зовсім не стояла б у ряді емпіричних умов, які роблять необхідною подію в чуттєвому світі. Цей інтелігібельний характер хоча й ніколи не може бути пізнаний безпосередньо, бо ми можемо сприймати будь-що, лише оскільки воно являється, але все-таки мав би мислитися відповідно до емпіричного характеру, так, як ми взагалі мусимо подумки класти в основу явищ якийсь трансцендентальний предмет, дарма що нічого не знаємо про нього, чим він є сам по собі.

За своїм емпіричним характером цей суб'єкт явища підпорядковувався б, отже, усім законам визначення за каузальним зв'язком; і в цьому сенсі був би нічим іншим, як частиною чуттєвого світу, що її дія, як і кожне інше явище, неодмінно впливала б із природи. Оскільки на цей суб'єкт впливали б зовнішні явища і оскільки його емпіричний характер, себто закон його каузальності, був би пізнаний через досвід, то всі його вчинки мали б бути поясненими

за природними законами і всі реквізити для завершеного й необхідного визначення його мали б бути присутні в можливому досвіді.

Але за своїм інтелігібельним характером (хоча про нього ми можемо мати лише загальне поняття й нічого більше) цей суб'єкт усе-таки мав би бути визнаний вільним від усякого впливу чуттєвості та визначення через явища; і позаяк у ньому, оскільки він є поштенон, нічого не *відбувається*, немає жодної зміни, яка вимагала б динамічного часового визначення, а відтак і жодного пов'язання з явищами як причинами, то ця діяльна істота у своїх вчинках відповідною мірою була б незалежна й вільна від усякої природної необхідності, як такої, що присутня лише в чуттєвому світі. Про цю істоту можна було б цілком слушно сказати, що вона розпочинає свої діяння в чуттєвому світі *сама від себе*, без того, щоб учинки розпочиналися *в ній* самій; і це було б так, при тому, що діяння в чуттєвому світі не мали б через те розпочинатися самі від себе, бо там вони повсякчас є визначені заздалегідь через емпіричні умови в попередньому часі, але тільки за посередництвом емпіричного характеру (який є просто явищем інтелігібельного характеру), і є можливими лише як продовження ряду природних причин. Тож свобода і природа, кожна в своєму вичерпному значенні, були б присутні водночас і без будь-якого конфлікту при тих самих учинках, відповідно до того, порівнюються вони зі своєю інтелігібельною, а чи сенсильною причиною.

ПОЯСНЕННЯ КОСМОЛОГІЧНОЇ ІДЕЇ СВОБОДИ В ПОЄДНАННІ З ЗАГАЛЬНОЮ ПРИРОДНОЮ НЕОБХІДНІСТЮ

Я знайшов за доцільне насамперед накидати шкіц вирішення нашої трансцендентальної проблеми, аби можна було краще простежити шлях розуму в її розв'язанні. Тепер ми викладемо ґрунтовніші моменти цього вирішення, до яких, власне, воно зводиться, і кожен із них обговоримо окремо.

Природний закон, за яким усе, що відбувається, має ту чи іншу причину, а каузальність цієї причини, себто *дія*, передуючи в часі й з огляду на *постале* там діяння сама не може існувати завжди, а мусить *відбутися*, тож і її причина поміж явищами, через які вона визначається, і, таким чином, усі події в тому чи іншому природному порядку є емпірично визначені, — цей закон, що допіру лише за-

вдяки йому явища творять певну *природу* й можуть бути предметами якогось досвіду, є розсудковим законом, і під жодним приводом не дозволено ухилитися від нього або вилучати з-під нього будь-яке явище, бо ж інакше ми б поставили це явище поза всяким можливим досвідом, а відтак відрізняли б від усіх предметів можливого досвіду, так, що воно зробилося б голим вимислом і химерою.

Та хоча тут на позір ідеться виключно про ланцюг причин, який в регресі до своїх умов не дозволяє жодної абсолютної тотальності, усе-таки ця непевність нас анітрохи не зупиняє; адже вона була вже усунена в загальному розгляді антиномій розуму, коли він у ряді явищ прямує до Безумовного. Якщо ж ми піддамося омані трансцендентального реалізму, то [нам] не залишиться ні природи, ні свободи. Питання тут постає лиш таке: чи можливо, якщо в цілому ряді всіх подій визнавати саму лише природну необхідність, ту саму [подію], яка з одного боку є лише природним діянням, розглядати з другого боку все-таки як діяння від свободи, а чи поміж цими двома видами каузальності є пряма суперечність?

Серед причин у явищі з певністю не може бути нічого такого, що могло б абсолютно й саме по собі започатковувати ряд. Кожний учинок як явище, оскільки продукує якусь подію, сам є подією або фактом, що передбачає якийсь інший стан, у якому знаходиться причина; і так усе, що відбувається, є лише продовженням ряду, і жоден початок, який би стався сам по собі, не є в ньому можливим. Отже, всі дії природних причин у часовій послідовності самі суть знову ж таки дії, які так само передбачають свої причини в часовому ряді. Від каузальної пов'язаності явищ не можна очікувати *початкової* дії, через яку відбувається щось таке, чого не було раніше.

Та чи є необхідним, коли діяння суть явища, щоб каузальність їхньої причини, яка (причина) сама теж є явищем, мусила бути виключно емпіричною? А чи не є, навпаки, можливим, попри те що для кожного діяння в явищі неодмінно вимагається пов'язання з її причиною за законами емпіричної каузальності, щоб сама ця емпірична каузальність, анітрохи не перериваючи свого зв'язку з природною причиною, усе-таки могла бути діянням якоїсь не емпіричної, а інтелігібельної каузальності? — іншими словами, первинної відносно явищ дії причини, яка, отже, відповідною мірою є не явищем, а з погляду тієї спроможності є інтелігібельною, хоча в решті цілковито має захищуватися до чуттєвого світу як ланка природного ланцюга.

Ми потребуємо принципу (*des Satzes*) каузальності [у зв'язку] між явищами, аби могли відшукувати й наводити для природних

подій природні умови, себто причини в явищах. Якщо цей принцип допускається й не послаблюється жодним винятком, тоді розсудок, який при своєму емпіричному вживанні в усіх подіях не бачить нічого, окрім природи, і то правомірно, має все, що тільки може вимагати, і фізичні пояснення простують безперешкодно своїм шляхом. Ані найменшого ущербку не зазнає він і тоді, коли постановити, — нехай би це було й голою вигадкою, — що серед природних законів є й такі, котрі мають суто інтелігібельну спроможність, оскільки призначення її до дії завжди спирається не на емпіричні умови, а лише на підстави розсудку, але так, що *дія в явищі* цієї причини узгоджується з усіма законами емпіричної каузальності. Адже в такий спосіб діючий суб'єкт як *causa rhenomenon* був би прикутий до природи нерозривною залежністю всіх своїх дій, і лише *rhenomenon* цього суб'єкта (з усією його каузальністю в явищі) містив би певні умови, які слід було б розглядати як суто інтелігібельні, коли б ми бажали піднятися від емпіричного предмета до трансцендентального. Адже якщо ми дотримуємося природних правил лише в тому, що поміж явищ може бути причиною, то не маємо чого турбуватися за те, що в трансцендентальному суб'єкті, який емпірично нам невідомий, мислиться як підстава цих явищ та їхнього зв'язку. Ця інтелігібельна підстава зовсім не зачіпає емпіричних питань, а стосується хіба лише мислення в чистому розсудку; і хоча діяння цього мислення та вчинки чистого розсудку перебувають у явищах, вони, попри те, мусять усе-таки бути вповні поясненні зі своєї причини в явищі за природними законами, з тим, щоб враховувався їх суто емпіричний характер як найвища підстава для пояснення, а інтелігібельний характер, трансцендентальна підстава емпіричного, цілковито обминався б як невідомий, за винятком тієї лише обставини, коли він указується тим останнім як його чуттєва ознака. Застосуймо це до досвіду. Людина є одне з явищ чуттєвого світу й відповідною мірою також одна з природних причин, що їх каузальність має підлягати емпіричним законам. Тож як така вона мусить мати й якийсь емпіричний характер, так, як і всі інші природні речі. Ми зауважуємо його через сили й спроможності, які він виявляє в своїх діяннях. У неживій або просто тваринній природі ми не знаходимо підстави мислити собі будь-яку спроможність інакше як зумовленою суто чуттєво. Лише людина, яка всю природу, крім [себе,] знає виключно через чуття, пізнає себе саму також через просту аперцепцію, і то в [своїх] учинках та внутрішніх визначеннях, які вона аж ніяк не може залічити до вражень чуттів, і сама для себе, звісно,

є почасти феноменом, а почасти, стосовно певних спроможностей, суто інтелігібельним предметом, бо її вчинки ніяк не можна зарахувати до сприйнятливості чуттєвості. Ці спроможності ми називаємо розсудком і розумом; [з них] особливо друга цілком своєрідно й значною мірою відрізняється від усіх емпірично зумовлених сил, оскільки вона трактує свої предмети лише відповідно до ідей і за ними визначає й розсудок, який потім дає емпіричний ужиток своїм (хоча й також чистим) поняттям.

Що цей розум має каузальність, принаймні ми уявляємо її в ньому, — ясно з тих *імперативів*, що їх ми приписуємо як правила вживаням у всьому Практичному силам. *Повинність* (*Sollen*) виражає певний рід необхідності й пов'язання з підставами, які в цілій природі більше не трапляються. Розсудок може пізнати про останню лише, *що там є*, або було, або буде. Неможливо, аби в природі щось *мало бути* (*sein soll*) інакше, аніж воно в усіх цих часових відношеннях є на ділі; ба навіть і ця повинність, якщо мати перед очима просто перебіг подій у природі, не має ані найменшого значення. Ми ніяк не можемо запитувати, що в природі повинно відбуватися, так само, як і що за властивості повинне мати коло; а [можемо лише питати,] що в ній відбувається або які властивості має коло.

Ця повинність виражає можливий учинок, що його мотивом є не що інше, як голе поняття, тоді як підставою простої природної дії повсякчас має бути явеще. Дія, безперечно, має бути можлива за природних умов, якщо на неї скерована повинність, але ці природні умови стосуються не визначення самоволі, а лише діяння та його результату в явищі. Хоч би скільки було природних підстав, які спонукують мене до *бажання*, і хоч би скільки було чуттєвих заохот, вони не можуть випродувати *повинності*, — лише ще далеко не необхідне, а повсякчас зумовлене бажання, що йому повинність, висловлювана розумом, протиставляє міру й мету, ба навіть заборону й повагу. Нехай то буде предмет самої лише чуттєвості (Приємне) або й чистого розуму (Добре), — розум не кориться емпірично даній підставі й не йде за порядком речей, так, як вони показуються в явищі, а творить собі з повною спонтанністю власний порядок у відповідності з ідеями, до яких він достосовує емпіричні умови й згідно з якими оголошує необхідними навіть такі вчинки, котрі *не відбулися* й, можливо, не відбудуться, але щодо всіх розум передбачає, що у відношенні до них він може мати каузальність; адже інакше він не очікував би від своїх ідей діянь у досвіді.

Тепер зупинімося на цьому й припустімо бодай як можливе, що розум справді має каузальність стосовно явищ; тоді він мусить,

дарма що він є розум, виявити свій емпіричний характер, бо всяка причина передбачає правило, відповідно до якого певні явища настануть як діяння, і кожне правило вимагає однорідності діянь, — на ній ґрунтується поняття причини (як спроможності); це поняття, оскільки воно має з'ясуватися з самих лише явищ, ми й можемо назвати тим емпіричним характером, він є сталим, при тому, що [його] діяння являються в мінливих формах (*Gestalten*) залежно від супутніх і почасти обмежувальних умов.

Тож кожна людина наділена емпіричним характером своєї самоволі, що є не чим іншим, як певною каузальністю її розуму, оскільки той за своїми діяннями в явищі показує якесь правило, через яке можна встановити його, розуму, підстави та дії за їхнім видом і ступенями, а також судити про суб'єктивні принципи її, [людини,] самоволі. Через те, що цей емпіричний характер сам має бути виведений із явищ як діянь та з їхнього правила, надаваного досвідом, то всі вчинки людини в явищі визначені з її емпіричного характеру та інших співдіючих причин відповідно до природного порядку; і якби ми могли досліджувати до дна всі явища її самоволі, то не виявилось б ані єдиного людського вчинку, що його не можна було б з певністю передректи й пізнати як необхідний, [виходячи] з попередніх щодо нього умов. З погляду цього емпіричного характеру немає, отже, ніякої свободи, і все ж таки лише відповідно до нього ми можемо розглядати людину, якщо обмежуємося виключно спостереженням і хочемо досліджувати рушійні причини її вчинків фізіологічно, як то діється в антропології.

Але якщо ми розглядаємо ці самі вчинки у відношенні до розуму, і притім не до спекулятивного, аби *пояснити* їх відповідно до їхнього походження, а лише оскільки розум є та причина, що *породжує* їх, — одне слово, якщо ми порівнюємо ці вчинки з розумом у *практичному* аспекті, то знаходимо правило й порядок, цілком відмінні від природного порядку. Адже тоді все те, що *відбулося* відповідно до природного перебігу речей і неодмінно мусило відбутися згідно зі своїми емпіричними підставами, може, й *не повинне було відбутися*. Але іноді ми виявляємо, принаймні позірно, що ідеї розуму справді довели свою каузальність стосовно людських учинків як явищ і що ці вчинки сталися не тому, що були визначені емпіричними причинами — ні, тому, що вони були визначені підставами розуму.

Припустімо, що можна сказати: розум має каузальність стосовно явищ; то чи можна тоді його вчинок назвати вільним, якщо він є

цілком точно визначеним у його емпіричному характері (у способі відчуття) і необхідним? Цей емпіричний характер, своєю чергою, визначений в інтелігібельному характері (у способі мислення). Але останнього ми не знаємо, а позначаємо його через явища, що, власне, дають безпосередньо пізнати лише спосіб відчуття (емпіричний характер)*. І вчинок, оскільки він має бути приписаний способів мислення як своїй причині, все-таки зовсім не висновується з нього за емпіричними законами, себто йому *передують* не умови чистого розуму, а лише їхні діяння в явищі внутрішнього чуття. Чистий розум, як суто інтелігібельна спроможність, не підпорядкований часовій формі, а отже, й умовам часової послідовності. Причиновість розуму в інтелігібельному характері *не виникає* або не починається якогось певного часу, щоб учинити діяння. Адже інакше вона сама була б підпорядкована природному закону явищ, оскільки він визначає причинові ряди з погляду часу, і каузальність [розуму] була б тоді природою, а не свободою. Отже, ми можемо сказати: якщо розум може мати причиновість стосовно явищ, то він є спроможністю, *через* котру допіро й починається чуттєва умова емпіричного ряду діянь. Адже та умова, що лежить у розумі, є нечуттєвою і, отже, сама не має початку. Отож тоді має місце те, чого ми не знаходили в жодному емпіричному рядові: умова послідовного ряду подій сама може бути емпірично безумовною. Адже тут ця умова перебуває *поза* рядом явищ (в інтелігібельному), а відтак не підлягає жодній чуттєвій умові й жодному часовому визначенню попередньою причиною.

Однак та сама причина в іншому відношенні все ж таки належить і до ряду явищ. Людина сама є явищем. Її самоволя має емпіричний характер, який є (емпіричною) причиною всіх її вчинків. Серед умов, що визначають людину відповідно до цього характеру, немає жодної, котра б не містилася в рядові природних дій і не корилася б їхньому законові, за яким не трапляється жодної емпірично безумовної причиновості того, що відбувається в часі. Тому жодний даний учинок (позаяк він може сприйматися тільки як явище) не може початися цілковито сам від себе. Але про розум не можна сказати, що тому станові, у якому він визначає самоволлю, передують інші, у якому виз-

* Тим-то властива моральність учинків (заслуга і провина), навіть у нашому власному поводженні, лишається для нас цілком прихованою. Наша відповідальність може бути віднесена лише до емпіричного характеру. Але що там є чистою дією свободи, а що — самої лише природи, і що записувати на карб безневинних схиблень темпераменту або його щасливої конституції (*merito fortunae*) — [цього] ніхто не може зглибити, а відтак і судити з повною справедливістю.

начається сам той стан. Адже сам розум не є явище і не підпорядкований жодним умовам чуттєвості; тож у ньому самому відносно його причиновості немає жодної часової наступності і, отже, до нього не може застосовуватися динамічний закон природи, який визначає часову послідовність відповідно до правил.

Отже, розум є тривкою умовою всіх довільних учинків, у яких людина являє себе. Кожен із них, іще до того, як він відбувається, визначений наперед у емпіричному характері людини. З погляду інтелігібельного характеру, що емпіричний характер є лише його чуттєвою схемою, не важить жодне *Раніш* або *Після*, і кожний учинок, без огляду на часове відношення, у якому він перебуває з іншими явищами, є безпосереднє діяння інтелігібельного характеру чистого розуму, що, виходить, діє вільно, не будучи визначуваним динамічно в ланцюзі природних причин зовнішніми або внутрішніми, але попередніми за часом підставами, і цю його свободу можна не тільки розглядати негативно, як незалежність від емпіричних умов (адже від того розумова спроможність перестала б бути причиною явищ), але й позначати позитивно як спроможність спонтанно започатковувати ряд подій, так, що в самому розумі ніщо не починається, але він, як безумовна умова (*unbedingte Bedingung*) кожного довільного вчинку, не допускає над собою жодних попередніх за часом умов, тоді як його діяння починається все-таки в ряді явищ, та ніколи не може становити в ньому абсолютно першого початку.

Аби пояснити регулятивний принцип розуму на прикладі з його емпіричного вживання — не підтвердити (бо подібні докази непридатні для трансцендентальних тверджень) — беремо якийсь довільний учинок, наприклад, злісну брехню, якою людина внесла певне збурення в товариство, і спочатку досліджуємо цей учинок з погляду мотивів, з яких він постав, а потім судимо, наскільки його разом із його наслідками можна інкримінувати цій людині. Для реалізації першого заміру ми простежуємо емпіричний характер тієї людини аж до тих джерел, що їх відшукуємо в кепському вихованні, лихому товаристві, почасти також у злостивості його натури, несприйнятливої до сорому, а почасти в легкодумстві та нерозважливості, не випускаючи при тому з уваги й оказійних спонукальних причин. В усьому цьому ми чинимо так, як і взагалі при дослідженні ряду визначальних причин для якоїсь даної природної дії. Та хоча ми і вважаємо, що вчинок визначався тими причинами, проте все ж таки ганимо винуватця, і то не за його нещасливу вдачу, не за обставини, що впливають на нього, ба навіть не за колишній спосіб його життя; бо ми маємо за передумову, що можна

цілковито лишити осторонь [те], як була сформована ця людина, і дивитися на той минулий ряд умов як на такий, що не відбувався, а на зазначений учинок — як на цілком не зумовлений з погляду попереднього стану, немовби винуватець започаткував ним певний ряд наслідків цілком сам від себе. Цей докір ґрунтується на законі розуму, причому розум розглядається як причина, що могла й мала визначати поведінку людини інакше, попри всі названі емпіричні умови. І цю причиновість розуму ми розглядаємо не як лише супутню, а як завершену саму по собі, хоч би чуттєві мотиви й свідчили не на користь, а цілком супроти цього; вчинок приписується інтелігібельному характеру людини; тепер, у той момент, коли вона бреше, провинна цілком лежить на ньому; а значить, незважаючи на всі емпіричні умови вчинку, розум був цілком вільний, і вчинок має цілковито приписуватися його недбальству.

З цього інкримінаційного судження легко помітити, що ми маємо при цьому на думці: розум зовсім не піддається впливу всієї тієї чуттєвості, він не змінюється (хоча його явища, як-от спосіб, яким він виявляє себе у своїх діях, змінюються), і в ньому немає попереднього стану, що визначав би наступний, — виходить, він зовсім не належить до ряду чуттєвих умов, що роблять явища необхідними за природними законами. Він, розум, присутній у всіх учинках людини за всіх часових обставин і залишається однаковим, але сам він не перебуває в часі і не опиняється, скажімо так, у якомусь новому стані, у котрому не був раніш; щодо того [стану] він є *визначальним*, але не *визначуваним*. Тому не можна питати, чому розум не визначив *себе* інакше, — лише чому він своєю причиновістю не визначив *явищ* інакше. Але на це [питання] годі дати відповідь. Адже якийсь інший інтелігібельний характер дав би інший емпіричний характер; і коли ми говоримо, що винуватець, незважаючи на весь свій дотеперішній спосіб життя, усе ж таки міг би обійтися без брехні, то це означає тільки, що вона безпосередньо перебуває під владою розуму, і розум у своїй причиновості не підпорядкований жодним умовам явища й перебігу часу; різниця у часові може, щоправда, спричинити істотну відмінність явищ стосовно одне одного, але, позаяк вони не є речами (*Sachen*) — а отже, й причинами (*Ursachen*) — самими по собі, не може зумовити жодної різниці між учинками у відношенні до розуму.

Отже, в оцінюванні вільних учинків з погляду їхньої причиновості ми можемо сягати лише до інтелігібельної причини, але не *поза неї*; можемо пізнати, що вона є вільною, себто визначеною незалежно від чуттєвості, і в такий спосіб може бути чуттєво безумов-

ною умовою явищ. Але чому інтелігібельний характер дає саме ці явища і цей емпіричний характер за наявних обставин — це [питання] так далеко перевершує всяку спроможність нашого розуму відповісти на нього, ба навіть його компетенцію ставити питання, — немовби хтось запитував, чому трансцендентальний предмет нашого зовнішнього чуттєвого споглядання дає саме лише споглядання *в просторі*, а не яке-небудь інше. Але задача, що її ми мали розв'язати, зовсім і не зобов'язує нас до таких запитань, бо вона полягала лише в тому, чи суперечить свобода природній необхідності в одному й тому самому вчинку, а на це [питання] ми достатньо [вичерпно] відповіли, показавши, що свобода може мати відношення до цілком іншого виду умов, аніж природна необхідність, і тому закон другої не впливає на першу, отже, обидві вони можуть існувати незалежно одна від одної і не перешкоджаючи одна одній.

Слід зауважити, що цим ми зовсім не прагнули доводити *дійсність* свободи як однієї зі спроможностей, що містять причину явищ нашого чуттєвого світу. Адже окрім того, що це було б зовсім не трансцендентальне розмірковування, яке має до діла лише з поняттями, воно й не могло б досягти мети, бо з досвіду ми ніколи не можемо висувати щось таке, що має мислитися аж ніяк не за законами досвіду. Крім того, ми зовсім не прагнули доводити навіть *можливості* свободи, бо й це [нам] не вдалося б, через те, що ми взагалі нездатні пізнати з самих лише апріорних понять можливість жодної реальної підстави й жодної причиновості. Свобода трактується тут лише як трансцендентальна ідея, через яку розум думає, що він безумовно започатковує ряд умов у явищі через чуттєво Безумовне, але при цьому заплутується в антиномію зі своїми власними законами, що їх він приписує емпіричному вживанню розсудку. Що ця антиномія ґрунтується на самій лише видимості і що природа принаймні *не суперечить* причиновості від свободи — ось те єдине, що ми могли вирішити і що тільки й було для нас важливим.

IV

РОЗВ'ЯЗАННЯ КОСМОЛОГІЧНОЇ ІДЕЇ ПРО ТОТАЛЬНІСТЬ ЗАЛЕЖНОСТІ ЯВИЩ З ПОГЛЯДУ ЇХНЬОГО ІСНУВАННЯ ВЗАГАЛІ

У попередньому відтинку ми розглядали зміни чуттєвого світу в їхньому динамічному ряду, де кожна з них підпорядкована іншій як

своїй причині. Тепер цей ряд станів править нам лише за дорого-вказ, аби досягти до існування, яке може бути найвищою умовою всього Мінливого, а саме до *необхідної сутності*. Тут ідеться не про безумовну причиновість, а про безумовне існування самої субстанції. Отже, той ряд, який ми маємо перед собою, є, власне, тільки рядом понять, а не споглядань, оскільки одне є умовою для іншого.

Але неважко помітити, що оскільки в сукупності явищ усе є мінливим, а відтак зумовленим в існуванні, то в ряді залежного існування ніде не може бути жодного безумовного члена, існування якого було б абсолютно необхідним, і що якби, отже, явища були речами самими по собі й завдяки тому їхні умови разом із зумовленим повсякчас належали б до одного й того самого ряду споглядань, то необхідна сутність як умова існування явищ чуттєвого світу ніколи б не могла мати місце.

Але динамічний регрес має одну особливість, що відрізняє його від регресу математичного: цей останній має до діла, власне, тільки зі складанням частин у Ціле або з розкладанням Цілого на частини, і умови цього ряду завжди слід розглядати як частини його, а отже, як однорідні і тому як явища, натомість у динамічному регресі, де йдеться не про можливість безумовного Цілого з даних частин або безумовної частини до даного Цілого, а про виведення певного стану з його причини або [про виведення] випадкового існування самої субстанції з необхідного існування, не потрібно, щоб умова конче творила із зумовленим один емпіричний ряд.

Таким чином, у позірній антиномії, що лежить перед нами, для нас лишається відкритим ще один вихід: обидва суперечні одне одному положення можуть бути водночас істинними в різних відношеннях, як-от усі речі чуттєвого світу є всуціль випадкові, а значить, завжди мають лише емпірично зумовлене існування, та для цілого ряду має місце й неемпірична умова, себто безумовно необхідна сутність. Адже як інтелігібельна умова вона зовсім не мала б належати до ряду як його член (навіть як найвищий член) або робити якийсь член ряду емпірично безумовним: вона має залишати цілий чуттєвий світ у його емпірично зумовленому існуванні, що проходить крізь усі його члени. Отже, цей спосіб класти безумовне існування в основу явищ має відрізнятись від емпірично безумовної причиновості (свободи), [розглянутої] в попередньому відтинку, тим, що при свободі сама річ як причина (*substantia phaenomenon*) усе ж таки ще належала до ряду умов, і тільки її *причиновість* мислилася як інтелігібельна, тут же необхідна сутність має мисли-

тися цілком поза рядом чуттєвого світу (як *ens extramundanum*) і суто інтелігібельно[ю], — єдино так можна запобігти тому, щоб вона сама не була підпорядкована закону випадковості та залежності всіх явищ.

Отже, *регулятивний принцип* розуму стосовно цього нашого завдання означає: у чуттєвому світі все має емпірично зумовлене існування, і ніде в ньому стосовно жодної властивості немає безумовної необхідності; а в ряді умов [тут] немає жодного члена, для якого не слід було б завжди очікувати і, доки є змога, шукати емпіричної умови в якомусь можливому досвіді, і ніщо не дає нам права виводити будь-яке існування тієї чи іншої умови з-поза емпіричного ряду або вважати це існування в самому ряді за абсолютно незалежне й самостійне, хоча цим зовсім не заперечується, що весь ряд може ґрунтуватися на якійсь інтелігібельній сутності (яка через те є вільною від усякої емпіричної умови і радше містить підставу можливості всіх цих явищ).

Але нашим заміром тут зовсім не є доводити безумовно необхідне існування якоїсь сутності або обґрунтовувати цим бодай можливість суто інтелігібельної умови існування явищ чуттєвого світу; так само як ми обмежили розум, щоб він не випустив нитки емпіричних умов і не губився в *трансцендентних* поясненнях, непридатних для викладу *in concreto*, — ми також обмежуємо тепер, з іншого боку, закон суто емпіричного застосування розсудку, так, щоб він не вирішував [питання] про можливість речей взагалі і не оголошував *неможливим* Інтелігібельне через те, що воно не може використовуватися нами для пояснення явищ. Отже, це тільки показує, що суцільна випадковість усіх природних речей і всіх їх (емпіричних) умов цілком може бути сумісною з довільним допущенням необхідної, хоча й суто інтелігібельної умови; отже, між цими твердженнями немає істинної суперечності, тож вони *обопільно* можуть бути істинними. Може, така абсолютно необхідна розсудкова сутність сама по собі й неможлива, та про це жодним чином не можна зробити висновку, [виходячи] з загальної випадковості й залежності усього, що належить до чуттєвого світу, як і з принципу, [що велить] не зупинятися на жодному його одиничному членові, оскільки він є випадковим, і не посилатися на причину з-поза світу. Розум іде одним шляхом в емпіричному вжиткуванні й окремим шляхом — у трансцендентальному.

Чуттєвий світ не містить нічого, крім явищ, але вони суть голі уявлення, що своєю чергою завжди чуттєво зумовлені, а позаяк нашими предметами тут ніколи не бувають речі самі по собі, то нема

чого дивуватися, що ми ніколи не маємо права робити стрибок від якого-будь члена емпіричного ряду поза зв'язок із чуттєвістю, немовби то були речі самі по собі, що існують поза своєю трансцендентальною підставою і що їх можна було б лишати, аби шукати причину їх існування поза ними, — це у всякому разі врешті мусило б відбутися з випадковими *речами*, але не з голими *уявленнями* про речі, сама випадковість яких є лише феномен і не може приводити до жодного іншого регресу, окрім того, що визначає феномени, себто є емпіричним. Але мислити собі інтелігібельну підставу явищ, себто чуттєвого світу, і то звільненою від випадковості останнього, — це не суперечить ні необмеженому емпіричному регресу в ряді явищ, ні суцільній їх випадковості. Але саме це одне ми й повинні були здійснити для усунення позірної антиномії, і тільки в такий спосіб це можна було зробити. Адже якщо умова для всякого Зумовленого (з погляду існування) щоразу є чуттєвою і саме тому належить до ряду, то й сама вона також є зумовлена (як то свідчить антитеза четвертої антиномії). Отже, або має залишатися суперечність із розумом, що вимагає Безумовного, або воно має бути поставлене поза рядом в Інтелігібельному, необхідність якого не вимагає й не допускає жодної емпіричної умови і, отже, у відношенні до явищ є безумовно необхідною.

Емпіричне вживання розуму (стосовно умов існування в чуттєвому світі) не зазнає впливу від допущення певної суто інтелігібельної сутності, а йде за принципом суцільної випадковості від емпіричних умов до вищих, які завжди так само є емпіричними. Але й ця регулятивна засада так само не виключає допущення інтелігібельної причини, що не перебуває в ряді, коли йдеться про чисте вживання розуму (з погляду цілей). Адже тоді та причина означає для нас суто трансцендентальну й невідому нам підставу можливості чуттєвого ряду взагалі, і її існування, незалежне від усіх умов останнього й безумовно необхідне з їх погляду, зовсім не є супротивним безмежній випадковості чуттєвого світу, а відтак і ніде не закінчуваному регресові в ряді емпіричних умов.

ЗАКЛЮЧНА ЗАУВАГА ДО АНТИНОМІЇ ЧИСТОГО РОЗУМУ В ЦЬЛОМУ

Поки ми з нашими розумовими поняттями маємо за предмет лише тотальність умов у чуттєвому світі й те, що з його погляду може стати розумові в пригоді, — поти наші ідеї суть хоча й трансцен-

дентальні, але все ж таки *космологічні*. Та щойно лишень ми поставимо Безумовне (про яке, власне, [тут] і йдеться) у те, що перебуває цілком поза чуттєвим світом, а значить, поза всяким можливим досвідом, як ідеї стають *трансцендентними*: вони служать не просто для завершення емпіричного вживання розуму (що завжди залишається нездійсненою, хоча й провідною ідеєю), а цілком відокремлюються від нього і самі собі створюють предмети, матеріал яких не взято з досвіду і об'єктивна реальність яких спирається не на завершення емпіричного ряду, а на чисті апіорні поняття. Подібні трансцендентні ідеї мають суто інтелігібельний предмет, що його, без сумніву, дозволено допускати як трансцендентальний об'єкт, про який у решті нічого не відомо, але для того, щоб мислити його як річ, визначувану через її відмітні та внутрішні предикати, ми не маємо зі свого боку ані підстав його можливості (як незалежного від усіх емпіричних понять), ані бодай найменшого виправдання для такого допущення, і тому такий предмет є лише голе породження думки. Проте з-посеред усіх космологічних ідей та, що спричинила четверту антиномію, спонукує нас наважитися на цей крок. Адже існування явищ, зовсім не обґрунтоване в самому собі, але завжди зумовлене, заохочує нас шукати щось відмінне від усіх явищ, себто інтелігібельний предмет, з яким припинилася б ця випадковість. Але якщо ми вже дозволили собі припустити поза цариною цілої чуттєвості самостійно (*für sich*) існуючу дійсність, то явища слід розглядати лише як випадкові способи зображування інтелігібельних предметів з боку таких сутностей, що самі суть інтелігенції, і тому нам не лишається нічого, окрім як удатися до аналогії з емпіричними поняттями, аби створити собі бодай яке-небудь поняття про інтелігібельні речі, не маючи про них самі по собі ані найменшого знання. Через те, що ми пізнаємо Випадкове не інакше, як через досвід, а тут мова йде про речі, що зовсім не повинні бути предметами досвіду, то ми муситимемо виводити своє знання про них з того, що є необхідним саме по собі, — із чистих понять про речі взагалі. Тому перший крок, зроблений нами поза чуттєвий світ, змушує нас починати свої нові знання з дослідження абсолютно необхідної сутності, виводячи з її понять поняття про всі речі, оскільки вони є суто інтелігібельні; цю спробу ми здійснимо в наступнім розділі.

ДРУГОЇ КНИГИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

ІДЕАЛ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ПЕРША

Про ідеал узагалі

Вище ми бачили, що через чисті розсудкові поняття без жодних умов чуттєвості не можна уявляти ніяких предметів, бо бракує умов об'єктивної реальності тих понять, і в них не знайти нічого, окрім голої форми мислення. Проте їх можна показати *in concreto*, якщо їх застосовують до явищ, бо власне в явищах вони мають матеріал для емпіричного поняття, яке є не що інше, як розсудкове поняття *in concreto*. Але *idei* ще більше віддалені від об'єктивної реальності, ніж *категорії*, бо не знайти жодного явища, у котрому їх можна було б уявити *in concreto*. Вони мають у собі певну завершеність, якої не досягає жодне можливе емпіричне пізнання, і розум має при цьому лише систематичну єдність у чутті, до якої він намагається наблизити емпірично можливу єдність, ніколи не досягаючи цього вповні.

Але ще віддаленішим від об'єктивної реальності, ніж ідея, видається те, що я називаю *ідеалом*, і під чим я розумію ідею не лише *in concreto*, але й *in individuo*, себто як одиничну річ, визначувану або навіть визначену тільки ідеєю.

Людство, [взяте] в цілій своїй досконалості, містить не лише розширення всіх належних до своєї природи істотних властивостей, які творять наше поняття про нього аж до повної збіжності (*Kongruenz*) з його цілями, що було б нашою ідеєю досконалого людства, але й усе, що, крім цього поняття, належить до повного визначення ідеї; адже з усіх протилежних предикатів тільки один підходить до ідеї найдосконалішої людини. Те, що для нас є ідеалом, для Платона було *ідеєю божественного інтелекту*, одиничним

предметом у його чистому спогляданні, найдосконаліша з кожного виду можливих сутностей і першооснова всіх копій (*Nachbilder*) у явищі.

Та не заганяючися так далеко, ми мусимо визнати, що людський розум містить не тільки ідеї, але й ідеали, які мають хоча й не творчу, на кшталт *платонівських*, але все ж таки *практичну* силу (як регулятивні принципи), і лежать в основі можливості досконалості певних *учинків*. Моральні поняття суть не цілком чисті розумові поняття, бо в їх основі лежить щось емпіричне (вдоволення або невдоволення). Одначе з погляду принципу, що через нього розум ставить межі свободі, яка сама по собі не знає законів, ці поняття (якщо, отже, зважати лише на їх форму) можуть, звісно, слугувати за приклад чистих понять розуму. Чеснота і разом із нею людська мудрість у всій їхній чистоті суть ідеї. Але мудрець (стоїків) є ідеал, себто людина, що існує тільки в думці, але цілком відповідає ідеї мудрості. Як ідея дає *правило*, так ідеал служить у такому випадку за *прообраз* для цілковитого визначення своїх копій (*des Nachbildes*); і ми не маємо іншого мірила для наших учинків, крім поведінки цієї божественної людини в нас, із якою ми порівнюємо себе, оцінюємо і тим самим поліпшуємося, хоча й ніколи не можемо дорівнятися до неї. Ці ідеали, хоча за ними й не можна визнати об'єктивної реальності (існування), не мають усе-таки через те розглядатись як химери; вони правлять за необхідне мірило розумові, який потребує поняття того, що у своєму роді є цілком досконалим, аби за ним оцінювати й вимірювати ступінь та вади Недосконалого. Але бажання здійснити ідеал на прикладі, себто в явищі, як от мудреця в романі, є нездійсненним, і, окрім того, має в собі дещо безглузде й мало повчальне, бо природні бар'єри, що постійно порушують досконалість у ідеї, унеможливають усі ілюзії в таких спробах і тим роблять підозрілим і подібним до голого вимислу навіть те добро, що є в тій ідеї.

Так стоїть справа з ідеалом розуму, що повсякчас має спиратися на визначені поняття й слугувати за правило та прототип для наслідування або оцінки. Цілком інакшою є ситуація зі створіннями уяви, яких ніхто не може пояснити, давши про них врозумливе поняття: вони суть немовби *монограм*и, лише окремі, хоча й не визначені жодними гаданими правилами, риси, що становлять скоріше немовби тремке усереднене зображення з різних досвідів, аніж окреслений образ, на кшталт тих, що їх малярі та фізіономісти, як вони запевняють, мають у голові як непередаванні силуети своїх творів або оцінок. Їх можна, хоча й лише переносно, назвати ідеа-

лами чуттєвості, бо вони повинні бути недосяжним взірцем можливих емпіричних споглядань, проте вони не дають жодних правил, придатних для пояснення та перевірки.

Натомість метою розуму з його ідеалом є цілковите визначення за апіорними правилами; тому він мислить собі предмет, який має бути цілком визначуваним за принципами, дарма що для цього бракує достатніх умов у досвіді і, отже, саме це поняття є трансцендентним.

Третього розділу

СЕКЦІЯ ДРУГА

Про трансцендентальний ідеал (*Prototypon transcendentalis*)

Кожне *поняття* з погляду того, що не міститься в ньому самому, є невизначеним і підлягає засаді *визначальності*: з *будь-яких двох* контрадикторно протиставлених один одному предикатів поняттю може належати лише один, — ця засада спирається на принцип суперечності і тому є суто логічним принципом, що абстрагується від усякого змісту пізнання і не має на увазі нічого, окрім його логічної форми.

Але кожна *рiч* з погляду її можливості підпорядкована ще й засаді *суцільного* (*durchgangigen*) визначення, за якою з *усiх можливих* предикатів *речей*, оскільки вони порiвнюються зi своїми протилежностями, її має належати один. Ця засада спирається не лише на принцип суперечності, бо, крім відношення двох взаємно суперечних предикатів, розглядає кожну *рiч* ще й у відношенні до *цiлої можливостi* як сукупності всiх предикатiв *речей* узагалi i, передбачаючи її як апіорну умову, виставляє кожну *рiч* так, як вона виводить свою власну можливість зi своєї участi в тiй цiлiй можливостi*. Отже, принцип суцільного визначення стосується змісту, а

* Ця засада, отже, вiдносить кожну *рiч* до спiльного корелята, а саме до цiлої [сфери] можливостi (себто матерiалу для всiх можливих предикатiв); ця сфера, якби вона була наявна в iдeї одиничної речi, доводила б спорiдненiсть (*Affinitat*) усього Можливого через тотожнiсть пiдстави його суцiльного визначення. *Визначуванiсть* кожного *поняття* пiдпорядкована загальностi (*universalitas*) принципу виключення Середнього мiж двома протилежними предикатами, а *визначення речi* пiдпорядковане тотальностi (*universitas*), або сукупностi всiх можливих предикатiв.

не самої лише логічної форми. Це є засада синтезу всіх предикатів, які повинні витворювати завершене поняття певної речі, а не тільки аналітичного уявлення через один із двох протиставлених предикатів, і містить трансцендентальну передумову — щодо матерії для *всякої можливості*, що повинна а ргіогі містити в собі *дані* для *окремої* можливості кожної речі.

Положення: *усе Існуюче є всуціль визначене* означає, що з кожної пари не лише *даних*, але й усіх *можливих* предикатів, протилежних один одному, речі завжди належить один; через це положення не тільки предикати логічно порівнюються один з одним, але й сама річ трансцендентально порівнюється з сукупністю всіх можливих предикатів. Воно означає, що для завершеного пізнання речі мусимо пізнати все Можливе й через нього визначати її, чи то ствердно, чи заперечно. Таким чином, суцільне визначення є поняття, якого ми ніколи не можемо показати *in concreto* в його тотальності; воно ґрунтується, отже, на ідеї, що має свій осідок виключно в розумі, який приписує розсудку правила його повного вжитку.

Хоча зазначена ідея *сукупності всієї можливості*, оскільки ця сукупність лежить в основі кожної речі як умова суцільного визначення, сама ще не визначена відносно предикатів, котрі могли б утворювати її, і через неї ми мислимо лише сукупність усіх можливих предикатів узагалі; та при ближчому дослідженні ми виявляємо, що ця ідея як первинне поняття (*Urbegriff*) виключає множину предикатів, котрі вже дані, як похідні, через інші [предикати] або не можуть стояти поруч один одного, і що вона [тим самим немовби] очищається до поняття, визначеного всуціль а ргіогі, стаючи відтак поняттям про одиничний предмет, який, суцільно визначений самою лише ідеєю, мусить з огляду на це називатися *ідеалом* чистого розуму.

Розглядаючи всі можливі предикати не просто логічно, але трансцендентально, себто відповідно до їхнього змісту, що може мислитися в них а ргіогі, ми виявляємо, що через деякі з них уявляється буття, а через інші — саме лише небуття. Логічне заперечення, що означається єдино слівцем *Не*, ніколи, власне, не додається до поняття — лише до відношення його до якогось іншого поняття в судженні, і, отже, аж ніяк не може бути достатнім для позначення поняття з погляду його змісту. Вираз *Не-смертний* зовсім не може дати до зрозуміння, що через нього в предметі уявляється лише небуття: весь зміст тут залишається незачепленим. Натомість трансцендентальне заперечення означає небуття саме по

собі, якому протиставляється трансцендентальне ствердження, котре є щось таке, поняття чого вже саме по собі виражає буття і тому називається реальністю (речовістю), бо єдино через нього, і доки воно сягає, предмети суть Щось (речі), тоді як протилежне йому заперечення означає лише відсутність (*Mangel*), і там, де мислиться тільки воно, уявляється усунення всякої речі.

Ніхто не може окреслено мислити якогось заперечення, не кладучи в основу протиставного ствердження. Сліпонароджений не може скласти собі ані найменшого уявлення про темряву, бо не має [уявлення] про світло; ані дикун про вбогість, бо він не знає добробуту*. Невіглас не має поняття про своє неучтво, бо не має [поняття] про науку і т.д. Таким чином, усі поняття негації суть похідні, і реальності містять *дані* і, так би мовити, матерію, або трансцендентальний зміст, для можливості та суцільного визначення всіх речей.

Якщо, отже, суцільне визначення в нашому розумі має в основі трансцендентальний субстрат, що містить немовби весь запас матеріалу, звідки можуть бути взяті всі можливі предикати речей, то цей субстрат є не що інше, як ідея всієї реальності (*omnitudo realitatis*). Тоді всі істинні заперечення суть не що інше, як *бар'єри*, якими вони не могли б називатися, коли б у [їх] основі не лежало Необмежене (*Все*).

Але завдяки такому цілковитому володінню всією реальністю поняття *речі самої по собі* уявляється як наскрізь визначене, а поняття певного *ens realissimum* є поняття одиничної сутності, бо з усіх можливих протилежних предикатів у її визначенні наявний один, а саме той, що абсолютно належить до буття. Отже, трансцендентальний *ідеал* лежить в основі суцільного визначення, необхідно притаманного всьому, що існує, він же становить найвищу й довершену матеріальну умову його, всього суцього, можливості, до якої має зводитися всяке мислення про предмети взагалі з погляду їхнього змісту. Та це є і єдиний справжній ідеал, доступний людському розуму, бо тільки в цьому єдиному випадкові саме по собі загальне поняття про річ всуціль визначається само через себе й пізнається як уявлення про індивіда.

Логічне визначення поняття розумом ґрунтується на диз'юнктивному умовиводі, у якому більший засновок містить логічний

* Спостереження й обчислення зорезнавців навчили нас багато дечого гідного подиву, але найважливіше, либонь, є те, що вони відкрили нам безодню *незнання*, якої людський розум без цих знань ніколи не міг би уявляти собі настільки великою і розмірковування про яку мають спричинити великі зміни у визначенні кінцевих намірів ужиткування нашого розуму.

розподіл (поділ сфери загального поняття), менший засновок обмежує цю сферу до однієї частини, а висновок визначає нею поняття. Загальне поняття реальності взагалі не може бути розподілене а priori, бо без досвіду ми не знаємо визначених видів реальності, що містилися б під тим гатунком. Отже, трансцендентальний більший засновок суцільного визначення всіх речей є не що інше, як уявлення про сукупність усієї реальності, не лише поняття, яке *підпорядковує собі* всі предикати з боку їхнього трансцендентального змісту, але й поняття, що охоплює їх у *собі*; і суцільне визначення кожної речі спирається на обмеження цієї *всієї* реальності, причому дещо з неї приписується речі, а решта виключається, що узгоджується з “або — або” диз’юнктивного більшого засновку та з визначенням предмета через один із членів цього поділу в меншому засновку. Таким чином, вживання розуму, через яке він кладе трансцендентальний ідеал в основу свого визначення всіх можливих речей, аналогічне до того, за яким він діє в диз’юнктивних умовиводах; саме це положення я вище поклав у основу систематичного підрозділу всіх трансцендентальних ідей, відповідно до якого вони створюються паралельно і відповідно трьом видам умовиводів.

Само собою зрозуміло, що для цієї своєї мети, себто щоб лише уявити собі необхідне суцільне визначення речей, розум приймає за передумову не існування такої сутності, що відповідає ідеалу, а тільки її ідею, аби з безумовної тотальності суцільного визначення вивести зумовлену, себто тотальність Обмеженого. Отже, ідеал є для розуму прообразом (prototypon) усіх речей, що як ущербні копії (естура) беруть від нього матеріал для своєї можливості і, більшою чи меншою мірою наближаючися до нього, усе ж таки повсякчас нескінченно далекі від того, щоб його досягти.

Таким чином, усяка можливість речей (синтезу Різноманітного відповідно до його змісту) розглядається як похідна, і лише можливість того, що вміщує в себе всю реальність, розглядається як первинна. Адже всі заперечення (а це-бо суть єдині предикати, через які можна відрізнити від найреальнішої сутності все інше) є лише обмеженнями більшої і врешті вищої реальності, а отже, вони передбачають її, і за змістом суть лише похідні від неї. Усе розмаїття речей є лише настільки ж різноманітний спосіб обмежувати поняття найвищої реальності, яке є загальним субстратом речей, подібно як усі фігури можливі лише як різні способи обмежувати нескінченний простір. Тому предмет ідеалу розуму, що знаходиться тільки в ньому, називається також *першосутністю* (ens origi-

patium) або, оскільки він нічого не має над собою, *найвищою сутністю* (ens summum), а оскільки все підпорядковано йому як зумовлене — [ще й] *сутністю всіх сутностей* (ens entium). Але все це означає не об'єктивне відношення дійсного предмета до інших речей, а [відношення] *ідей до понять*, і залишає нас у цілковитому невіданні щодо існування сутності з такою винятковою перевагою.

А що не можна також стверджувати, що першосутність складається з багатьох похідних сутностей, бо кожна з них передбачає її, а отже, не може її утворювати, то ідеал першосутності має мислитися теж як простий.

Тому виведення всякої іншої можливості з цієї першосутності, якщо бути точним, не можна також розглядати як *обмеження* її найвищої реальності і немовби як *поділ* її; бо ж тоді першосутність бачилася б як простий агрегат похідних сутностей, що, відповідно до сказаного раніш, є неможливим, хоча спочатку, у першому грубому начерку, ми й уявляли це так. Найвища реальність лежить у основі можливості всіх речей радше як *підстава*, а не як *сукупність*, а розмаїття речей ґрунтується на обмеженні не самої першосутності, а завершеності її вислідів, що до них має належати й ціла наша чуттєвість разом із усією реальністю в явищі, яка не може належати до ідеї найвищої сутності як інгредієнт.

Якщо ми, гіпостазуючи цю нашу ідею, простежимо її далі, то зможемо визначити першосутність самим лише поняттям найвищої реальності як єдину, просту, вседостатню, вічну і т.ін. — одне слово, визначити її в її безумовній повноті через усі предикаменти. Поняття такої сутності є поняття *Бога*, мислене в трансцендентальному сенсі; таким чином, ідеал чистого розуму є предмет трансцендентальної *теології*, як я вже згадував вище.

Тим часом таке вживання трансцендентальної ідеї переходило б уже межі її призначення й припустимості. Адже розум поклав її в основу суцільного визначення речей узагалі лише як *поняття* всієї реальності, не вимагаючи, щоб уся ця реальність була об'єктивно дана і сама утворювала річ. Останнє є голий вимисел, завдяки якому ми охоплюємо й реалізуємо розмаїття нашої ідеї в одному ідеалі як окремій сутності, а на це ми не маємо жодного права, ані навіть на те, щоб просто допускати можливість такої гіпотези; окрім того, всі висновки, які випливають із такого ідеалу, зовсім не стосуються суцільного визначення речей узагалі, що то лише задля нього й потрібна була ця ідея, і не мають на нього ані найменшого впливу.

Не досить описувати спосіб діяння нашого розуму та його діалектику — треба намагатися ще й відкрити її джерела, щоб могли пояснити саму цю видимість як феномен розсудку; адже ідеал, про який ми говоримо, ґрунтується на природній, а не на суто довільній ідеї. Тож я запитую: як приходить розум до того, щоб розглядати всяку можливість речей як похідну від однієї-єдиної, що лежить в основі, а саме від можливості вищої реальності, і потім ставити за передумову її як таку, що міститься в окремій першосутності?

Відповідь напрошується сама собою з викладеного в трансцендентальній аналітиці. Можливість предметів чуттів є відношення їх до нашого мислення, у котрому [відношенні] щось (точніш, емпірична форма) може мислитись а ргіогі, а те, що становить матерію, реальність у явищі (те, що відповідає відчуттю), має бути даним, бо без цього воно зовсім не могло б мислитись, а отже, і його можливість не могла б уявлятися. А предмет чуттів може бути суцільно визначений лише тоді, коли він порівнюється з усіма предикатами явища і зображується через них ствердно або заперечно. Але в тому предметі має бути дане те, що становить саму річ (у явищі), себто Реальне, — без цього він зовсім не міг би мислитись, а те, у чому дано Реальне всіх явищ, є єдиний усеохопний досвід, тож матерія для можливості всіх предметів чуттів має передбачатись як дана в одній сукупності, на обмеженні якої тільки й може ґрунтуватися вся можливість емпіричних предметів, їх відмінність один від одного та їхнє суцільне визначення. Насправді нам не можуть бути дані жодні інші предмети, окрім предметів чуттів, і то ніде, окрім як у контексті можливого досвіду, отже, предметом для нас є лише те, що передбачає сукупність усієї емпіричної реальності як умову своєї можливості. Силою природної ілюзії ми розглядаємо це як засаду, що має бути чинною для всіх речей назагал, тоді як насправді вона важить лише для тих, котрі дані як предмети наших чуттів. Отже, емпіричний принцип наших понять можливості речей як явищ ми через нехтування цього обмеження приймаємо за трансцендентальний принцип можливості речей узагалі.

А що ми потім гіпостазуємо цю ідею сукупності всієї реальності, то це тому, що *дистрибутивну* єдність емпіричного вживання розсудку ми діалектично перетворюємо на *колективну* єдність емпіричного Цілого і се Ціле явища мислимо собі як єдиничну річ, яка містить у собі всю емпіричну реальність; потім ця сукупність за

посередництвом уже згадуваної трансцендентальної субрепції підмінюється поняттям речі, що стоїть на шпилі можливості всіх речей і надає реальні умови для їх суцільного визначення*.

Третього розділу

СЕКЦІЯ ТРЕТЯ

Про аргументи спекулятивного розуму для виснування буття певної найвищої сутності

Незважаючи на цю нагальну потребу розуму передбачати щось таке, на чому розсудок міг би цілковито ґрунтуватися для суцільного визначення своїх понять, він, розум, усе ж надто легко помічає ідеальність і чисту фантазійність такої передумови, щоб сама лише та обставина мала намовити його відразу визнати чистий витвір свого мислення за дійсну сутність, якби щось інше не силувало його шукати собі десь зупинки в регресі від Зумовленого, яке є даним, до Безумовного, яке, щоправда, саме по собі і за самим лише своїм поняттям не дане як дійсне, але єдине може завершити ряд умов, що ведуть до його підвалин. Це є природний шлях, на який стає кожний людський розум, навіть найпосполитіший, хоча не кожен на ньому втримується. Він починає не з понять, а з поспільного досвіду, і, отже, кладе в основу щось Існуюче. Але цей ґрунт провалюється, якщо не спочиває на непорушній скелі Абсолютно Необхідного. Проте й сама вона висить без опертя, коли поза нею й під нею є ще порожній простір і вона не заповнює собою всього, не лишаючи вже місця для *Чому*, себто не є реально нескінченною.

Коли щось, хоч чим воно будь, існує, то доводиться також визнавати: дещо існує *необхідно*. Бо ж Випадкове існує лише за умови чогось іншого як своєї причини, а того іншого далі стосується цей висновок, і так — аж [поки не дійдемо] до якоїсь причини, що не є випадковою і власне тому існує необхідним чином без [жодної]

* Отже, цей ідеал щонайреальнішої сутності, хоча він є лише уявленням, спершу *реалізується*, себто робиться об'єктом, потім *гіпостазується* і, нарешті, через природний поступ розуму до завершення єдності, навіть *персоніфікується*, як ми незабаром покажемо; адже регулятивна єдність досвіду спирається не на самі явища (не на саму лише чуттєвість), а на пов'язання їх розмаїття *розсудком* (в аперцепції), отож єдність найвищої реальності і суцільної визначності (можливість) усіх речей на позір лежить у якомусь найвищому розсудку, себто в *інтелігенції*.

умови. Оце й є той аргумент, що ним розум обґрунтовує свій поступ до першосутності.

Далі розум шукає за поняттям сутності, до якої пасувала б така перевага в існуванні, як безумовна необхідність, — і не [для того], щоб висувати тоді аргументи її існування з того її поняття (адже якби він наважився на це, то мав би взагалі досліджувати самі лише поняття і не потребував би класти в основу якоесь дане існування), а лише [для того], аби з-поміж усіх понять можливих речей знайти те, котре не має в собі нічого суперечного абсолютній необхідності. Адже достеменно існування чогось цілковито необхідного розум вважає вже встановленим на підставі першого висновку. І якщо він може усунути все, що не узгоджується з цією необхідністю, окрім [чогось] одного, то це [одне і] є абсолютно необхідна сутність, — байдуже, розуміємо ми її необхідність, себо можемо вивести [її] з самого лише поняття цієї сутності, а чи ні.

Те, чие поняття містить у собі відповідь на всяке *Чому*, те, що не має ганджу в жодній частині й під жодним поглядом, і скрізь є достатньою умовою, — видається власне через те сутністю, придатною для абсолютної необхідності, бо ж воно, володіючи всіма умовами для всього Можливого, саме не потребує, ба навіть не може мати ніякої умови, отже, відповідає поняттю безумовної необхідності принаймні в тій частині, у котрій жодне інше поняття не може йому дорівнятися, через те, що, будучи дефективним і потребуючи доповнення, не виявляє саме по собі такої ознаки незалежності від усіх подальших умов. Правда, звідси ще не можна з певністю висувати, немовби те, що не містить у собі найвищої й під кожним поглядом довершеної умови, мусить через те бути зумовленим за своїм існуванням; але все ж таки воно не має при собі тієї єдиної ознаки безумовного існування, завдяки якій розум має силу пізнати через апіорне поняття ту чи іншу сутність як безумовну.

Отже, поняття сутності з найвищою реальністю поміж усіх понять можливих речей є найбільше підходящим до поняття безумовно необхідної сутності, і, якщо й не вповні відповідає останньому, то все ж таки ми не маємо вибору і, як нам бачиться, змушені триматися його, бо не можемо нехтувати існування необхідної сутності, а допускаючи його, не можна знайти в цілій царині можливості нічого, що могло б пред'явити більш обґрунтовану претензію на таку перевагу в існуванні.

Таким, отже, є природний шлях людського розуму. Спочатку він переконується в існуванні *якоїсь* необхідної сутності. У ній він визнає безумовне існування. Потім він шукає поняття Незалежного від

усякої умови, і знаходить його в тому, що саме є достатньою умовою для всього іншого, себто в тому, що містить усю реальність. Але безмежне Все є абсолютна єдність, і носить у собі поняття єдиної сутності — найвищої; і так розум доходить висновку, що найвища сутність як першооснова всіх речей існує цілковито необхідно.

За цим поняттям не можна не визнати певної ґрунтовності, якщо йдеться про *вирішення*, себто якщо вже визнано існування якоїсь необхідної сутності і ми зійшлися на тому, що потрібно визначитися в погляді, куди її віднести; адже тоді не можна зробити кращого вибору або, радше, ми не маємо вибору, а змушені віддати свій голос за абсолютну єдність повної реальності як першоджерела можливості. Та коли ніщо не силує нас приймати рішення і ми б воліли не торкатися цілої сеї справи доти, доки всією ваготою доводів не будемо змушені до схвалення, себто якщо йдеться лише про *оцінку*, скільки ми знаємо про цю проблему і в чому тільки тішимо себе ілюзорним знанням, — тоді вищенаведений висновок бачиться далеко не в такій вигідній постаті й потребує [нашої] прихильності, аби була врівноважена недостатність його правних домагань.

Справді-бо, якщо ми прийматимемо все так, як викладено тут, а саме, по-перше, що з якого-небудь даного існування (нехай навіть і просто мого власного) виходить правильний висновок про існування якоїсь безумовно необхідної сутності і, по-друге, що сутність, яка містить усю реальність, а відтак і всі умови, я мушу розглядати як цілковито безумовну, отже, тим знайдене поняття речі, що узгоджується з абсолютною необхідністю, — то звідси ж зовсім не можна виснувати, що поняття обмеженої сутності, яка не має найвищої реальності, суперечить через те абсолютній необхідності. Адже хоча в її понятті я й не знаходжу Безумовного, що вже носить у собі всі умови, та з цього аж ніяк не можна робити висновок, що її існування саме тому має бути зумовленим, так само, як у гіпотетичному умовиводі я не можу стверджувати, що де немає якоїсь певної умови (у нашому випадку — умови повноти відповідно до понять), там немає також і зумовленого. Навпаки, нам вільно вважати всі інші обмежені сутності так само безумовно необхідними, хоча ми й не можемо виснувати їхню необхідність із того загального поняття, яке маємо про них. Але таким чином цей аргумент не дав би нам ані найменшого поняття про властивості необхідної сутності і ніде нічого б не здійснив.

Проте цей аргумент зберігає певну важливість і значення, яке через цю його об'єктивну недостатність відразу ще не можна заперечувати за ним. Адже якщо припустити, що існують обов'язки, які в

ідеї розуму є цілком правильні, але не мають жодного реального застосування до нас самих, себто позбавлені мотивів, якщо не передбачено існування найвищої сутності, що могла б надати практичним законам дієвості й ваготи (*Nachdruck*), то ми мали б також обов'язок керуватися поняттями, може, і недостатньо об'єктивними, але попри те, як на мірку нашого розуму, вагомішими за інші, так, що порівняно з ними ми не пізнаємо нічого кращого й переконливішого. Обов'язок вибирати вивів би тут з рівноваги нерішучість спекуляції практичним додатком, і розум не знайшов би навіть перед самим собою, найпоблажливішим суддею, жодного виправдання, якби під тиском настійних мотивів, усупереч недостатньому [своєму] знанню, не пішов за цими підставами свого судження, кращих над які ми принаймні не знаємо.

Цей аргумент, хоча й насправді трансцендентальний, оскільки ґрунтується на внутрішній недостатності Випадкового, є, однак, таким простим і природним, що підходить до найпосполитішого людського глузду, як тільки його наводять на нього. Ми бачимо, як речі змінюються, постають і проминають; отже, вони або принаймні їхній стан повинні мати причину. Але щодо кожної причини, яка будь-коли може бути дана в досвіді, можна знову запитувати те саме. Куди ж ми маємо з [най]більшою рацією віднести *найголовнішу* причиновість, як не туди, де перебуває також *найвища* причиновість, себто до тієї сутності, котра споконвічно містить у собі самій достатню підставу для кожної можливої дії і котрої поняття легко встановити через єдину рису всеохопної досконалості. Цю найвищу причину ми вважаємо тоді за абсолютно необхідну, бо визнаємо за цілковито необхідне піднятися до неї і не маємо жодної підстави йти далі за неї. Тому ми помічаємо, що у всіх народів крізь щонайсліпше багатобожжя все-таки проблискують іскри монотеїзму, до чого привели не розміркування й глибока спекуляція, а лише природний шлях посполитого розсудку, що стає дедалі зрозумілішим.

Можливі лише три способи доведення буття Бога
[виходячи] зі спекулятивного розуму

Усі шляхи, які можна обрати для цієї мети, починаються або з визначеного досвіду та пізнаної через нього особливої конституції (*Beschaffenheit*) нашого чуттєвого світу, підіймаючися від неї за законами каузальності до найвищої причини поза цим світом, або емпірично кладуть у основу лише невизначений досвід, себто яке-небудь існування, або, нарешті, абстрагуються від усякого досвіду

і висновують цілком аргіогі, з самих лише понять, про існування найвищої причини. Перший доказ є *фізикотеологічним*, другий — *космологічним*, а третій — *онтологічним*. Більше доказів немає, більше їх і не може бути.

Я доведу, що розум нічого не може досягти ні на одному (емпіричному), ні на другому (трансцендентальному) шляху, і що він намарне розправляє свої крила, щоб самою лише силою спекуляції вийти за межі чуттєвого світу. Що ж до порядку, у якому мусять піддаватися перевірці зазначені способи доведення, то він буде прямо протилежним тому, якого дотримується розум у своєму поступовому розширенні, і в якому ми їх поставили спочатку. Виявиться-бо, що хоча досвід дає перший привід для такого розгляду, усе ж таки лише *трансцендентальне поняття* керує розумом у цьому його прагненні й у всіх таких спробах [са́ме воно] окреслює ціль, яку він собі поставив. Отож я почну з перевірки трансцендентального доказу, а далі побачимо, що може зробити додаток Емпіричного для посилення його доказовості.

Третього розділу

СЕКЦІЯ ЧЕТВЕРТА

Про неможливість онтологічного доказу буття Бога

Зі сказаного дотепер легко помітити, що поняття абсолютно необхідної сутності є чисте розумове поняття, себто лише ідея, об'єктивну реальність якої далеко ще не доведено тим, що розум її потребує: ця ідея дає лише вказівку на певну, хоча й недосяжну, завершеність і, власне, слугує більше для того, щоб обмежувати розсудок, аніж поширювати його на нові предмети. Тут бачиться дивним і безглуздим те, що умовивід від даного існування взагалі до якогось цілковито необхідного існування видається нагальним і слухним, а проте всі умови розсудку для створення собі поняття про таку необхідність є цілковито проти нас.

За всіх часів вели мову про *абсолютно необхідну* сутність, і зусилля докладали не стільки до того, щоб збагнути, чи можна бодай мислити собі таку річ і яким чином, скільки до того, щоб довести її існування. Номінальне визначення цього поняття, щоправда, не становить жодних труднощів: це є щось таке, небуття чого неможливе; однак від того ми не стаємо тямущішими стосовно умов,

котрі унеможливають визнання небуття якоїсь речі як цілковито немислимого і котрі ми, власне, й хочемо пізнати, а саме: чи ми через це поняття мислимо взагалі що-небудь, а чи ні. Бо ж те, що словом *безумовний* відкидаються всі умови, яких повсякчас потребує розсудок, аби розглядати щось як необхідне, аж ніяк не пояснює мені, чи мислю я тоді через поняття Безумовно Необхідного ще щось, а чи, може, й геть нічого.

Мало того, це прийняте чисто навмання і врешті цілком узвичасне поняття сподівалися ще пояснити на масі прикладів, так, що всяке подальше допитування стосовно його зрозумілості видавалося цілком непотрібним. Кожне положення геометрії, наприклад, що трикутник має три кути, є цілковито необхідне; і те саме казали й про предмет, який лежить цілком поза сферою нашого розсудку, немовби цілком розуміючи, що хочуть сказати про нього цим поняттям.

Усі наведені приклади без винятку взято лише з *суджень*, а не з *речей* та їхнього існування. Але безумовна необхідність суджень не є абсолютною необхідністю речей. Адже абсолютна необхідність судження є лише зумовлена необхідність речі, або предиката в судженні. Наведене щойно положення не говорить, що три кути є цілковито необхідні, лише [стверджує, що] за умови, коли трикутник є в наявності (даний), то необхідним чином є в наявності і три кути (у ньому). Однак ця логічна необхідність виявляє таку велику силу створювати ілюзію, що, а ргіогі склавши собі поняття про якусь річ, влаштоване так, що охоплює, на нашу думку, своїм обсягом і існування, ми гадаємо, ніби звідси можна з певністю дійти висновку: раз об'єктові цього поняття необхідно притаманне існування, себто за умови, що я встановлюю цю річ як дану (існуючу), то її існування також покладається необхідно (за правилом тотожності), і тому й сама ця сутність має бути цілковито необхідною, бо її існування мислиться zarazом у довільно прийнятому понятті за умови, що я встановлюю (*setze*) його предмет.

Якщо в тотожному судженні я усуваю предикат і зберігаю суб'єкт, то виникає суперечність; тому я кажу, що перший притаманний другому необхідним чином. Але якщо я усуваю суб'єкт разом із предикатом, тоді суперечності не виникає, бо *не лишається вже нічого*, чому [щось] могло б суперечити. Встановлювати трикутник і усувати три його кути є суперечливо; але усувати трикутник разом із його трьома кутами — [це] не є жодною суперечністю. Те саме — і з поняттям абсолютно необхідної сутності. Якщо ви відкидаєте її існування, то ви відкидаєте саму цю річ разом із усіма

її предикатами; де ж тоді має заходити суперечність? Зовні немає нічого, чому б [це] суперечило, бо ця річ не повинна бути зовнішньою необхідною; внутрішньо також нічого, бо, відкинувши саму річ, ви водночас відкинули і все [її] Внутрішнє. Бог є всемогутній — це є необхідне судження. Визнаючи божество, себто нескінченну сутність, не можна заперечити всемогутність, поняття якої тотожне з поняттям божества. Але якщо ви говорите, що *Бога немає*, тоді не дано ні всемогутності, ні будь-якого іншого його предиката, бо всі вони відкидаються разом із суб'єктом, і в цій думці не виявляється ані найменшої суперечності.

Отже, ви бачили, що коли я відкидаю предикат судження разом із суб'єктом, ніколи не може виникнути внутрішня суперечність, хоч яким би був той предикат. Вам зостається лише один вихід: мусять стверджувати, що є суб'єкти, котрі зовсім не можна відкинути і котрі, отже, мають залишатися. Але це було б усе одно, що казати: є цілковито необхідні суб'єкти, [а це ж бо є та] передумова, правильність котрої я якраз поставив під сумнів і котрої можливість ви хотіли мені показати. Адже я не можу скласти собі ані найменшого поняття про річ, яка, будучи заперечувана разом із усіма своїми предикатами, залишала б по собі якусь суперечність, а без суперечності, через самі лише чисті апіорні поняття, я не маю жодної ознаки неможливості.

Всупереч усім цим загальним висновкам (яких не може відхилити жодна людина) ви кидаєте мені виклик через один випадок, виставляючи його як фактичний доказ того, що все ж таки є одне, і притім лише це Одне, поняття, таке, що небуття або заперечення його предмета є саме в собі суперечливим, і це є поняття найреальнішої сутності. Ви кажете, що вона має [в собі] всю реальність, і ви маєте право допускати таку сутність як можливу (із чим я наразі погоджуюся, хоча не суперечливе собі поняття далеко ще не доводить можливості предмета)*. Але до всякої реальності входить також існування; отже, існування перебуває в понятті Можливого. Якщо ця річ відкидається, то відкидається [ї] внутрішня її можливість, що є суперечливо.

* Поняття завжди можливе, якщо воно не суперечить самому собі. Це є логічною ознакою можливості, і цим його предмет відрізняється від nihil negativum. Але попри те воно може бути порожнім поняттям, якщо об'єктивна реальність синтезу, через який воно утворюється, не доводиться окремо; але цей доказ, як показано вище, повсякчас ґрунтується на принципах можливого досвіду, а не на засаді аналізу (принципі суперечності). Це — застереження, щоб із можливості понять (логічної) не робити відразу висновку про можливість речей (реальної).

Я відповідаю: ви впали в суперечність уже тоді, коли до поняття речі, яку збиралися мислити лише як можливу, впровадили поняття існування, нехай і сховане під іншим найменням. Якщо дозволити вам це, то ви на позір виграли гру, але на ділі ви нічого не сказали, впавши в голу тавтологію. Я запитую вас, чи є положення: *ся чи та річ* (котру я визнаю разом із вами як можливу, хоч якою б вона була) *існує*, — чи є це положення аналітичним, чи синтетичним? Якщо воно аналітичне, то існуванням речі ви нічого не додасте до вашої думки про річ; але тоді або та думка, що є в вас, має бути самою цією річчю, або ж ви прийняли за передумову існування як приналежне до можливості речі і потім удавано висновуєте це існування з внутрішньої можливості, а це є ніщо інше, як жалюгідна тавтологія. Слово *реальність*, що в понятті речі звучить інакше, ніж *існування* в понятті предиката, тут нічого не важить. Адже якщо ви називаєте всяке встановлення (байдуже, що ви встановлюєте) реальністю, то вже в понятті суб'єкта ви встановили річ із усіма її предикатами, приймаючи її як дійсну, і в предикаті лише повторюєте це. Якщо ж ви, навпаки, визнаєте, як то й мусить визнавати кожна людина зі здоровим глуздом, що всі екзистенційні положення є синтетичні, то як же ви тоді будете стверджувати, що предикат існування не можна відкинути без суперечності? Адже ця перевага властиво притаманна тільки аналітичному судженню, що його характер саме на цьому і ґрунтується.

Я сподівався б справді звести нанівець ці дріб'язкові розумування точним визначенням поняття існування, якби не зауважив, що ілюзія від змішування логічного предиката з реальним (себто з визначенням речі), зводить нанівець майже всі повчання. За *логічний предикат* може правити все, що завгодно, навіть суб'єкт може бути предикатом самого себе: адже логіка абстрагується від усякого змісту. Але *визначення* є предикат, що додається до поняття суб'єкта й побільшує його. Отже, воно вже не повинне міститися в тому понятті.

Буття вочевидь не є реальним предикатом, себто поняттям чогось такого, що могло б додаватися до поняття речі. Воно є лише встановленням (Position) речі або деяких визначень самих по собі. У логічному вжитку воно є лише зв'язкою в судженні. Положення *Бог є всемогутній* містить два поняття, що мають свої об'єкти: Бог і всемогутність; слівце *є* не становить тут додаткового предиката, а є лише те, що предикат встановлює *відносно* суб'єкта. Якщо я беру суб'єкта (Бога) разом із усіма його предикатами (до яких належить і всемогутність) і кажу: Бог *є* або *є* Бог, то я не додаю жодного но-

вого предиката до поняття Бога, а тільки встановлюю суб'єкт сам по собі разом із усіма його предикатами, і притому як *предмет* у відношенні до мого *поняття*. Предмет і поняття мусять містити цілком одне й те саме, і тому до поняття, що виражає тільки можливість, нічого не може бути більше додано, бо я мислю його предмет просто як даний (через вираз *він є*). Таким чином, Дійсне не містить нічого понад просто Можливе. Сто дійсних талярів не містять ані на йоту більше, ніж сто можливих [талярів]. Адже можливі таляри означають поняття, а дійсні — предмет і його встановлення саме по собі, тож у випадку, якби предмет містив більше, ніж поняття, моє поняття не виражало б цілого предмета і, отже, не було б його адекватним поняттям. Але в моєму майновому стані є щось більше за наявності ста дійсних талярів, аніж за самого лише їх поняття (себто можливості їх). Бо ж у дійсності предмет не тільки аналітично міститься в моєму понятті, але й додається синтетично до мого поняття (яке є визначенням мого стану), анітрохи не побільшуючи ці мислені сто талярів цим буттям поза моїм поняттям.

Отже, якщо я мислю річ через які завгодно і скільки завгодно предикатів (навіть у суцільному визначенні), то від того, що я додам іще: ця річ *є*, до неї анічогісінько не долучиться. Інакше-бо існувало б не те саме, а більше за те, що я мислив у понятті, і я не міг би сказати, що [це] існує саме предмет мого поняття. Якщо навіть я мислю в якій-небудь речі всі реальності, крім однієї, то від того, що я скажу: *така річ, із таким недоліком, існує*, то відсутня реальність не додається: річ існуватиме якраз із тим недоліком, із яким я її мислив, інакше б існувало щось інше, ніж я думав. Коли ж я мислю певну сутність як найвищу реальність (без недоліків), то все ж таки лишається ще питання, існує вона чи ні. Адже хоча моєму поняттю про можливий реальний зміст речі взагалі нічого не бракує, проте бракує чогось іще у відношенні до всього мого стану мислення, а саме: що знання цього об'єкта можливе також а *posteriori*. Тут і розкривається причина наявної при цьому труднощі. Якби мова була про предмет чуттів, то я не міг би змішати існування речі з простим поняттям речі. Бо ж через поняття предмет мислиться тільки як суголосний із загальними умовами можливого емпіричного знання взагалі, а через існування — як уміщений у контекст сукупного досвіду; і в цьому разі через пов'язаність зі змістом сукупного досвіду поняття предмета анітрохи не побільшується, але наше мислення завдяки цьому дістає на одне можливе сприйняття більше. Якщо ж ми, навпаки, хочемо мислити

існування лише через чисту категорію, то не диво, що ми не можемо вказати жодної ознаки, аби відрізнити його від простої можливості.

Отже, хоч би що й хоч би скільки містило наше поняття того чи іншого предмета, та все ж таки аби наділити цей предмет існуванням, ми мусимо вийти поза це поняття. У випадку з предметами чуттів це здійснюється через зв'язок з яким-небудь із моїх сприйнятів за емпіричними законами; але для об'єктів чистого мислення немає абсолютно жодного засобу пізнати їхнє буття, бо воно має бути пізнане цілком а ргіогі, тоді як наше усвідомлення всякого існування (чи то безпосередньо сприйняттям, чи через висновки, які пов'язують щось зі сприйняттям) цілковито належить до єдності досвіду, і хоча існування поза цією цариною не можна оголошувати абсолютно неможливим, проте воно є таким припущенням, якого ми нічим не можемо потвердити.

Поняття найвищої сутності є з багатьох поглядів вельми корисна ідея; але власне тому, що вона є тільки ідея, вона зовсім непридатна для того, аби лише з її допомогою розширювати наше знання стосовно того, що існує. Вона не в змозі навіть навчити нас чогось стосовно можливості чогось понад те [-?] (*eines Mehreren*). Аналітична ознака можливості, яка полягає в тому, що самі лише встановлення ([самі лише] реальності) не створюють жодних суперечностей, — не може, щоправда, заперечуватися за цією множиною, та оскільки пов'язання всіх реальних властивостей у одній речі є синтез, про можливість якого ми не можемо судити а ргіогі, бо ці реальності не дані нам специфічно, а якби й були дані, то звідси аж ніяк не виходило б жодного судження, бо ознаку можливості синтетичних знань завжди слід шукати лише в досвіді, до якого предмет ідеї належати не може; тож славетному *Ляйбніцеві* [насправді] далеко не вдалося те, чим він себе тішив, а саме: а ргіогі осягнути можливість такої величної ідеальної сутності.

Отже, всі старання й праця довкола такого знаменитого онтологічного (картезіанського) доказу буття найвищої сутності з понять пропали марно, і людина настільки ж мало може збагатитися знаннями з самих лише ідей, як мало збагатився б коштами купець, якби для поліпшення свого становища надумав приписати до своєї касової готівки декілька нулів.

Третього розділу

СЕКЦІЯ П'ЯТА

Про неможливість космологічного доказу
буття Бога

Було щось геть неприродне в отій новинці схоластичної кмітливості — замірі видобути з цілком свавільно нашкіцованої ідеї існування самого відповідного їй предмета. Насправді люди ніколи б не намагалися піти таким шляхом, якби розум перед тим не зазнав потреби визнати для існування взагалі щось необхідне (на чому можна було б зупинитися в [регресивному] сходженні) і якби він не був присилуваний, оскільки ця необхідність мусить бути безумовною й а ргіогі достеменною, шукати поняття, котре, скільки можливо, задовольняло б таку вимогу і дозволило б цілком а ргіогі пізнати певне існування. Таке поняття сподівалися знайти в ідеї найреальнішої сутності, і ця ідея використовувалася лише для [досягнення] більш визначеного знання про те, щодо чого ми вже були в інший спосіб переконані або запевнені, що воно мусить існувати, а саме — про необхідну сутність. Тим часом цей природний шлях розуму приховувався, і замість закінчувати на цьому понятті, намагалися починати з нього, аби вивести з нього необхідність існування, що її насправді це поняття було призначене тільки доповнювати. Звідси й виник той бездольний онтологічний доказ, що не несе в собі нічого втішного ні для природного й здорового глузду, ні для вченого дослідження.

Космологічний доказ, що його ми будемо досліджувати тепер, зберігає пов'язаність абсолютної необхідності з найвищою реальністю, але замість висновувати, як попередній, від найвищої реальності до необхідності існування, висновує навпаки, від даної заздалегідь безумовної необхідності якоїсь сутності до її необмеженої реальності, і таким чином ставить усе принаймні в колію, не знаю — розумного чи розумувальницького, та в усякому разі природного способу виведення, який має найбільшу переконливість не лише для посполитого, але й для спекулятивного розсудку, вочевидь накреслюючи й для всіх доказів природної теології перші основні лінії, якими повсякчас рухалися й будуть рухатися надалі, не-

хай їх і стільки прикрашають та маскують усілякими гірляндами та викрутасами. Цей доказ, що його Ляйбніц називав також доказом а *contingentia mundi*, ми зараз викладемо й піддамо перевірці.

Він звучить так: коли щось існує, то мусить існувати й цілковито необхідна сутність. А принаймні сам я існую, отже, існує й абсолютно необхідна сутність. Менший засновок містить досвід, а більший засновок — висновок із досвіду загалом про існування Необхідного*. Отже, зазначений доказ починається, власне, з досвіду, себто ведеться не цілком апіорно або онтологічно, а що предмет усього можливого досвіду зветься світом, то його, цей доказ, названо *космологічним*. Через те, що він абстрагується від усіх особливих властивостей предметів досвіду, котрими цей світ може відрізнятись від кожного можливого світу, то вже своєю назвою відрізняється й від фізикотеологічного доказу, котрий використовує як доводи спостереження над особливою природою цього нашого чуттєвого світу.

Далі доказ продовжується так: необхідна сутність може бути визначена лише в один-єдиний спосіб, себто з погляду всіх можливих протиставних предикатів — лише через один з них; отже, вона має бути цілковито визначена своїм поняттям. Але можливе тільки одне поняття речі, що суцільно визначає її а рїогї, а саме поняття про *ens realissimum*. Отже, поняття найреальнішої сутності є єдине поняття, через яке може мислитися необхідна сутність, а це означає: існує найвища сутність, [і притім існує] необхідним чином.

У цьому космологічному аргументі зійшлося до купи стільки софістичних засад, що здається, наче спекулятивний розум доклав тут усього свого діалектичного хисту, аби створити якомога сильнішу трансцендентальну видимість. Ми наразі відкладемо на хвилику їх перевірку, аби тільки розкрити хитрість, із якою той розум виставляє старий аргумент у перебраній постаті за новий, покликаючися на одностайність двох свідків, а саме: на свідчення чистого розуму та потвердження досвіду, тоді як насправді присутнім є тільки перший, котрий змінює своє вбрання та голос, аби бути прийнятим за другого свідка. Щоб цілком забезпечити собі ґрунт, цей доказ спирається на досвід і через те на вигляд стає на-

* Цей висновок є надто відомим, щоб була потреба викладати його тут детально. Він ґрунтується на нібито трансцендентальному природному законі причинності: усе *Випадкове* має свою причину, і якщо та причина знову ж таки є випадковою, то вона також мусить мати якусь причину, аж поки весь ряд підпорядкованих одна другій причин муситиме скінчитися на цілковито необхідній причині, без якої він не мав би завершеності.

чебто відмінним від онтологічного доказу, котрий довіряє виключно чистим апріорним поняттям. Але цим досвідом космологічний доказ послуговується лише для того, щоб зробити один тільки крок, а саме до існування необхідної сутності взагалі. Та що за властивості вона має — емпіричний досвід сказати не може, і розум тут цілком розлучається з ним, досліджуючи тільки поняття: які саме властивості повинна мати абсолютно необхідна сутність узагалі, себто котра з усіх можливих речей містить у собі умови (*requisita*), потрібні для абсолютної необхідності. І от він гадає, що знаходить ці реквізити єдино в понятті найреальнішої сутності, а відтак робить висновок: це і є цілковито необхідна сутність. Але, зрозуміло, при цьому приймають за передумову, що поняття сутності, яка має найвищу реальність, сповна задовольняє поняттю абсолютної необхідності існування, себто з першої можна висновувати другу; [це те саме] положення, що стверджувалося онтологічним аргументом, і воно, отже, приймається й кладеться в основу в космологічному доказі, дарма що в ньому прагнули його уникнути. Абсолютна необхідність-бо є існування, [виснуване] з самих лише понять. Якщо я тепер кажу: поняття *entis realissimi* є таке, і притім єдине, поняття, що пасує до необхідного існування й є адекватним йому, то я мушу також погодитися, що з нього може бути виснуване те останнє. Отже, уся сила так званого космологічного доказу міститься, власне, лише в онтологічному доказі з самих лише понять, а фіктивний досвід є цілком марним, [він придатний,] хіба, може, на те, щоб привести нас до поняття абсолютної необхідності, але не щоб довести цю необхідність для якоїсь визначеної речі. Адже тільки-но ми ставимо собі таку мету, як мусимо відразу ж покинути всякий досвід і шукати серед чистих понять: котре з них мало б містити умови можливості абсолютно необхідної сутності. А якщо в цей спосіб бачиться сама лише можливість такої сутності, то й існування її доведено; адже це означає те саме, що серед усього можливого є Одне, котре має в собі абсолютну необхідність, себто ця сутність існує цілком необхідно.

Усі софізми у висновуванні викриваються найлегше, якщо виставити їх у науковий спосіб. Даємо такий виклад.

Якщо правильним є положення: кожна цілковито необхідна сутність є водночас усенайреальніша сутність (що є *per se probandi* космологічного доказу), то воно, як і всі ствердні судження, мусить принаймні *per accidens* допускати зворотнє; отже: деякі щонайреальніші сутності є водночас цілковито необхідні сутності. Але одне *ens realissimum* ані на йоту не відрізняється від інших, от-

же, те, що стосується *деяких* сутностей, які підпадають під це поняття, важить і для *всіх* [таких сутностей]. Отож я зможу (в цьому випадку) обернути обговорюване положення також *цілковито*, себто [стверджувати]: кожна щонайреальніша сутність є необхідна сутність. А що це положення визначене лише зі своїх понять а ргіогі, то й саме поняття найреальнішої сутності мусить нести в собі абсолютну її необхідність, що якраз і стверджувалося онтологічним доказом, тоді як космологічний не хотів визнавати цього, та проте поклав у основу своїх висновків, хоча й приховано.

Таким чином, другий шлях, обраний спекулятивним розумом з метою довести існування найвищої сутності, не лише так само примарний, як і перший, але заслуговує на докір іще й за те, що робить *ignotatio elenchi*, обіцяючи повести нас новою стежею, але, по короткому манівцеві, знову повертає нас на старий шлях, покинутий нами заради нього.

Дещо раніше я сказав, що в цьому космологічному аргументі криється ціле гніздо діалектичних претензій, що їх трансцендентальна критика може легко виявити і зруйнувати. Я їх тепер тільки перерахую і полишу вправному вже читачеві досліджувати ті оманливі засади далі й усувати їх.

У ньому знаходиться, наприклад, 1) трансцендентальна засада для висновування від Випадкового до причини; яка [засада] має значення лише для чуттєвого світу, а поза ним не має навіть жодного сенсу. Адже суто інтелектуальне поняття Випадкового не може створити жодного синтетичного положення, як от про причиновість, і засада останньої не має значення і критерію свого вжитку ніде, окрім як у чуттєвому світі; тим часом тут вона мала слугувати саме для того, щоб вийти поза цей чуттєвий світ; 2) конклюдія від неможливості нескінченного ряду даних один за одним у чуттєвому світі причин до якоїсь першої причини, на що принципи вживання розуму не управнюють нас навіть у досвіді, а що вже казати про поширення цієї засади поза досвід (куди цей ланцюг зовсім не може бути продовжений); 3) хибне самовдоволення розуму з приводу завершення цього ряду тим, що ми врешті усуваємо всі умови, хоча без цих умов ніякого поняття необхідності не може бути, і, не можучи тоді нічого більше зрозуміти, приймаємо це за завершення свого поняття; 4) змішання логічної можливості поняття всієї об'єднаної реальності (без внутрішньої суперечності) із можливістю трансцендентальною, яка потребує принципу здійсненності такого синтезу, а той [принцип], своєю чергою, може стосуватися лише царини можливого досвіду і т.д.

Витівка з космологічним доказом має на меті лише уникнути апіорного доказу існування необхідної сутності через самі лише поняття, — таке доведення мало б вестись онтологічно, до чого ми, однак, почуваємо себе цілком неспроможними. З цією метою ми, наскільки нам це вдається, висновуємо від покладеного в основу дійсного існування (від досвіду взагалі) до якоїсь цілковито необхідної умови його. Тоді нам не потрібно пояснювати можливість цієї умови. Адже коли доведено, що вона є, то питати про її можливість зовсім ні до чого. Якщо ж ми хочемо точніше визначити характер (*Beschaffenheit*) цієї необхідної сутності, то ми шукаємо не те, що є достатнім, аби з його поняття збагнути необхідність існування; бо ж якби ми могли [знайти] це, то не потребували б жодної емпіричної передумови; ні, ми шукаємо тільки негативну умову (*conditio sine qua non*), без якої сутність не була б абсолютно необхідною. Це пройшло б, либонь, для всякого іншого типу умовиводу від даного наслідку до його підстави; але тут, як на лихо, виявляється, що умову, котра вимагається для абсолютної необхідності, можна знайти тільки в одній-єдиній сутності, яка через те мала б містити у своєму понятті все потрібне для абсолютної необхідності й, отже, вможливлувати апіорний висновок про неї; себто я мусив би мати змогу висновувати й навпаки: річ, до якої підходить це поняття (найвищої реальності), є цілковито необхідна; а якщо я не можу висновувати так (що я й мушу визнавати, коли хочу уникнути онтологічного доказу), то я не маю успіху й на цьому новому шляху і знову знаходжуся там, звідкіля виходив. Поняття найвищої сутності, звісно, дає а ріогі задовільну відповідь на всі питання, які можуть бути поставлені щодо внутрішніх визначень речі, і тому є ідеалом, що не має собі рівного, бо загальне поняття відзначає її з-поміж усіх можливих речей водночас і як індивіда. Але на питання про її власне існування воно не дає задовільної відповіді, тоді як ішлося, власне, тільки про це; і на запитання того, хто, визнавши існування якоїсь необхідної сутності, бажав би лише довідатися, котра ж із усіх речей має розглядатися як така сутність, ми не могли б відповісти: оце й є та необхідна сутність.

Зрозуміло, не заборонено *припускати* існування сутності, що є найвищою мірою достатньою причиною для всіх можливих дій, аби полегшити розуму його пошуки єдності підстав для пояснення. Але зайти так далеко, щоб навіть казати: *така сутність існує необхідно*, — це вже не є скромне виголошення дозволеної гіпотези, а зухвала претензія на аподиктичну певність; адже знання того, про

що ми заявляємо, начебто знаємо це як цілковито необхідне, також мусить мати в собі абсолютну необхідність.

Усе завдання трансцендентального ідеалу полягає в тому, щоб або знайти [відповідне] поняття до абсолютної необхідності, або до поняття якоїсь речі знайти її абсолютну необхідність. Якщо можна [здійснити] перше, то мусить бути здійсненням і друге; адже розум визнає за абсолютно необхідне лише те, що є необхідним відповідно до свого поняття. Але те й те цілком перевищує всі найбільші зусилля задовольнити в цьому пункті наш розсудок, а також усі спроби заспокоїти його з приводу цієї його неспроможності.

Безумовна необхідність, що її, як останнього носія всіх речей, ми так доконечно потребуємо, є справжня безодня для людського розуму. Навіть вічність, хоч як застрашливо-піднесено зобразив її *Галер*⁷⁷, справляє далеко не таке запаморочливе враження на душевність, бо тільки *вимірює* тривалість речей, але не *несе* їх. Не можна позбутися думки, та не можна також і витримати її, що сутність, котру ми уявляємо собі як найвищу з усіх можливих, немовби говорить сама до себе: я єсьм од віку до віку, поза мною нема нічого, що не є чимось тільки з моєї волі; *але відкіля ж тоді я?* Тут усе провалюється під нами, і найбільша, як і найменша, досконалість лише висить без опори перед спекулятивним розумом, якому нічого не варто без найменшої перешкоди усунути як те, так і інше.

Багато сил природи, що виявляють своє існування через певні дії, залишаються для нас недосліджуваними, бо ми не можемо достатньо далеко простежити їх шляхом спостереження. Трансцендентальний об'єкт, що лежить в основі явищ, і разом із ним підстава того, що наша чуттєвість має ті, а не інші найголовніші умови, є й лишаються для нас недосліджуваними, хоча саму річ (*Sache*), зрештою, [нам] дано, та тільки [дано її] непроникною (*nicht eingesehen*). Але ідеал чистого розуму не може зватися *недосліджуваним*, бо на потвердження його реальності не можна вказати нічого, окрім потреби розуму завершувати за його посередництвом усяку синтетичну єдність. А раз цей ідеал не даний навіть як мислений предмет, то як такий він і не може бути недосліджувальним; навпаки, будучи лише ідеєю, він мусить знайти свій осідок і своє вирішення в природі розуму і, отже, стати доступним дослідженню, бо ж у тому й полягає розум, що ми можемо здати собі справу зі всіх своїх понять, опіній та тверджень — як на об'єктивних, так і, коли вони суть гола видимість, на суб'єктивних підставах.

Виявлення та пояснення діалектичної видимості в усіх трансцендентальних доказах існування необхідної сутності

Обидва досі наведені докази пробувано [здійснювати суто] трансцендентально, себто незалежно від емпіричних принципів. Адже хоча космологічний доказ кладе в основу досвід узагалі, проте виходить не з якоїсь особливої його характеристики (*Beschaffenheit*), а з чистих принципів розуму у відношенні до існування, даного через емпіричну свідомість узагалі, і полишає навіть цю настанову, аби спиратися виключно на чисті поняття. Що ж у цих трансцендентальних доказах є причиною діалектичної, але природної видимості, яка пов'язує поняття необхідності та найвищої реальності й реалізує та гіпостазує те, що все ж таки може бути лише ідеєю? У чому причина неминучості [того, що ми мусимо] допускати щось як саме по собі необхідне серед існуючих речей і водночас сахатися перед існуванням такої сутності, мов перед прірвою; і в який спосіб розумові збагнути в цьому самого себе й від хисткого стану боязкого схвалення й постійного зрікання його дійти до спокійного осягнення?

Надзвичайно прикметним є те, що, передбачаючи існування чогось, не можна уникнути висновку: [принаймні] щось існує необхідним чином. На цей цілком природний (хоча від того ще не певний) висновок спирається космологічний аргумент. Натомість коли я допускаю поняття якої завгодно речі, то виявляю, що її існування ніколи не може зображатися мною як цілковито необхідне, і ніщо не заважає мені мислити небуття чого завгодно з існуючого; таким чином, я мушу, правда, разом із Існуючим узагалі допускати також щось необхідне, але ані єдину річ не можу мислити як необхідну саму по собі. Це означає: я ніколи не можу *завершити* сходження до умов Існуючого, не допускаючи необхідної сутності, але я ніколи не можу *почати* з неї.

Якщо для існуючих речей узагалі я мушу мислити щось необхідне, але жодну річ не маю права мислити як саму по собі необхідну, то звідси неминуче випливає, що необхідність і випадковість мають стосуватися й торкатися не самих речей, бо інакше тут заходила б суперечність; значить, жодна з цих двох засад не є об'єктивною, вони можуть бути хіба лише суб'єктивними принципами розуму, а саме, з одного боку, для всього, даного як існуюче,

шукати щось необхідне, себто ніколи не спинятися деінде, як на а ргіогі завершеному поясненні, але, з іншого боку, й ніколи не сподіватися на це завершення, себто не приймати нічого емпіричного за Безумовне й не звільняти себе тим від подальшого виведення. У такому значенні обидві ці засади цілком можуть співіснувати поруч як суто евристичні й *регулятивні*, що опікуються тільки формальним інтересом розуму. Справді-бо, одна з них говорить: ви повинні так філософствувати про природу, *немовби* для всього, що належить до існування, є необхідна перша підстава, — виключно аби внести до свого знання систематичну єдність, ідучи за такою ідеєю уявної найвищої підстави; друга ж засада застерігає вас не приймати за таку найголовнішу підставу, себто як абсолютно необхідне, жодного визначення, яке стосується існування речей, а завжди зберігати відкритим шлях до подальшого виведення й тому повсякчас розглядати кожне таке визначення як зумовлене. Але якщо все, що сприймається в речах, необхідно мусить розглядатися нами як зумовлене, то жодна річ (яка може бути дана емпірично) не може розглядатися як абсолютно необхідна.

Звідси випливає, що ви мусите визнати абсолютно необхідне *по-за світом*, бо воно повинне слугувати лише за принцип щонайможливішої єдності явищ як їхня найвища підстава, а у *світі* ви ніколи не можете досягти його, бо друге правило велить вам повсякчас розглядати всі емпіричні причини єдності як похідні.

Філософи давнини розглядали всяку форму природи як випадкову, а матерію відповідно до судження посполитого розуму як первинну й необхідну. Та якби вони розглядали матерію не відносно, як субстрат явищ, а [як] *саму по собі* з погляду її існування, то ідея абсолютної необхідності відразу б зникла. Адже немає нічого, що цілковито прив'язувало б розум до цього існування, він може завжди і без суперечності відкинути його подумки, але [саме] тільки в думках і лежала ця абсолютна необхідність. Отже, в основі цього переконання мав лежати певний регулятивний принцип. І справді, протяглість і непроникність (які разом творять поняття матерії) є найвищим емпіричним принципом єдності явищ, і цей принцип, оскільки він емпірично не безумовний, має сам по собі властивість регулятивного принципу. Та через те, що всяке визначення матерії, яке становить її Реальне, а відтак і непроникність, є діяння (вчинок), що мусить мати свою причину і тому все ще є похідним, то матерія не пасує до ідеї необхідної сутності як принципу всякої похідної єдності: адже будь-яка з її реальних властиво-

стей, як похідна, є лише зумовлено необхідною і, отже, сама по собі може бути усунута, а з нею було б усунуте й ціле існування матерії; якби ж цього не відбувалося, то ми б емпірично досягли найвищої підстави єдності, що забороняється другим регулятивним принципом. Звідси випливає, що матерія й узагалі те, що належить до світу, несумісне з ідеєю необхідної першосутності як самого лише принципу найбільшої емпіричної єдності, а та сутність має бути поставлена поза світом; і тоді ми завжди можемо спокійно виводити явища світу та їх існування з інших [явищ], немовби необхідної сутності й не було, і попри те безупинно прагнути до завершеності виведення, немовби така сутність передбачалася як найголовніша підстава.

Ідеал найвищої сутності відповідно до цих міркувань є не що інше, як *регулятивний принцип* розуму: розглядати всяке пов'язання у світі так, немовби воно виникало з уседостатньої необхідної причини, щоб обґрунтовувати на ній правило систематичної й загалними законами необхідної єдності в поясненні світу; і не є твердженням про саме по собі необхідне існування. Але водночас неминучим [для нас] є шляхом трансцендентальної субрепції уявляти собі цей формальний принцип як конститутивний і мислити цю єдність, гіпостазуючи її. Бо ж так, як простір первісно вможливує всі фігури, що суть тільки різні обмеження його, хоча він і є лише принципом чуттєвості, проте саме тому приймається за цілковито необхідне й самостійно існуюче Щось і предмет, даний сам по собі а рїогі; так само цілком природним є те, що раз систематична єдність природи може бути виставлена як принцип емпіричного вживання нашого розуму, лише оскільки ми кладемо в основу ідею найреальнішої сутності як найголовнішої причини, і тим самим ця ідея уявляється як дійсний предмет, а цей предмет, своєю чергою, раз він є найголовнішою умовою, уявляється як необхідний, відтак *регулятивний* принцип перетворюється на *конститутивний*; ця підміна розкривається через те, що, коли цю найвищу сутність, яка відносно світу була цілковито (безумовно) необхідною, я розглядаю як річ саму для себе, то ця необхідність не вкладається в жодне поняття, а отже, вона мала опинитися в моєму розумі тільки як формальна умова мислення, а не як матеріальна й гіпостатична умова існування.

Третього розділу

СЕКЦІЯ ШОСТА

Про неможливість фізикотеологічного доказу

Якщо ж ні поняття про речі взагалі, ні досвід щодо будь-якого існування *взагалі* не можуть принести того, що потрібно, то лишається ще один засіб: спробувати, чи не править якийсь *визначений досвід*, себто досвід щодо речей нинішнього світу, їхнього характеру (*Beschaffenheit*) та порядку, за аргумент, який міг би допомогти нам набути твердої переконаності в існуванні найвищої сутності. Такий доказ ми б назвали *фізикотеологічним*. Якби й він був неможливим, тоді з самого лише спекулятивного розуму взагалі неможливий жодний задовільний доказ існування сутності, що відповідала б нашій трансцендентальній ідеї.

З усіх попередніх зауваг швидко стає зрозумілим, що на це питання можна очікувати зовсім легку й переконливу відповідь. Адже як може коли-небудь бути даний досвід, адекватний якійсь ідеї? Особливість ідеї в тому якраз і полягає, що ніякий досвід ніколи не може конгруювати з нею. Трансцендентальна ідея необхідної вседостатньої першосутності є така безмірно велика, так високо здійсмається понад усім Емпіричним, повсякчас зумовленим, що, з одного боку, ніколи не можна набрати в досвіді досить матеріалу, щоб наповнити таке поняття; з другого ж боку, ми завше діємо на-впомацки серед Зумовленого і повсякчас намарне шукатимемо за Безумовним, що то жодний закон будь-якого емпіричного синтезу не дає нам його прикладу чи бодай найменшого дороговказу до нього.

Якби найвища сутність стояла в цьому ланцюгові умов, то вона сама була б членом їхнього ряду і так само, як і найнижчі члени, перед якими вона була б поставлена, вимагала б іще подальшого дослідження на предмет своєї ще вищої підстави. Якщо ж на-томість ми відокремимо її від цього ланцюга і, як суто інтелігібельну сутність, не включимо її до ряду природних причин, то який міг би тоді спорудити розум, аби дістатися до неї, якщо всі закони переходу від діянь до причин, ба навіть увесь синтез і розширення нашого знання взагалі, стоять на нічому іншому, як тільки на мож-

ливому досвіді, а отже, лише на предметах чуттєвого світу, і лише з їх погляду можуть мати якесь значення?

Нинішній світ відкриває нам таку невимірну арену різноманіття, порядку, доцільності й краси, — чи простежуємо ми їх у нескінченності простору, чи в необмеженому поділі його, що навіть і з тими знаннями, що міг про них набути наш слабкий розсудок, усякій мові перед такими численними і неозоро великими чудесами брак-не сили, усім числам — спроможності вимірювати, і навіть наша думка втрачає всяку окресленість (*Begrenzung*), так, що наше судження про Ціле мусить вилитися в безмовне, але тим промовистіше подивування. Всюди ми бачимо ланцюг діянь і причин, цілей і засобів, регулярність у виникненні чи проминанні, а позаяк ніщо не приходить саме собою в той стан, у якому перебуває, то воно завжди вказує далі на якусь іншу річ як на свою причину, а та робить необхідним повтор того самого питання, так, що в цей спосіб цілий Всесвіт мусив би потонути в безодні небуття, якби ми не визнали чогось, що, існуючи саме для себе одвічно й незалежно поза цим нескінченним Випадковим, підтримувало б його і як причина його походження забезпечувало водночас його тривання.

А ця найвища причина (стосовно всіх речей світу) — наскільки великою вона повинна мислитися? Ми не знаємо світу в усьому його змісті, ще менше можемо оцінити його величину шляхом порівнювання [його] з усім, що можливе. Та якщо вже ми потребуємо останньої й найвищої з погляду причиновості сутності, то що перешкоджає нам відразу поставити її за ступенем досконалості *понад усе інше Можливе*? Це ми легко можемо здійснити, хоча, звісно, лише через делікатні обриси абстрактного поняття, якщо уявимо собі всю можливу досконалість об'єднаною в ньому як у певній єдиній субстанції; це поняття відповідає вимозі нашого розуму щодо заощадження [кількості] принципів, не підпадає в собі самому під жодну суперечність, і навіть є корисним для розширення вживання розуму в досвіді завдяки вказівкам, що їх дає така ідея стосовно порядку та доцільності, не будучи, проте, ні в чому супротивною досвідові.

Цей доказ заслуговує, щоб про нього завжди згадували з повагою. Він є найстарішим, найяснішим і найбільш відповідним посполитому людському розумові. Він оживлює вивчення природи, позаяк сам бере звідси свій початок і дістає чимраз нові сили. Він вносить цілі й наміри туди, де наше спостереження саме по собі не виявило б їх, і розширює наші знання про природу, керуючись особливою єдністю, принцип якої перебуває поза природою. Ці

знання, своєю чергою, впливають на свою причину, себто на ідею, що спричинила їх, і побільшують віру в найвищого Творця до незламного переконання.

Тому було б не тільки прикро, але й цілком марно намагатися в чомусь применшити значення цього доказу. Розум, що ненастанно підноситься такими могутніми й дедалі зростаючими в його руках доводами, нехай і лише емпіричними, не може бути так пригнічений сумнівами витонченої абстрактної спекуляції, щоб не могли від одного погляду, кинутого на чудеса природи та маєстатичність світобудови, позбутися, як сновиддя, усякої мудрагельської нерішучості і здійматися від величини до величини аж до найвищої, від Зумовленого до умови аж до найвищого й безумовного Творця.

Та хоча проти розумності й корисності цього способу діяннн ми не маємо що заперечити — навпаки, треба його рекомендувати й захочувати, але попри те не можемо схвалити претензії цього типу доведення на аподиктичну певність і на схвалення, що не потребує милості або сторонньої підтримки; і добрій справі зовсім не можна зашкодити, якщо догматичну мову ущипливого софіста (*Vernünflers*) звести на поміркований і скромний тон віри, достатньої для заспокоєння, хоча й такої, що не вимагає безумовного підкорення. Тому я стверджую, що самий лише фізикотеологічний доказ ніколи не може довести існування найвищої сутності — йому доводиться всякчас полишати заповнення цієї прогаліни онтологічному доказові (до якого він слугує лише за інтродукцію), тож останній усе ще містить *єдино можливий аргумент* (наскільки взагалі реалізується спекулятивний доказ), якого жоден людський розум не в змозі обминути.

Головні моменти згаданого фізикотеологічного доказу такі: 1) у світі повсюдно знаходяться явні ознаки порядку, відповідно до визначеного задуму, виконаного з великою мудрістю в одному Цілому з неописаним розмаїттям змісту, а також безмежною величиною обсягу; 2) цей доцільний порядок є геть чужий речам у світі і належить їм лише випадково, себто природа різних речей не могла б сама собою через поєднання таких різноманітних засобів погодитися з визначеними кінцевими задумами, якби ці засоби не були власне для цього обрані й достосовані розумним впорядкувальним принципом відповідно до покладених в основу ідей; 3) існує, отже, велична й мудра причина (або й не одна [причина]), що мусить бути причиною світу не просто як сліпо діюча всемогутня природа, через *плідючість*, а як інтелігенція, через *свободу*; 4) єдність цієї причини можна висувати з єдності взаємного відношення частин

світу як складників майстерної будівлі: у тому, чого сягає наше спостереження — із достеменністю, а в решті — з вірогідністю, відповідно до всіх засад аналогії.

Не чіпляймося тут до природного розуму з приводу його висновку, коли він на підставі аналогії між деякими продуктами природи і витворами людського мистецтва, яка чинить примус над природою й змушує її чинити не відповідно до її цілей, а пристосовуватися до наших (з подібності цих продуктів природи до будинків, кораблів, годинників) висновує, що така сама причиновість, а саме розсудок і воля, лежить в основі природи, виводячи внутрішню можливість вільно діючої природи (що то насамперед вона й уможливило все мистецтво і, ймовірно, навіть сам розум) ще й із іншого, хоча й надлюдського, мистецтва; може, такий спосіб умовиводу не витримав би найгострішої трансцендентальної критики, але все ж таки слід визнати, що коли вже ми повинні назвати якусь причину, то не можемо вчинити тут певніше, ніж за аналогією з подібними доцільними витворами, єдиними, причина і спосіб дії яких нам сповна відомі. Розум не міг би виправдатися перед самим собою, коли побажав би від причиновості, яку він знає, перейти до темних і невідданих пояснювальних підстав, яких він не знає.

Відповідно до цього висновку доцільність і гармонія (*Wohlgereimtheit*) таких численних природних справ мають доводити тільки випадковість форми, але не матерії, себто субстанції у світі; адже для [ствердження] останнього потрібно було б іще мати змогу довести, що речі у світі самі по собі були б непридатними до подібного порядку і згоди відповідно до загальних законів, якби вони й *за самою своєю субстанцією* не були продуктом якоїсь найвищої мудрості; але для цього [доведення] вимагалися б цілком інші аргументи, ніж базовані на аналогії з людським мистецтвом. Цей доказ, отже, міг би щонайбільше підтвердити [існування] *архітектора світу*, архітектора, який завжди був би вельми обмеженим придатністю оброблюваного ним матеріалу, але не *Творця світу*, чийй ідеї підпорядковано все; цього далеко не досить для того великого задуму, що мався на увазі, себто для доведення [існування] вседостатньої першосутності. Якби ж ми захотіли довести випадковість самої матерії, то мусили б удатися до трансцендентального аргументу, що його, одначе, тут якраз і слід було уникнути.

Отже, умовивід іде від повсюдно спостеріганих у світі порядку та доцільності як цілковито випадкового влаштування до існування *пропорційної йому* причини. Але поняття цієї причини має дати нам пізнати про неї щось цілком *визначене*, і не може, отже, бути

нічим іншим, окрім як поняттям сутності, яка володіє всією могутністю, всією мудрістю і т.ін. — одне слово, усією досконалістю як уседостатня сутність. Адже предикати *дуже великої*, дивовижної, незмірної могутності й досконалості не дають жодного визначеного поняття і, власне, не говорять, чим є річ сама по собі, а суть лише відносні уявлення про величину предмета, порівнюваного спостерігачем (світу) із самим собою та зі своєю спроможністю розуміння; вони виявляються однаково славословними і коли ми збільшуємо предмет, і коли зменшуємо суб'єкта-спостерігача відносно нього. Якщо йдеться про величину (досконалості) речі назагал, то немає жодного визначеного поняття, окрім того, що охоплює всю можливу досконалість, і тільки вся сукупність (omnitudo) реальності визначена в понятті всуціль.

Я не думаю, щоб хтось узявся досягнути відношення спостеріганої ним величини світу (як за обсягом, так і за змістом) до всемогутності, світового порядку — до найвищої мудрості, єдності світу — до абсолютної єдності творця і т.д. Отже, фізикотеологія не може дати визначеного поняття про найвищу причину світу, і тому її, фізикотеології, не може вистачити на принцип теології, який, своєю чергою, повинен творити [сабою] підвалину релігії.

Крок до абсолютної тотальності на емпіричному шляху є цілковито неможливим. Та все ж таки це робиться у фізикотеологічному доказі. Якими ж засобами тоді користуються, щоб перебратися через таке широке провалля?

Дійшовши до зачудування величчю, мудрістю, могуттю і т.ін. Творця світу і не можучи йти далі, люди нараз полишають це доведення, здійснюване через емпіричні аргументи, і переходять до випадковості світу, виснуваної з його порядку та доцільності на самому початку. І лише від цієї випадковості вони переходять виключно через трансцендентальні поняття до існування Цілковито Необхідного і від поняття абсолютної необхідності першої причини — до суцільно визначеного або визначального поняття її, а саме: до поняття всеохопної реальності. Отже, фізикотеологічний доказ у своєму заході застряг на місці, і з того клопоту перескочив до космологічного доказу; а що той є лише замаскований онтологічний доказ, то перший виконав свій задум насправді тільки через чистий розум, хоча спочатку заперечував будь-яку спорідненість із ним і все поставив на очевидні докази з досвіду.

Отже, фізикотеологи не мають жодної підстави так приндиритися перед трансцендентальним способом доведення і дивитися на нього зверхньо з зарозумілістю ясновидющих знавців природи, як на

плетиво сумнівних мудрагелів. Бо ж якби вони лишень побажали перевірити самих себе, то виявили б, що, пройшовши добрий відтинок на ґрунті природи та досвіду і, проте, бачачи себе все так само далекими від предмета, що надить їхній розум, вони раптово покидають цей ґрунт і переходять у царство самих лише можливостей, де сподіваються на крилах ідей наблизитися до того, що вислизало від усіх їхніх емпіричних дошукувань. Гадаючи, начебто завдяки такому могутньому стрибку врешті здобули твердий ґрунт, вони поширюють визначене відтепер поняття (що ним заволоділи, не відаючи як) на всю царину творіння і пояснюють ідеал — продукт самого лише чистого розуму — через досвід, щоправда, досить жалюгідно й далеко не відповідно до гідності предмета, не бажаючи, однак, визнати, що досягли цього знання або припущення не стежею досвіду.

Таким чином, в основі фізикотеологічного доказу лежить космологічний, а в основі цього останнього — онтологічний доказ існування єдиної першосутності як найвищої сутності, і позаяк для спекулятивного розуму не відкрито більше шляхів, окрім цих трьох, то онтологічний доказ, [який виходить] із самих лише чистих понять розуму, є єдино можливий, якщо тільки взагалі можливим є довести положення, що настільки перевершує всяке емпіричне вживання розсудку.

Третього розділу

СЕКЦІЯ СЬОМА

Критика всякої теології, [що виходить] зі спекулятивних принципів розуму

Якщо під теологією я розумію пізнання першосутності, то вона, теологія, виходить або з самого лише розуму (*theologia rationalis*), або ж із одкровення (*[theologia] revelata*). Перша мислить свій предмет або тільки чистим розумом за допомогою самих лише трансцендентальних понять (*ens originarium, realissimum, ens entium*) і називається **трансцендентальною** теологією, або ж через поняття, яке вона запозичує з природи (нашої душі) як найвища інтелігенція, і має називатися **природною** теологією. Той, хто допускає тільки трансцендентальну теологію, зветься *дейстом*, а хто допускає та-

кож і природну теологію — *теїстом*. Перший визнає, що ми в усякому разі можемо пізнавати самим лише розумом існування першосутності, але наше поняття про неї є суто трансцендентальним, а саме: тільки як про сутність, що має всю реальність, яку, одначе, не можна визначити точніше. Другий стверджує, що розум має змогу точніше визначити цей предмет за аналогією з природою, а саме: як сутність, що через розсудок і свободу містить у собі першооснову всіх інших речей. Отже, деїст уявляє собі під цією сутністю тільки *причину світу* (чи [є вона такою] через необхідність своєї природи а чи через свободу — [це] лишається невирішеним), а теїст — *творця світу*.

Трансцендентальна теологія або сподівається вивести існування першосутності з досвіду взагалі (не визначаючи чогось точніше щодо світу, до якого він належить), і називається *космотеологією*, або ж вона думає пізнати її існування через самі лише поняття без найменшої допомоги досвіду, і [тоді] називається *онтотеологією*.

Природна теологія висновує властивості й існування Творця світу з влаштованості (*Beschaffenheit*), порядку та єдності, які є в цьому світі, що в ньому має бути допущена двояка причиновість та її правила, а саме природа і свобода. Тому вона підіймається від цього світу до найвищої інтелігенції як принципу або всього природного, або ж усього звичаєвого порядку й досконалості. У першому випадку вона зветься *фізикотеологією*, а в другому — *етикотеологією**.

Оскільки під поняттям Бога заведено розуміти не якусь там сліпо діючу вічну природу як корінь речей, а найвищу сутність, яка повинна бути творцем речей через розсудок і свободу, й оскільки лише це поняття нас цікавить, то, строго кажучи, можна заперечувати за *деїстами* усяку віру в Бога, залишивши їм лише визнання якоїсь першосутності або найвищої причини. Та позаяк нікого не годиться звинувачувати, ніби він хоче прямо заперечувати те, чого [лише] не зважається стверджувати, то лагідніше й справедливніше буде сказати, що *деїст* вірить у *Бога*, а *теїст* — у *живого Бога* (*summam intelligentiam*). Тепер будемо розшукувати можливі джерела всіх цих спроб розуму.

Я вдовольнюся тут поясненням теоретичного знання як такого, через яке я пізнаю, *що існує*, а практичного — [як такого,] через яке

* Не теологічна мораль, бо вона містить моральні закони, що *передбачають* існування найвищого правителя світу; етикотеологія є переконання в існуванні найвищої сутності, переконання, що ґрунтується на моральних законах.

увяляю собі, *що повинно існувати*. Відповідно до цього теоретичне вживання розуму є те, через котре я а ргіогі (як необхідне) пізнаю, що щось є, а практичне — через котре а ргіогі пізнається, що повинно відбутися. Якщо те, що щось є або повинно відбутися, є безсумнівно достеменним, проте лише зумовленим, то певна визначена умова цього або може бути абсолютно необхідною, або ж її можна передбачати тільки як довільну й випадкову. У першому випадку умова постулюється (*per thesin*), у другому — припускається (*per hypothesin*). А позаяк існують практичні закони, безумовно необхідні (моральні), то, якщо вони необхідно передбачають якесь існування як умову можливості своєї *зобов'язувальної* сили, це існування повинне бути *постульоване*, бо те зумовлене, з якого робиться висновок щодо цієї визначеної умови, саме пізнається а ргіогі як цілковито необхідне. Згодом ми покажемо, що моральні закони не тільки передбачають існування найвищої сутності, але й, будучи з іншого погляду цілковито необхідними, із повним правом постулюють її, хоча, звісно, лише практично; та цей вид аргументації ми наразі лишаємо осторонь.

Якщо йдеться тільки про те, що є (а не [про те,] що повинне бути), то й зумовлене, яке дається нам у досвіді, повсякчас мислиться як випадкове, тож приналежна до нього умова не може пізнатися звідти як цілковито необхідна, а слугує лише за відносно необхідну, або радше *потрібну*, але саму по собі й а ргіогі довільну передумову для пізнання розумом зумовленого. Отже, якщо в теоретичному пізнанні повинна бути пізнана абсолютна необхідність речі, то це можна було б здійснити тільки [виходячи] з апіорних понять, але в жодному разі [цю необхідність не можна пізнати] як причину у відношенні до існування, даного через досвід.

Теоретичне пізнання є *спекулятивним*, якщо його спрямовано на [такий] предмет або такі поняття про предмет, до яких не можна прийти ні в якому досвіді. Воно протилежне *пізнанню природи*, що спрямоване лише на ті предмети або їхні предикати, котрі можуть бути дані в якомусь можливому досвіді.

Засада, [яка велить] висновувати від того, що відбувається (від емпірично Випадкового) як діяння до причини, є принцип пізнання природи, але не спекулятивного пізнання. Адже якщо ми абстрагуємося від нього як від засади, що містить умову можливого досвіду взагалі, і, облишивши все Емпіричне, захочемо висловити цей принцип щодо Випадкового взагалі, то [в нас] не залишиться ані найменшого виправдання такого синтетичного положення, аби бачити з нього, як я можу перейти від того, що є, до чогось цілком

відмінного від нього (називаного причиною); ба більше, поняття причини, так само як і поняття Випадкового, у такому суто спекулятивному вживанні втрачає всяке значення, об'єктивну реальність якого можна було б осягти *in concreto*.

Якщо існування *речей* у світі ми висновуємо з їхньої причини, то це належить не до *природничого*, а до *спекулятивного* вживання розуму, бо перше відносить до причини не самі речі (субстанції), а тільки те, що *відбувається*, отже, їхні *стани*, як емпірично випадкові; що сама субстанція (матерія) за своїм існуванням є випадкова, — [це] мало б бути суто спекулятивним розумовим знанням. Та якби йшлося навіть лише про форму світу, про спосіб його пов'язаності та про переміну його, і я хотів би зробити з цього висновок щодо причини, цілком відмінної від світу, то й це було б судженням суто спекулятивного розуму, бо предмет тут аж ніяк не є об'єктом якогось можливого досвіду. Але тоді засада каузальності, яка є чинною лише в царині досвіду, а поза нею не має вжитку, ба навіть і значення, була б геть відхилена від свого призначення.

Тож я стверджую, що всі спроби суто спекулятивного вживання розуму в теології є цілком марні і за своїм внутрішнім характером пусті й нікчемні, а принципи його природничого вживання жодною мірою не ведуть ні до якої теології; отже, якщо не класти в основу моральні закони або не керуватися ними, то теології розуму взагалі не може бути. Адже всі синтетичні засади розсудку мають іманентний ужиток, тоді як для пізнання найвищої сутності вимагається трансцендентальний, до чого наш розсудок зовсім не пристосований. Якщо емпірично чинний закон причиновості повинен вести до першосутності, то вона мала б належати до ланцюга предметів досвіду, але тоді вона, як і всі явища, сама була б своєю чергою зумовлена. Та коли б і дозволити [собі] стрибок за межі досвіду за допомогою динамічного закону відношення діянь до їхніх причин, то яке ж поняття міг би нам принести цей прийом? Аж ніяк не поняття якоїсь найвищої сутності, тому що досвід ніколи не пропонує нам найбільшого з усіх можливих діянь (яке мало б свідчити про свою причину). Коли б нам було дозволено заповнити цю прогалину, [так, щоб нічого не бракувало до] повного визначення, самою лише ідеєю найвищої досконалості та первинної необхідності, аби тільки не лишати в нашому розумі жодної порожнечі, то це можна, правда, дозволити з ласки, але цього не можна вимагати за правом незаперечного доказу. Отже, фізикотеологічний доказ, може, й додавав би переконливості іншим доказам (якщо такі мають бути), пов'язуючи спекуляцію зі спогляданням, але сам по собі він

скоріше просто підготує розсудок до теологічного пізнання, даючи йому простий і природний напрямок до цього, а *сам-один* завершити справу не може.

Звідси, отже, видно, що трансцендентальні питання дозволяють тільки трансцендентальні відповіді, себто [такі, що виходять] з самих лише апіорних понять, без найменшої емпіричної домішки. Але питання тут є вочевидь синтетичним і вимагає розширення нашого пізнання за всі межі досвіду, а саме до існування сутності, яка повинна відповідати нашій голій ідеї, що до неї досвід ніколи не може дорівнятися. А відповідно до наших повищих доказів, усяке апіорне синтетичне знання можливе тільки завдяки тому, що воно виражає формальні умови можливого досвіду, і всі засади, отже, мають лише іманентну значущість, себто відносяться виключно тільки до предметів емпіричного пізнання, або до явищ. Отже, і трансцендентальним методом для теології суто спекулятивного розуму теж нічого не можна здійснити.

Та якщо хтось воліє радше взяти під сумнів усі повищі докази аналітики, аніж погодитися позбутись переконання у ваговитості так довго вживаних аргументів, то він усе ж таки не зможе відмовитися задовольнити мою вимогу, коли я зажадаю, щоб він принаймні дав звіт, як і за допомогою якого просвітлення він сподівається перелітати через увесь можливий досвід силою голих ідей. Від нових доказів або поправок до старих я просив би мене звільнити. Адже хоча вибір тут і невеликий, бо, зрештою, усі суто спекулятивні докази зводяться до одного — онтологічного, і я, отже, можу не боятися бути занадто обтяженим плідністю догматичних поборників того вільного від чуттєвості розуму; до того ж я, хоча й не вважаю себе вельми войовничим, не ухиляюся від виклику — у кожній спробі такого штибу виявити хибний умовивід і тим самим звести нанівець її претензії; та від того надії на кращий успіх ніколи цілковито не полишать тих, хто вже звикнув до догматичних переконань; тому я обстаю лише при одній справедливій вимозі: щоб ті люди загалом і [виходячи] з природи людського розсудку разом зі всіма іншими джерелами знання обґрунтували, яким чином збираються цілком а ргіогі розширити своє знання і довести його доти, куди не сягає ніякий можливий досвід і де, отже, немає засобів забезпечити об'єктивну реальність будь-якому вимисленому нами самими поняттю. Хоч як би розсудок доходив цього поняття, усе ж існування його предмета не можна знайти в ньому аналітично, бо пізнання *існування* об'єкта саме в тому й полягає, що об'єкт покладається *поза думкою* сам по собі. Але цілком неможливо, не

дотримуючись емпіричного пов'язання (яким, одначе, повсякчас даються тільки явища), самому від себе вийти поза поняття, аби досягти відкриття нових предметів та нечуваних сутностей.

Та хоча розум у своєму суто спекулятивному вжиткові далеко не достатній для такого великого наміру — дійти до існування найвищої сутності, проте він дає тут неабияку користь тим, що у випадку, якщо знання про цю сутність може бути зачерпнуте десь-інде, *поправляє* його, узгоджуючи з самим собою і з кожним інтелігібельним задумом, та очищає від усього, що могло б суперечити поняттю першосутності й від усякої домішки емпіричних обмежень.

Тому трансцендентальна теологія, попри всю свою недостатність, усе ж таки залишається у важливому негативному вжитку і є постійною цензурою нашого розуму, коли він має до діла з самими лише чистими ідеями, які самс тому й не допускають жодного іншого мірила, окрім трансцендентального. Адже коли в якомусь іншому, може, практичному, відношенні *передумова* найвищої й уседостатньої сутності як головної інтелігенції беззаперечно стверджує свою значущість, то було б надзвичайно важливо точно визначити це поняття з його трансцендентального боку як поняття необхідної і найреальнішої сутності, а також видалити з нього все, що є супротивним найвищій реальності і відноситься тільки до явища (до антропоморфізму в широкому сенсі), і водночас усунути з дороги всі протилежні твердження, дарма, чи будуть вони *атеїстичними*, чи *дейстичними*, а чи *антропоморфічними*; що в такому критичному трактуванні дуже легко, бо ті самі підстави, через які виявляється неспроможність людського розуму в плані *твердження* про існування подібної сутності, необхідним чином достатні й для того, щоб довести неспроможність і кожного *протилежного твердження*. Адже як можна шляхом чистої спекуляції розуму набути погляду, що ніякої найвищої сутності як першооснови Всього немає або що їй не притаманна жодна з властивостей, що за їхніми наслідками ми уявляємо собі як аналогічні з динамічними реальностями мислячої істоти, або що в останньому випадку вони мусили б підлягати всім обмеженням, які неминуче накладає чуттєвість на інтелігенції, відомі нам через досвід.

Отже, найвища сутність для суто спекулятивного вживання розуму лишається тільки ідеалом, зате ідеалом *бездоганим*, поняттям, що завершує й увінчує все людське знання, і що його об'єктивну реальність цим шляхом, щоправда, не можна довести, але не можна й спростувати; і якщо повинна існувати етикотеологія, що може заповнити цю прогалину, тоді трансцендентальна теологія,

доти лише проблематична, може довести свою незамінність через визначення свого поняття і безперестанну цензуру розуму, досить часто ошукуваного чуттєвістю і не завжди згідного зі своїми власними ідеями. Необхідність, нескінченність, єдність, існування поза світом (не як світова душа), вічність без умов часу, всюдисутність без умов простору, всемогутність і т.ін. є суто трансцендентальні предикати, і тому їхнє очищене поняття, якого так потребує кожна теологія, може бути отримане тільки з трансцендентальної теології.

ДОДАТОК ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ

Про регулятивне вживання ідей чистого розуму

Вислід усіх діалектичних спроб чистого розуму не лише potwierджує те, що ми вже довели в трансцендентальній аналітиці, а саме: що всі наші висновки, котрі бажають вивести нас поза царину можливого досвіду, суть оманливі й безпідставні, але й водночас повчає нас, зокрема, що людський розум має при цьому природну схильність переступати цю межу і що трансцендентальні ідеї для нього є так само природними, як категорії для розсудку, хоча й із тією різницею, що останні ведуть до істини, себто до узгодження наших понять із об'єктом, а перші створюють тільки видимість, але то непереборну, що її оману навряд чи можна відвернути й найгострішою критикою.

Усі, що має основу в природі наших спроможностей, має бути доцільним і згодним із їхнім правильним уживанням, якщо тільки ми можемо вбезпечити себе від певного непорозуміння й відшукати їх властивий напрямок. Отже, трансцендентальні ідеї, з усією вірогідністю, матимуть корисний і відтак *іманентний* ужиток, хоча, якщо не пізнати їхнього значення і брати їх як поняття дійсних речей, вони можуть стати в своєму застосуванні трансцендентними і якраз через те оманливими. Адже не ідея сама по собі, а лише її вживання може бути з погляду цілого можливого досвіду або *то-гобичним* (трансцендентним), або *тутешнім* (іманентним) залежно від того, чи спрямовуємо ми ідею просто на гадаю відповідний їй предмет, а чи тільки на вживання розсудку взагалі стосовно пред-

метів, із якими він має до діла; і всі помилки субрепції завжди слід приписувати бракові спроможності судження, але в жодному разі не розсудку або розуму.

Розум ніколи не відноситься прямо до предмета — лише до розсудку, а за його посередництвом — до свого власного емпіричного застосування, отже, не *створює* поняття (про об'єкти), а тільки *впорядковує* їх і дає їм ту єдність, яку вони можуть мати в максимально можливому своєму розширенні, себто у відношенні до тотальності рядів, тоді як розсудок зовсім не зважає на неї — лише на те пов'язання, *через яке* всюди *виникають* ряди умов відповідно до понять. Отже, розум має [собі] за предмет, власне, тільки розсудок та його доцільне застосування; і як розсудок об'єднує Різноманітне в об'єкті через поняття, так і розум зі свого боку об'єднує Різноманітне поняття через ідеї, ставлячи певну колективну єдність за мету дій розсудку, які поза тим спрямовані лише на дистрибутивну єдність.

Тому я стверджую, що трансцендентальні ідеї ніколи не мають конститутивного вжитку, через який давалися б поняття певних предметів, і у випадку, якщо їх розуміють так, вони є лише софістичними (діалектичними) поняттями. Але зате вони мають знаменитий і доконче необхідний регулятивний ужиток: скеровувати розсудок на якусь певну ціль, з погляду якої директриси всіх його правил сходяться в однім пункті, який, хоча й є лише ідеєю (*focus imaginarius*), себто точкою, з котрої розсудкові поняття насправді не виходять, бо вона лежить цілком поза межами можливого досвіду, проте слугує для того, щоб надавати їм найбільшій єдності поруч із найбільшим розширенням. Звідси, щоправда, виникає облуда, немовби ці директриси виходять із самого предмета, що лежить поза цариною емпірично можливого пізнання (так, як об'єкти видно за поверхнею дзеркала); однак ця ілюзія (що її дію, зрештою, можна перепинити) є конечно необхідною, якщо, крім предметів, котрі маємо перед очима, ми хочемо бачити й ті, котрі лежать далеко від них за нашою спиною, себто в нашому випадку, якщо хочемо скерувати розсудок поза будь-який даний досвід (частину сукупного можливого досвіду), а отже, і до максимально можливого й крайнього розширення.

Якщо ми оглянемо наші розсудкові знання у всьому їхньому обсязі, то виявимо, що те, чим розум диспонує цілком повновладно і що він прагне здійснити, — це *систематичність* знань, себто зв'язок їх відповідно до одного принципу. Ця розумова єдність завжди передбачає певну ідею, а саме ідею форми Цілого знання,

що передує окресленому знанню частин і містить умови для апріорного визначення кожній частині її місця та відношення до інших частин. Ця ідея, таким чином, постулює повну єдність розсудкових знань, завдяки якій вони становлять не суто випадковий агрегат, а пов'язану за необхідними законами систему. Цю ідею, власне, не можна назвати поняттям об'єкта, вона є поняттям суцільної єдності цих понять, оскільки та слугує розсудкові за правило. Подібні розумові поняття не черпаються з природи, навпаки, ми запитуємо природу відповідно до цих ідей і вважаємо наше знання недостатнім, допоки воно не адекватне їм. Ми визнаємо, що важко знайти *чисту землю, чисту воду, чисте повітря* і т.ін. Проте ми потребуємо їх понять (які, отже, [в тому], що стосується повної чистоти, мають своє джерело тільки в розумі), аби належно визначити участь, що має кожна з цих природних причин у явищі; і так ми зводимо всі матерії до землі (так би мовити, до самої лише ваги), до солей і горючих речовин (як сил), нарешті, до води й повітря як носіїв (немовби машин, за допомогою яких діють зазначені елементи), щоб відповідно до ідеї певного механізму пояснити хімічні діяння матерій одні на одних. Адже нехай у житті так і не висловлюються, проте такий вплив розуму на класифікації, встановлювані натуралістами, відкрити дуже легко.

Якщо розум є спроможність виводити Окреме з Загального, то Загальне або вже є *саме по собі достеменно* й дане, і тоді вимагає лише *спроможності судження* для підведення, і Окреме тим самим необхідно визначається. Це я називатиму аподиктичним вживанням розуму. Або ж Загальне приймається тільки *проблематично* і є лише ідеєю; Окреме є достеменним, але загальність правила для цього висліді становить іще проблему: тоді численні окремі випадки, які вкупі є достеменними, перевіряються на те правило, чи випливають вони з нього; і в цьому випадку, коли виглядає на те, що всі подавані окремі випадки виводяться з правила, то звідси роблять висновок про загальність правила, а відтак висновують щодо усіх випадків, навіть тих, котрі самі по собі не дані. Таке вживання розуму я називатиму гіпотетичним.

Гіпотетичне вживання розуму, засноване на ідеях як проблематичних поняттях, власне, не є *конститутивним*, себто влаштоване не так, щоб через нього, якщо хочуть судити з усією строгістю, висновувалася б істинність загальних правил, прийманих як гіпотези; бо ж як ми мали б знати всі можливі наслідки, котрі, впливаючи з тієї самої прийнятої засади, доводили б її загальність? Це вживання розуму є тільки регулятивним, воно призначене вносити,

наскільки можливо, єдність у окремі знання і тим *наближати* правила до загальності.

Отже, гіпотетичне вживання розуму спрямоване на систематичну єдність розсудкових знань, а вона є *пробним каменем істинності* правил. З іншого боку, систематична єдність (як проста ідея) є виключно *проектвана* єдність, що її саму по собі слід розглядати не як дану, а лише як проблему; але таку, що слугує для того, аби до різноманітного і особливого вживання розсудку знайти якийсь принцип і так підвести це вживання й до тих випадків, котрих не дано, та зробити його зв'язним.

Але звідси видно лише те, що систематична, або раціональна, єдність різноманітних розсудкових знань є *логічний* принцип, призначений допомагати розсудкові через ідеї там, де він один не в змозі встановити правила, і водночас надати різноманіттю його правил узгодженості (систематичної) під одним принципом і тим самим зв'язку, наскільки це дається здійснити. Та чи характер предметів або природа розсудку, що пізнає їх як такі, самі по собі призначені до систематичної єдності, і чи можна певною мірою а рїгї постулювати цю єдність також і без огляду на такий інтерес розуму і, отже, сказати, що всі можливі розсудкові знання (у тому й емпіричні) мають раціональну єдність і підлягають спільним принципам, із яких вони можуть бути виведені попри свою різноманітність, — ствердження цього було б *трансцендентальною* засадою розуму, що зробила б цю систематичну єдність необхідною не лише суб'єктивно й логічно, як метод, але й об'єктивно.

Ми пояснимо це на одному з випадків уживання розуму. До різних видів єдності відповідно до понять розсудку належить також єдність причиновості субстанції, називаної силою. Різні явища однієї й тої ж самої субстанції показують на перший погляд так багато неоднорідності, що спочатку доводиться припускати ледве не стільки самої сили, скільки виявляється діянь, як от у людській душевності відчуття, свідомість, уява, спогад, дотепність, спроможність розрізнення, вдоволення, бажання і т.д. Спочатку логічна максима велить якомога більше ущільнити цю позірну різноманітність, виявляючи шляхом порівняння приховану тотожність і приглядаючися, чи не пов'язана зі свідомістю уява — спогадом, дотепністю, спроможністю розрізнення, а то й, може бути, розсудком і розумом. Ідея *підставової сили*, щодо існування якої логіка, однак, нічого не звідомлює, є принаймні проблема систематичного уявлення про розмаїття сил. Логічний розумовий принцип вимагає наскільки можливо здійснювати цю єдність, і, чим більше явища

однієї й іншої сили виявляються тотожними між собою, тим імовірнішим стає, що вони суть ніщо інше, як різні прояви однієї й тієї самої сили, яка (відносно) може називатися їхньою *підставовою силою*. Так само чинять і з рештою [явищ].

Ці відносні (*komparativen*) підставові сили мають, своєю чергою, порівнюватися одна з одною, щоб можна було, виявивши їх узгодженість, підвести їх під одну радикальну, себто абсолютну, підставову силу. Але ця розумова єдність є суто гіпотетичною. Ніхто не стверджує, що така справді має бути, — стверджується лише те, що треба шукати її в інтересах розуму, а саме задля встановлення певних принципів для різноманітних правил, що їх може надати досвід, і, таким чином, якщо це вдається, вносити систематичну єдність у знання.

Та коли звернути увагу на трансцендентальне вживання розсудку, то виявляється, що ця ідея підставової сили взагалі не тільки призначена для гіпотетичного застосування як проблема, але й претендує на об'єктивну реальність, через яку постулюється систематична єдність різноманітних сил якоїсь субстанції і встановлюється аподиктичний розумовий принцип. Адже не перевіривши ще узгодженості між різними силами, ба навіть якщо всі наші спроби відкрити її виявилися невдалими, ми все ж таки припускаємо, що така узгодженість має бути, і то не лише через єдність субстанції, як у наведеному випадку; але навіть і там, де є багато субстанцій, щоправда, певною мірою однорідних, як от у матерії взагалі, розум передбачає систематичну єдність різноманітних сил, бо окремі природні закони підлягають загальнішим [законам], і заощадження принципів стає не просто економічною засадою розуму, але й внутрішнім законом природи.

Справді, не можна збагнути, як логічний принцип раціональної єдності правил міг би мати місце, коли б [при цьому] не передбачався принцип трансцендентальний, через котрий така систематична єдність, як притаманна самим об'єктам, приймається а ргіогі як необхідна. Яким-бо правом розум у логічному вживанні міг би домогатися трактувати різноманіття сил, що його дозволяє нам пізнати природа, тільки як приховану єдність, і виводити цю єдність, наскільки це залежить від нього, з якоїсь підставової сили, якби був вільний припускати, що так само можливим є, щоб усі сили були різнорідні і щоб систематична єдність виведення їх не була адекватною природі? Адже тоді він чинив би прямо всупереч своєму призначенню, ставлячи собі за ціль ідею, яка цілком суперечила б устроєві природи. Не можна також стверджувати, що він заздалегідь

узяв цю єдність з випадкових характеристик природи за принципами розуму. Адже закон розуму, [за яким слід] шукати цю єдність, є необхідним, бо без нього ми не мали б ніякого розуму, без розуму не мали б зв'язного вживання розсудку, а за браком того не мали б достатньої ознаки емпіричної істини, і, отже, з погляду цієї останньої мусимо передбачати систематичну єдність природи неодмінно як об'єктивно значущу й необхідну.

Цю трансцендентальну передумову ми дивовижним чином знаходимо також прихованою в засадах філософів, хоча вони не завжди пізнавали її там або зізнавалися собі [в цьому]. Що все різноманіття одиничних речей не виключає тотожності *виду*, що всілякі види мають трактуватися лише як різні визначення небагатьох *гатунків*, а ті, своєю чергою, — як визначення ще вищих *родів* і т.д., що, отже, слід шукати певну систематичну єдність усіх можливих емпіричних понять, оскільки вони можуть виводитися від вищих і загальніших [понять], — це є шкільне правило або логічний принцип, без якого не було б жодного вживання розуму, бо ми можемо висновувати від Загального до Особливого лише остільки, оскільки в основу кладуться загальні властивості речей, яким підлягають особливі.

А те, що така узгодженість є також і в природі, філософи ставлять за передумову у відомому шкільному правилі, за яким начала (принципи) не слід множити без потреби (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*⁷⁸). Тим стверджується, що сама природа речей дає матеріал для раціональної єдності, і що на позір безмежна відмінність не повинна перешкоджати нам припустити за нею єдність основних властивостей, із яких різноманіття може бути виведене лише через багато визначень. Хоча ця єдність є тільки ідея, до неї в усі часи прагнули так ревно, що більше було підстав стримувати це бажання, аніж заохочувати його. Неабияким досягненням було вже те, що хіміки змогли звести усі солі до двох основних гатунків — кислих і лужних, і навіть цю відмінність намагаються розглядати лише як різновиди або різні прояви однієї й тієї самої підставової речовини. Різні види землі (речовину каменів і навіть металів) намагалися поступово звести до трьох і нарешті до двох; однак, не задовольняючися й цим, хіміки не можуть позбутися думки припускати за цими відмінами все ж таки один-єдиний вид і навіть один спільний принцип для землі та солей. Хтось, мабуть, подумає, що це просто, [так би мовити,] економічний прийом розуму, аби заощадити собі якомога більше зусиль, і гіпотетична спроба, що в разі успіху надає правдоподібності передбачуваній

підставі пояснення, саме завдяки цій єдності. Одначе такий егоїстичний замір дуже легко відрізнити від ідеї, відповідно до якої кожен припускає, що ця розумова єдність адекватна самій природі, і що розум тут не жебрає, а повеліває, хоча й не можучи визначити меж цієї єдності.

Якби серед явищ, що постають перед нами, була така велика відмінність — не кажу за формою (бо в цьому вони можуть бути подібні одне до одного), а за змістом, себто за різноманіттям існуючих сутностей, — що й найгостріший людський розсудок не міг би знайти шляхом порівняння їх ані найменшої подібності між ними (такий випадок, певно, можна помислити), то логічний закон гатунків зовсім не міг би мати місця і не було б самого поняття гатунку або якогось загального поняття, ба навіть і розсудку, позаяк він має до діла лише з такими [поняттями]. Отже, логічний принцип гатунків, якщо він має застосовуватися до природи (під якою я розумію тут лише предмети, що даються нам), передбачає трансцендентальний принцип. Відповідно до нього в Різноманітному можливого досвіді необхідно передбачається однорідність (хоча її ступінь ми й не можемо визначити а priori), бо без неї не було б можливе ніяке емпіричне поняття, а відтак і ніякий досвід.

Логічному принципу гатунків, що постулює тотожність, протистоїть інший, а саме принцип *видів*, який потребує різноманіття й відмінності речей, попри їх узгодженість у тому самому гатунку, і який дає розсудкові припис звертати увагу на відмінності не менше, ніж на узгодженості. Ця засада (проникливості або спроможності розрізнення) вельми обмежує легкодумство першої засади (дотепності), і розум виявляє тут двоїстий, суперечливий інтерес: з одного боку, інтерес до *обсягу* (до загальності) з погляду гатунків, а з другого боку, [інтерес] до *змісту* (до визначеності) відносно різноманіття видів, бо розсудок у першому випадку мислить багато дечого *під* своїми поняттями, а в другому — ще більше *в них*. Це проявляється також у дуже різних способах мислення натуралістів, що з них одні (переважно спекулятивного складу), так би мовити, вороже наставлені до різнорідності, завжди шукають єдності гатунку, а інші (переважно емпіричні голови) безупинно прагнуть розділити природу на таке велике розмаїття, що доводиться мало не зрікатися надії судити про її явища відповідно до загальних принципів.

В основі останнього способу мислення вочевидь лежить теж логічний принцип, що має на меті систематичну повноту всіх знань, коли я, почавши з гатунку, спускаюся до Різноманітного, що

може міститися в ньому, і в такий спосіб намагаюся надати системі розширення, [аналогічно] як у першому випадку, коли я, підіймаючися до ґатунку, намагаюся надати їй простоти. Адже зі сфери поняття, що позначає ґатунок, не видно, доки може йти його поділ, так само як із простору, що його може займати матерія, не видно, доки сягає її поділ. Тому кожен ґатунок вимагає різних *видів*, а вид — різних *підвидів*; а що й поміж останніх немає жодного, котрий своєю чергою не мав би завжди певної сфери (обсягу як *conceptus communis*), то розум у всьому своєму розширенні домагається, щоб жодний вид не розглядався як сам по собі найнижчий, бо вид усе-таки завжди є поняттям, яке містить у собі тільки те, що є спільним для різних речей, воно не може бути визначене всуціль, а відтак і бути віднесене прямо до якоїсь індивідуальності, отже, завжди му-сить містити в собі інші поняття, себто підвиди. Цей закон специфікації міг би бути висловлений так: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Легко, одначе, помітити, що й цей логічний закон не мав би сенсу й застосування, якби в його основі не лежав трансцендентальний закон *специфікації*, який, звісно, не вимагає від речей, котрі можуть стати нашими предметами, дійсної *ієскінченності* з погляду відмінностей, бо логічний принцип, що стверджує тільки *невизначеність* логічної сфери відносно можливої класифікації, не дає приводу до цього; та проте зобов'язує розсудок шукати для кожного виду, що трапляється нам, підвиди і до кожної відмінності — [ще] менші відмінності. Адже якби не було нижчих понять, то не було б і вищих. А розсудок-бо все пізнає тільки через поняття; отже, хоч як далеко він сягає в поділі, та ніколи [не пізнає] через саме лише споглядання, а завжди знову через нижчі поняття. Пізнання явищ у їхньому суцільному визначенні (можливому лише через розсудок) вимагає ненастанно продовжуваної специфікації своїх понять, та просування до відмінностей, які все ще залишаються й від яких абстрагується поняття виду і ще більше — ґатунку.

Цей закон специфікації також не може бути запозичений із досвіду, бо досвід не здатен розкрити таких далеких перспектив. Емпірична специфікація незабаром припиняє розрізнення Різноманітного, якщо не керується попереднім щодо неї трансцендентальним законом специфікації як принципом розуму, [що вимагає] шукати відмінності і припускати їх навіть тоді, коли вони й не відкриваються чуттям. Аби виявити, що абсорбційні ґрунти бувають різних видів (вапняні й солянокислі), потрібно було попередньо мати правило розуму, що ставить розсудку завдання шукати

відмінності, передбачаючи: природа є настільки багатою, що слід їх очікувати. Адже ми маємо розсудок як за передумови відмінностей у природі, так і за умови, що об'єкти її самі по собі мають однорідність, бо саме різноманіття того, що може бути охоплене одним поняттям, і визначає застосування цього поняття і працю розсудку.

Отже, розум готує розсудкові його терен [діяльності]: 1) через принцип *однорідності* Різноманітного в рамках вищих родів; 2) через засаду *розмаїтості* (*Varietät*) Однорідного в нижчих видах; а щоб завершити систематичну єдність, він долучає 3) ще закон *спорідненості* всіх понять, котрий вимагає тяглого переходу від одного виду до будь-якого іншого через поступове наростання відмінностей. Ці принципи ми можемо назвати принципами *гомогенності*, *специфікації* та *тяглості* форм. Останній виникає через поєднання двох перших, після того, як систематичний зв'язок в ідеї завершено як у піднятті до вищих родів, так і в сходженні до нижчих видів; адже тоді всі різноманіття суть споріднені одне з одним, бо всі вони походять від одного, найвищого роду через усі ступені розширеного визначення.

Систематичну єдність під егідою цих трьох логічних принципів можна унаочнити в такий спосіб. Кожне поняття можна розглядати як точку, що, як позиція спостерігача, має свій горизонт, себто певну множину речей, які можна уявити і немовби оглянути з цієї точки. Потрібно, щоб усередині цього обрію можна було зазначити нескінченну множину точок, із котрих кожна, своєю чергою, має свій вужчий обрій; себто кожен вид згідно з принципом специфікації містить підвиди, і той логічний горизонт складається лише з менших горизонтів (підвидів), а не з точок, що не мають жодного обсягу (не з індивідуальностей). Але для різних горизонтів, себто родів, визначуваних стількома ж поняттями, можна мислити собі загальний горизонт, із котрого, як з центру, усі вони охоплюються поглядом, і цей горизонт є вищий рід, і врешті найвищий рід є загальний і істинний горизонт, визначуваний із погляду найвищого поняття, він охоплює собою все різноманіття як роди, види й підвиди.

До цієї найвищої точки зору мене веде закон гомогенності, а до всіх нижчих і до найбільшої розмаїтості їх — закон специфікації. Та позаяк у такий спосіб у всьому обсязі всіх можливих понять немає жодної порожнечі, а поза ним не можна знайти нічого, то з передумови того загального обрію і його цілковитого розподілу виникає засада: *non datur vacuum formarum*, себто не існує різно-

манітних первісних і перших родів, які були б немовби ізольовані й відділені один від одного (якимось порожнім проміжком); усі різноманітні роди суть лише підрозділи одного найвищого й загального роду; а з цієї засади виникає безпосередній її наслідок: *datur continuum formarum*, себто усі відмінності видів межують одні з одними й не дозволяють переходу однієї до другої шляхом стрибка — лише через дедалі менші ступені різниці, завдяки чому можна дістатися від одного [виду] до іншого; одне слово, немає видів або підвидів, що були б найближчі один до одного (в понятті розуму), але завжди [між ними] можливі проміжні види, що відрізняються від перших і других менше, ніж ті одні від одних.

Перший закон, отже, запобігає надмірному захопленню різноманіттям усіляких первинних родів і рекомендує [нам] однорідність; другий, навпаки, обмежує цю схильність до узгодженості і велить розрізняти підвиди, перш ніж звертатися зі своїм загальним поняттям до індивідуальності. Третій закон об'єднує ті два [попередніх], приписуючи попри найвище різноманіття однорідність через поступовий перехід від одного виду до іншого, що зазначає спорідненість різних гілок, оскільки всі вони вирости з одного стовбура.

Але цей логічний закон *continui specierum (formarum logicarum)* передбачає трансцендентальний закон (*lex continui in natura*), без якого вжиткування розсудку через той припис було б тільки заведене на манівці, бо воно, може, обрало б шлях, прямо протилежний природі. Цей закон, отже, має спиратися на чисті трансцендентальні, а не емпіричні підстави. Адже в останньому випадку він з'явився б пізніше, ніж системи, тоді як він, власне, допіру й створив систематичність природознавства. За цими законами не криються також якісь наміри робити перевірку, влаштовану як прості досліди, хоча, звісно, такий зв'язок — там, де він є, — дає поважну підставу вважати гіпотетично вимислену єдність обґрунтованою, і, отже, ці закони приносять користь і в цьому аспекті; але виразно помітно, що заощадження [числа] підставових причин, різноманіття дій і похідна звідси спорідненість частин природи самі по собі вони оцінюють як розумні й адекватні природі; отже, ці засади доводять свою значущість безпосередньо, а не лише [будучи застосовувани] як методичні прийоми.

Легко, однак, помітити, що ця тяглість форм є тільки ідея, і в досвіді зовсім не можна вказати відповідний їй предмет, *не лише* через те, що види в природі справді є відособленими й, отже, самі по собі мають утворювати *quantum discretum*, і якби поступове про-

сування в їхній спорідненості було тяглим, то природа мусила б містити дійсно нескінченне число проміжних ланок, які лежали б поміж двома даними видами, що неможливо, *але також* і тому, що ми не можемо знайти жодного окресленого емпіричного вжитку для цього закону, позаяк ним не вказується ані найменшої ознаки спорідненості, за якою [можна було б визначити, де] і доки нам шукати послідовні ступені відмінності видів, а [дається] тільки загальна вказівка, що ми маємо їх шукати.

Якщо ми змінимо тепер порядок наведених принципів, аби розташувати їх *відповідно до емпіричного вжитку*, то принципи систематичної *єдності* стоятимуть, либонь, так: *різноманіття, спорідненість і єдність*, причому кожен з них, як ідея, береться в найвищому ступені своєї повноти. Розум передбачає розсудкові знання, застосовувані насамперед до досвіду, і шукає їхню єдність відповідно до ідей, яка поширюється значно далі, ніж може сягнути досвід. Спорідненість Різноманітного, що підпадає, попри свої відмінності, під принцип єдності, стосується не лише речей, але й, значно більше, просто властивостей і сил цих речей. Тому якщо, наприклад, через (іще не сповна підтверджений) досвід рух планет дано нам як коловий і ми знаходимо [в ньому] відмінності, то ми припускаємо їх [причину] в тому, що за якимось сталим законом може відмінити коло[ву траєкторію] через усю нескінченну множинну проміжних ступенів у орбіту, що відхиляється від цієї форми, себто рухи планет, які не описують кола, більшою чи меншою мірою наближаються до його властивостей, утворюючи еліпс. Комети виказують іще більші відмінності у своїх шляхах, позаяк (доки сягає спостереження) навіть не повертаються назад по колу, проте ми здогадуємося, що вони рухаються по параболі, яка все ж таки споріднена з еліпсом: у всіх наших спостереженнях їх не можна розрізнити, коли довга вісь останнього є дуже витягнутою. Так ми, керуючися тими принципами, приходимо до єдності гатунку цих орбіт за формою, а відтак далі й до єдності причини всіх законів їхнього руху (гравітація); звідси ми потім розширюємо свої завоювання і намагаємося пояснити з того самого принципу також усі різновиди й позірні відхилення від цих правил; нарешті, долучаємо [сюди] навіть більше, ніж досвід будь-коли може потвердити, а саме: відповідно до правил спорідненості мислимо навіть гіперболічні кометні орбіти, на яких ці [небесні] тіла цілковито покидають нашу Сонячну систему і, переходячи від сонця до сонця, об'єднують у своєму русі віддаленіші частини безмежної для нас світової системи, зв'язаної однією й тією самою рушійною силою.

Що в цих принципах є прикметним і єдино значущим для нас — це те, що вони видаються трансцендентальними і, хоча містять лише ідеї для здійснення емпіричного вживання розуму, яких це останнє може дотримуватися лише, так би мовити, асимптотично, себто тільки наближаючися до них, ніколи їх не досягаючи, проте мають, як апріорні синтетичні положення, об'єктивну, але невизначену, значущість, слугуючи за правило можливого досвіду, і справді успішно застосовуються в опрацюванні його як евристичні засади; при тому, що трансцендентальна дедукція їх не може бути здійснена, бо ж вона, як доведено вище, у жодному разі неможлива стосовно ідей.

У трансцендентальній аналітиці серед засад розсудку ми вирізняли *динамічні*, як суто регулятивні принципи *споглядання*, на відміну від *математичних*, які стосовно останнього є конститутивними. Проте згадані динамічні закони, звичайно, є конститутивними стосовно *досвіду*, бо вони а ргіорі вможлиблюють *поняття*, без яких не буває жодного досвіду. Натомість принципи чистого розуму не можуть бути конститутивними навіть стосовно емпіричних *понять*, бо для них не може бути дана відповідна схема чуттєвості, а отже, вони не можуть мати предмета *in concreto*. Якщо ж я відмовляюся від такого емпіричного вживання їх як конститутивних засад, то як же я маю попри це забезпечити за ними регулятивне вживання, а з ним і деяку об'єктивну чинність, і яке значення може мати це останнє?

Розсудок становить для розуму такий самий предмет, як чуттєвість для розсудку. Справа розуму — зробити систематичною єдність усіх можливих емпіричних дій розсудку, так, як розсудок пов'язує через поняття Різноманітне явищ і підводить [його] під емпіричні закони. Але дії розсудку без схем чуттєвості є *невизначеними*; так само й *розумова єдність* стосовно умов, за яких розсудок повинен систематично сполучувати свої поняття, а також стосовно ступеня, до якого він має це чинити, сама по собі є *невизначеною*. Та хоча для суцільної систематичної єдності всіх розсудкових понять не можна вишукати жодної схеми в *спогляданні*, проте може й має бути даний якийсь *аналог* такої схеми, і ним є ідея *максимуму* поділу й об'єднання розсудкових знань в одному принципі. Адже Найбільше й Абсолютно Завершене можна мислити як визначене, бо [тоді] усуваються всі обмежувальні умови, що дають невизначене різноманіття. Отже, ідея розуму є аналогом до схеми чуттєвості, але з тією різницею, що застосування розсудкових понять до схеми розуму є (на відміну від застосування категорій до їхніх чуттєвих

схем) не знання про сам предмет, а тільки правило або принцип систематичної єдності всього вживання розсудку. А що кожна засада, яка а ргіогі встановлює розсудкові суцільну єдність його вживання, є чинною, хоча й лише побічно, також для предмета досвіду, то засади чистого розуму мають об'єктивну реальність також і з погляду цього предмета, але не для того, аби щось визначити в ньому, а щоб лише вказати той спосіб, у який емпіричне і визначене вживання розсудку в досвіді може всуціль узгоджуватися саме з собою завдяки тому, що воно *якомога більшою мірою* ставиться в зв'язок із принципом суцільної єдності і виводиться з нього.

Усі суб'єктивні засади, узяті не з природи об'єкта, а з інтересу розуму з погляду якоїсь певної можливої досконалості пізнання цього об'єкта, я називаю максимами розуму. Скажімо, є максими спекулятивного розуму, що ґрунтуються виключно на спекулятивному інтересі останнього, хоча й можуть видаватися об'єктивними принципами.

Якщо суто регулятивні засади розглядаються як конститутивні, то в ролі об'єктивних принципів вони можуть бути [взаємо]суперечними; якщо ж вони розглядаються лише як *максими*, то [між ними] немає істинної суперечності, а є лише відмінність у інтересах розуму, яка спричиняє розбіжність у способах мислення. Точніше кажучи, розум має лише один-єдиний інтерес, а суперечка його максимум є лише відмінність і обопільне обмеження методів задоволення цього інтересу.

Таким чином у *того* розумувальника переважає інтерес до *різноманіття* (відповідно до принципу специфікації), а в *цього* — інтерес до *єдності* (за принципом агрегації). Кожен із них вважає, ніби дістає своє судження з пізнання (*Einsicht*) об'єкта, узасаднюючи його насправді лише на більшій або меншій прив'язаності до однієї з цих двох засад, жодна з яких не спирається на об'єктивні підстави — лише на інтерес розуму, і тому краще називати їх максимами, а не принципами. Коли спостерігаєш суперечку між тямущими людьми з приводу характеристики людей, тварин або рослин, ба навіть тіл із царства мінералів, коли одні обстають, наприклад, за існуванням особливих народних характерів, зумовлених походженням, або різкої спадкової відмінності між родинами, расами тощо, інші ж натомість зауважують, що природа в цьому плані дала цілком однакові задатки і всі відмінності залежать тільки від зовнішніх випадків, — то досить лише взяти до уваги характер предмета, аби збагнути: для обох [сторін] вона занадто глибоко схована, щоб вони могли говорити на підставі проникнення в природу

об'єкта. Тут маємо не що інше, як двоїстий інтерес розуму, що звідти одну частину бере до серця (або афектується нею) цей, а другу — той, себто відмінність максим різноманіття природи або [максими] єдності природи, що, звичайно, є цілком сумісними, але коли вони приймаються за об'єктивні знання, то вони спричиняють не лише суперечки, але й завади, що надовго затримують істину, поки не буде знайдений засіб об'єднати протилежні інтереси й задовольнити розум щодо цього.

Те саме — і зі ствердженням або поборюванням такого відомого, введеного в обіг *Ляїбніцем* і вдало підкріпленого Боне⁷⁹ закону *тяглої шкали* створінь, яка є нічим іншим, як дотриманням засади спорідненості, що спирається на інтерес розуму; бо ж спостереження й пізнання устрою природи ніяк не могли б дати цього закону як об'єктивного твердження. Щаблі такої драбини, як досвід може їх нам дати, надто далеко стоять один від одного, і відмінності, нібито й дрібні для нас, у самій природі зазвичай суть такі широкі провалля, що на подібні спостереження не можна розраховувати як на [такі, що розкривають] заміри природи (особливо за великого різноманіття речей, де завжди легко мають відшукуватися певні подібності та наближення). Навпаки, метод для того, щоб шукати за таким принципом порядок у природі, і максима, відповідно до котрої такий порядок у якійсь природі розглядається як обґрунтований, хоч і без визначення, — де й доки, — є, звісно, правильним і влучним регулятивним принципом розуму; але як такий він заходить надто далеко, щоб досвід або спостереження могли дотримати йому кроку, проте нічого не визначає, а тільки вказує досвідові шлях до систематичної єдності.

Про кінцеву мету природної діалектики людського розуму

Ідеї чистого розуму самі по собі ніколи не можуть бути діалектичними, лише зловживання ними призводить до того, що від них у нас виникає оманлива видимість; адже вони задані нам природою нашого розуму, і неможливим є, щоб цей найвищий трибунал всіх прав і домагань нашої спекуляції сам містив первинні злуди та химери. Отже, припушально ці ідеї матимуть своє корисне й доцільне призначення в природному складі нашого розуму. Але юрба розумувальників, як звикле, горлає про неадаптованість й суперечності, паплюжачи уряд, у чій глибинні плани вона не здатна проникнути і

чиєму благодійному впливові зобов'язана самим своїм прожитком і навіть тією культурою, яка дає їй змогу гудити й засуджувати цей уряд.

Не можна користуватися з упевненістю апіорним поняттям, не здійснивши його трансцендентальної дедукції. Ідеї чистого розуму, щоправда, не дозволяють такої дедукції, як категорії; але якщо вони повинні мати бодай деяку, хоча б невизначену, об'єктивну значущість, а не репрезентувати тільки порожні мислені сутності (*entia rationis ratiocinantis*), то й дедукція їх має бути цілком можлива, нехай вона й має значно відрізнятись від тієї, яку можна здійснити з категоріями. Це є завершення критичної роботи чистого розуму, до чого ми тепер і приступимо.

Є велика різниця, чи дано щось моему розуму як *просто предмет*, а чи тільки як *предмет в ідеї*. У першому випадку мої поняття спрямовано на те, аби визначити предмет; у другому ми маємо насправді лише схему, до якої прямо не додається жодного предмета, навіть гіпотетично, і яка слугує лише для того, щоб подавати нам інші предмети в їхній систематичній єдності за допомогою віднесення до цієї ідеї, себто непрямим чином. Так, я стверджую, що поняття найвищої інтелігенції є гола ідея, себто його об'єктивна реальність повинна полягати не в тому, що воно прямо відноситься до предмета (адже в такому значенні ми не могли б довести його об'єктивну значущість), — воно є лише впорядковувана відповідно до умов найбільшої єдності розуму схема поняття речі взагалі й слугує лише для того, щоб одержати найбільшу систематичну єдність в емпіричному вживанні нашого розуму, коли ми виводимо предмет досвіду немовби з уявлюваного предмета цієї ідеї як його підстави або причини. У цьому разі говориться, наприклад, що речі у світі мають розглядатися так, *немовби* вони мали своє існування від найвищої інтелігенції. Таким чином ідея є, власне, лише евристичним, а не остенсивним⁸⁰ поняттям і показує не те, як влаштовано предмет, а як ми повинні, керуючися ним, *досліджувати* характер та пов'язання предметів досвіду взагалі. А якщо можна показати, що ті три трансцендентальні ідеї (*психологічна, космологічна й теологічна*), хоча й не відносяться прямо до жодного відповідного їм предмета та його *визначення*, проте за допущення такого *предмета в ідеї* приводять усі правила емпіричного застосування розуму до систематичної єдності й завжди розширюють набуване в досвіді знання, ніколи притому не можучи суперечити йому, то діяти відповідно до таких ідей є *необхідна максима* розуму. Оце й є трансцендентальна дедукція всіх

ідей спекулятивного розуму не як *конститутивних* принципів поширення нашого знання на більше [число] предметів, аніж може дати досвід, а як *регулятивних* принципів систематичної єдності різноманіття емпіричного пізнання взагалі, яке завдяки цьому стає у своїх власних межах вибудованим і вточненим більше, ніж це могло б здійснитися без таких ідей, лише через уживання розсудкових засад.

Я викладу це яснійш. Згідно з названими ідеями як принципами ми маємо, *по-перше* (у психології) пов'язувати всі явища, дії та сприйнятливність нашої душевності з провідною ниткою внутрішнього досвіду так, *немовби* вона [(душевність)] була простою субстанцією, яка в особистій totoжності існує тривко (принаймні за життя), тоді як її стани, до яких стани тіла належать лише як зовнішні умови, безупинно змінюються. *По-друге*, (у космології) ми мусимо простежувати умови як внутрішніх, так і зовнішніх явищ природи в такому ніде не завершуваному дослідженні, *немовби* воно саме по собі було нескінченним, без найпершого або найвищого члена; хоча з цієї рації ми не відхиляємо за межами всіх явищ їх суто інтелігібельних перших підстав, та проте ніколи не маємо права користуватися ними для пояснення природи, бо зовсім їх не знаємо. Нарешті, *по-третьє* (з погляду теології), усе, що будь-коли може належати до зв'язку можливого досвіду, ми мусимо розглядати так, *немовби* той досвід витворював абсолютну, але наскрізь залежну й усередині чуттєвого світу все ще зумовлену єдність, та водночас і *немовби* сукупність усіх явищ (сам чуттєвий світ) мала поза своїм обсягом одну-єдину й уседостатню підставу, а саме: немовби самостійний, первинний і творчий розум, у відношенні до якого ми скеровуємо все емпіричне вжиткування *нашого* розуму в його найбільшій широті так, *немовби* самі предмети виникли з цього прообразу всякого розуму. Це означає: внутрішні явища душі виводити не з простої мислячої субстанції, а одне з одного відповідно до ідеї простої сутності; не виводити порядок світу та його систематичну єдність із якоїсь найвищої інтелігенції, а з ідеї наймудрішої причини брати правило, за яким розум можна щонайкраще застосовувати для його власного задоволення при пов'язуванні причин і діянь у світі.

Анічогісінько не заважає нам *приймати* ці ідеї як об'єктивні й гіпостатичні, oprіч самої лише космологічної ідеї, де розум наштовхується на антиномію, коли хоче здійснити її (психологічна й теологічна зовсім не містять таких). Адже суперечності в них немає; тож як би міг хтось заперечувати нам їхню об'єктивну

реальність, коли він так само мало знає про їхню можливість, аби заперечувати її, як і ми — аби стверджувати? Однак аби приймати щось, іще не досить відсутності позитивних перешкод; і нам не може бути дозволено, [грунтуючися] на самій лише довірі до спекулятивного розуму, що прагне завершити свою працю, вводити як дійсні й визначені предмети мислені сутності, що перевершують усі наші поняття, хоча й не суперечать жодному. Отже, самі по собі вони не повинні прийматися, а повинні мати реальну значущість лише як схеми регулятивного принципу систематичної єдності всякого пізнання природи, отже, вони мають бути покладені в основу тільки як аналогії дійсним речам, а не як ті останні самі по собі. Ми вилучаємо з предмета ідеї умови, що обмежують наше розсудкове поняття, але котрі єдино й дають нам можливість мати визначене поняття якої-небудь речі. І в такому разі ми мислимо собі Щось, не маючи жодного поняття про нього, яким воно є саме по собі, але відношення його до сукупності явищ ми мислимо як аналогічне тому, котре явища мають поміж собою.

Отож допускаючи такі ідеальні сутності, ми, власне, не розширюємо нашого знання поза об'єкти можливого досвіду, розширюємо лише його емпіричну єдність через єдність систематичну, для якої ідея дає нам схему, що має, отже, значущість не як конститутивний, а тільки як регулятивний принцип. Адже тим, що ми встановлюємо відповідну ідеї річ, Щось або дійсну сутність, зовсім ще не сказано, ніби ми хочемо розширити наше знання речей трансцендентальними поняттями; адже ця сутність кладеться в основу тільки в ідеї, а не сама по собі, отже, лише щоб висловити систематичну єдність, яка в емпіричному вживанні розуму має правити нам за дороговказ, нічого, однак, не вирішуючи стосовно того, що є підставою цієї єдності або на котрій внутрішній властивості такої сутності, як на причині, вона ґрунтується.

Тож те трансцендентальне і єдино визначене поняття про Бога, яким обдаровує нас суто спекулятивний розум, є в найточнішому сенсі *дійстичним*, себто розум не показує навіть об'єктивної значущості такого поняття, даючи лише ідею Чогось, що на ньому узагадує свою найвищу й необхідну єдність уся емпірична реальність і що його ми можемо мислити собі не інакше як за аналогією з дійсною субстанцією, котра за законами розуму є причиною всіх речей, оскільки ми беремося мислити цю причину як особливий предмет, а не волиємо радше, вдовольняючися голою ідеєю регулятивного принципу розуму, знехтувати завершення всіх умов мислення як надмірне для людського розсудку, що, однак, не-

сумісно з задумом досконалої систематичної єдності в нашому пізнанні, якому розум принаймні не встановлює ніяких бар'єрів.

Тим-то діється так, що коли я допускаю божественну сутність, я, правда, не маю ані найменшого поняття ні про внутрішню можливість її найвищої досконалості, ні про необхідність її існування, але все ж таки можу тоді задовільно відповісти на всі інші питання, що стосуються Випадкового, і можу дати розумові цілковите задоволення стосовно пошукуваної найбільшої єдності в його емпіричному вжитку, але не відносно самої цієї передумови; це доводить, що не знання розуму, а його спекулятивний інтерес уповноважує його виходити з пункту, який лежить так далеко поза його сферою, аби розглядати з нього свої предмети як одне завершене Ціле.

Тут виявляється відмінність у способі мислення за однієї й тієї самої передумови, досить тонка, але водночас вельми важлива в трансцендентальній філософії. Я можу мати достатню підставу припускати щось відносно (*suppositio relativa*), не маючи, однак, права припускати це абсолютно (*suppositio absoluta*). Це розрізнення виявляється слухним, коли йдеться лише про регулятивний принцип, що його необхідність саму по собі ми хоча й пізнаємо, але не пізнаємо її джерела, визнаючи для нього найвищу підставу лише з тією метою, щоб тим визначеніше мислити загальність принципу, як, наприклад, коли я мислю собі ту чи іншу сутність як існуючу, відповідну тільки ідеї, і то ідеї трансцендентальній. Адже я ніколи не можу визнавати існування такої речі [як існування] саме по собі, бо для цього не є достатніми поняття, через які я можу мислити собі який-небудь предмет визначеним, і умови об'єктивної значущості моїх понять виключаються самою ідеєю. Поняття реальності, субстанції, причиновості, навіть необхідності в існуванні, поза тим ужитком, у якому вони вможливають емпіричне пізнання того чи іншого предмета, не мають жодного значення, що окреслювало б якийсь об'єкт. Вони, отже, можуть, щоправда, вживатися для пояснення можливості речей у чуттєвому світі, але не можливості *самого Всесвіту*, бо ця підстава для пояснення мала б перебувати поза світом, себто не бути предметом можливого досвіду. Я можу, однак, визнавати таку незбагненну сутність — предмет чистої ідеї — стосовно чуттєвого світу, хоча й не саму по собі. Адже якщо в основі максимально можливого емпіричного вживання мого розуму лежить ідея (систематично заведеної єдності, про яку я незабаром говоритиму окресленіш), що сама по собі ніколи не може бути показана в досвіді адекватно, хоча й є dokonечною необхідною для наближення до якомога більшого ступеня емпірич-

ної єдності, то я не лише матиму право, але й муситиму зреалізувати цю ідею, себто встановити для неї якийсь дійсний предмет, але тільки як Щось узагалі, котре саме по собі мені геть невідоме і котрому я лише як підставі тієї систематичної єдності [й] у відношенні до цієї останньої атрибуую такі властивості, аналогічні розсудковим поняттям у емпіричному вжитку. Отож я за аналогією з реальностями у світі, із субстанціями, причиновістю та необхідністю мислитиму собі певну сутність, що в найвищій досконалості володіє всім цим, і, позаяк ця ідея спирається лише на мій розум, зможу мислити цю сутність як *самостійний розум*, що через ідеї найбільшої гармонії та єдності є причиною Всесвіту; так, що я полишаю всі обмежувальні щодо ідеї умови виключно для того, щоб під егідою такої першооснови уможливити систематичну єдність Різноманітного у Всесвіті й за посередництвом цієї єдності — максимально можливе емпіричне вживання розуму, бо ж я розглядаю всі зв'язки так, *немовби* їх приписав якийсь вищий розум, що лише блідою копією його є наш розум. Тоді я мислю собі цю найвищу сутність через самі лише поняття, котрі, власне, мають застосування тільки в чуттєвому світі; та оскільки й ту трансцендентальну передумову я маю виключно для релятивного вжитку, а саме: аби вона правила за субстрат якомога більшої емпіричної єдності, то я маю право мислити сутність, яку відрізняю від світу, цілком через властивості, що належать тільки чуттєвому світу. Адже я зовсім не вимагаю й не маю права вимагати, щоб цей предмет моєї ідеї я пізнавав за тим, чим він може бути сам по собі; для цього-бо я не маю жодних понять, і навіть поняття реальності, субстанції, причиновості, ба навіть необхідності в існуванні втрачають усяке значення й є порожніми назвами понять без будь-якого змісту, якщо я наважуюся [вийти] з ними поза царину чуттів. Я мислю собі лише відношення сутності, самої по собі цілком мені невідомої, до найбільшої систематичної єдності Всесвіту виключно для того, щоб зробити її схемою регулятивного принципу якомога ширшого емпіричного вжитку мого розуму.

Якщо ми кинемо тепер погляд на трансцендентальний предмет нашої ідеї, то побачимо, що не можемо передбачати його дійсність *саму по собі* відповідно до понять реальності, субстанції, каузальності і т.ін., бо ці поняття не мають ані найменшого застосування до чогось цілком відмінного від чуттєвого світу. Отже, припущення розуму про найвищу сутність як найголовнішу причину є суто релятивним, мисленим задля систематичної єдності чуттєвого світу, голим Щось у ідеї, а чим воно є *саме по собі* — ми не маємо жод-

ного поняття. Звідси стає також зрозуміло, чому у відношенні до того, що дане чуттям як існуюче, ми потребуємо ідеї самої по собі *необхідної* першосутності, але ніколи не можемо мати ані найменшого поняття про неї та її абсолютну *необхідність*.

Відтепер ми можемо чітко показати результат цілої трансцендентальної діалектики і точно визначити кінцеву мету ідей чистого розуму, які лише через непорозуміння та неухважність стають діалектичними. Чистий розум насправді не займається нічим іншим, окрім як самим собою, й не може мати жодної іншої справи, бо йому даються не предмети для єдності емпіричного поняття, а розсудкові знання для єдності розумового поняття, себто зв'язку в одному принципі. Розумова єдність є єдністю системи, і ця систематична єдність слугує розумові не об'єктивно, як засада, аби поширювати його на предмети, а суб'єктивно, як максима, щоб поширювати його на все можливе емпіричне пізнання предметів. Та все ж таки систематичний зв'язок, що його розум може дати емпіричному вживанню розсудку, не лише сприяє розширенню того вживання, але водночас і забезпечує його правильність; і цей принцип такої систематичної єдності є також об'єктивним, але в невизначений спосіб (*principium vagum*): не як конститутивний принцип для визначення чогось з погляду свого прямого предмета, а як суто регулятивна засада та максима, аби сприяти емпіричному вживанню розуму та утверджувати його в нескінченність (Невизначене) через відкриття нових шляхів, невідомих розсудкові, ніколи при тому не суперечачи анітрохи законам емпіричного вживання.

Але розум може мислити цю систематичну єдність не інакше, як даючи водночас своїй ідеї якийсь предмет, який, однак, не може бути даний через досвід, бо досвід ніколи не дає прикладу досконалої систематичної єдності. Ця розумова сутність (*ens rationis ratio-cipatae*) є, щоправда, лише ідеєю й, отже, не приймається цілковито й *сама по собі* як щось Дійсне, а лише проблематично кладеться в основу (бо ми не можемо досягти її через розсудкові поняття), аби розглядати всі пов'язання речей чуттєвого світу так, *немовби* вони мають свою підставу в цій розумовій сутності, але це — виключно з метою узаasadнити на ній систематичну єдність, яка для розуму є неодмінною, а для емпіричного розсудкового пізнання з усіх поглядів сприятливою й ніколи не може ставати йому на заваді.

Значення цієї ідеї не розуміють, коли її приймають за ствердження або й лише за припущення [існування] якоїсь дійсної речі, якій намагалися б приписати підставу систематичного світового ладу; лишається радше невіршеним, який характер має сама по собі ця

підстава, недоступна нашим поняттям, й ідея виставляється лише як точка зору, з котрої єдино тільки й можна розширити ту таку істотну для розуму й таку цілющу для розсудку єдність; одне слово, ця трансцендентальна річ є лише схемою того регулятивного принципу, через який розум, наскільки це залежить від нього, поширює систематичну єдність на весь досвід.

Першим об'єктом такої ідеї є сам я, розглядуваний просто як мисляча природа (душа). Якщо я хочу дослідити властивості, з якими мисляча сутність існує сама по собі, то мушу звертатися до досвіду, і навіть зі всіх категорій не можу жодної застосувати до цього предмета інакше як тією мірою, котрою схему цієї категорії дано в чуттєвому спогляданні. Але тим я ніколи не досягаю систематичної єдності всіх явищ внутрішнього чуття. Отож замість емпіричного поняття (про те, чим дійсно є душа), яке не може повести нас далеко, розум бере поняття емпіричної єдності всякого мислення й, мислячи цю єдність безумовною й первинною, створює завдяки тому з нього розумове поняття (ідею) певної простої субстанції, яка, сама по собі незмінна (персонально тотожна), перебуває в спілкуванні з іншими дійсними речами поза нею; одне слово, [ідею] простої самостійної інтелігенції. Але при цьому він має перед очима ніщо інше, як принципи систематичної єдності в поясненні явищ душі, що означає розглядати всі визначення як [наявні] в однім-єдинім суб'єкті, усі сили, скільки мога, як виведені з однієї-єдиної підставової сили, всі переміни як приналежні до станів однієї й тієї самої тривкої сутності, і всі *явища* в просторі уявляти цілком відмінними від діянь *мислення*. Та простота субстанції і т.ін. має бути лише схемою до цього регулятивного принципу й [при цьому] не передбачається, що вона є дійсною підставою властивостей душі. Адже вони можуть базуватися й на цілком інших підставах, яких ми зовсім не знаємо; та, власне, й через ці прийняті предикати ми не могли б пізнати душу саму по собі, хоч би й хотіли цілковито атрибуувати їх їй, — бо вони становлять голу ідею, яка аж ніяк не може бути зображена *in concreto*. Така психологічна ідея може принести лише користь, якщо тільки встерігатися мати її за щось більше, ніж просто ідея, себто [якщо] полишити їй суто релятивну чинність щодо систематичного вживання розуму стосовно явищ нашої душі. Адже тоді до пояснення того, що належить лише до *внутрішнього* чуття, не домішуються жодні емпіричні закони тілесних явищ, які належать до цілком іншого виду; тоді не допускаються жодні легковажні гіпотези про породження, руйнування та палінгенезу⁸¹ душ і т.ін.; тож розгляд цього предмета внутрішнього

чуття виходить цілком чистим і без домішок неоднорідних властивостей, опріч того, дослідження розуму спрямовується на те, щоб звести пояснювальні підстави в цьому суб'єкті, наскільки можливо, до єдиного принципу; усе це найкраще, ба навіть єдино й виключно здійснюється через таку схему, *немовби* цей суб'єкт був дійсною сутністю. Психологічна ідея не може також означати нічого іншого, окрім як схему певного регулятивного поняття. Адже якби я хотів лише запитати, чи душа сама по собі не має духовної природи, то це питання не мало б жодного сенсу. Бо ж таким поняттям я усуваю не лише тілесну природу, а й узагалі всяку природу, себто всі предикати будь-якого можливого досвіду, а відтак і всі умови [для того, щоб] мислити якийсь предмет до такого поняття, а це ж бо лише й дозволяє стверджувати, що воно має сенс.

Друга регулятивна ідея суто спекулятивного розуму є поняття світу взагалі. Адже природа є, власне, єдиним даним об'єктом, з погляду якого розум потребує регулятивних принципів. Ця природа є двоякою: або мисляча, або тілесна природа. Але для останньої, аби мислити її відповідно до її внутрішньої можливості, себто визначати застосування до неї категорій, ми не потребуємо жодної ідеї, себто уявлення, що перевершує досвід; та жодна [ідея] стосовно цієї природи й не є можливою, бо в ній нас провадять лише чуттєві споглядання, а не [так], як у підставовому психологічному понятті (Я), яке містить певну форму мислення, а саме його апіорну єдність. Отже, для чистого розуму нам не лишається нічого, окрім природи взагалі та завершеності умов у ній за якимось принципом. Абсолютна тотальність рядів цих умов у виведенні їхніх членів є ідея, яка хоча й ніколи не може сповна зреалізуватися в емпіричному вживанні розуму, але все-таки слугує за правило [того], як ми повинні чинити з огляду на те виведення, а саме при поясненні даних явищ (у висхідному або спадному напрямі) — так, *немовби* ряд сам по собі був нескінченним, себто *in indefinitum*; а там, де сам розум розглядається як визначальна причина (у свободі), отже, при практичних принципах — *немовби* ми мали перед собою не об'єкт чуттів, а [об'єкт] чистого розсудку, де умови не можуть більше ставитися в ряді явищ — тільки поза ним, і ряд станів може розглядатися [так], *немовби* він розпочинався просто (через інтелігібельну причину); це все доводить, що космологічні ідеї є не що інше, як регулятивні принципи, і вельми далекі від того, щоб, так би мовити, конститутивно встановити дійсну тотальність таких рядів. Решту можна знайти у відповідному місці розділу про антиномію чистого розуму.

Третя ідея чистого розуму, яка містить лише релятивне припущення певної сутності як єдиної й уседостатньої причини всіх космологічних рядів, є розумове поняття *Бога*. Ми не маємо ані найменшої підстави приймати абсолютно (*припускати сам по собі*) предмет цієї ідеї; адже що може нас спонукати чи бодай управнити вірувати в таку сутність чи стверджувати [її існування] — сутності найвищої досконалості й за своєю природою абсолютно необхідної на підставі самого лише свого поняття, якби не було світу, єдино у відношенні до якого це припущення й може бути необхідним; і тут ясно виявляється, що ідея цієї сутності, як і всі спекулятивні ідеї, не висловлює нічого іншого, окрім того, що розум повеліває всяке пов'язання у світі розглядати відповідно до принципу систематичної єдності, а відтак *немовби* всі ті пов'язання походили від однієї-єдиної всеохопної сутності як найвищої та вседостатньої причини. Звідси ясно, що розум не може мати тут за мету нічого іншого, окрім свого власного формального правила в розширенні свого емпіричного вжитку, і ніколи — розширення *поза всі межі емпіричного вжитку*; отже, під цією ідеєю не криється жодний конститутивний принцип його вжитку, спрямованого на можливий досвід.

Найвища формальна єдність, яка спирається лише на розумові поняття, є *доцільна* єдність речей, і *спекулятивний* інтерес розуму спонукає доконечно розглядати всяке впорядкування у світі так, *немовби* воно виникло з задуму найвищого розуму. Саме такий принцип розкриває нашому розумові, застосовуваному на полі досвіду, цілком нові перспективи: пов'язати речі світу за телеологічними законами й тим досягти їх найвищої систематичної єдності. Передумова найвищої інтелігенції як єдиної причини Всесвіту, але, звісно, лише в ідеї, може, отже, всякчас бути корисною для розуму і при тому ніколи не вадити [йому]. Адже коли щодо фігури Землі (круглої, проте дещо сплющеної)*, гір та морів і т. ін. ми наперед приймаємо мудрі задуми творця, то на цьому шляху можемо здійснити силу відкриттів. Якщо ми лишатимемося при цій передумові як суто *регулятивному* принципі, то навіть і помилка не зможе нам нашкодити. Адже в кожному разі звідти не може впливати нічого іншого,

* Перевага, що її створює куляста форма Землі, є достатньо відомою; але мало хто знає, що лише її сплюсненість як сфероїда перешкоджає, аби виступи материків або й невеликі, можливо, створені землетрусом, гори постійно й за не дуже тривалий час значно переміщували вісь Землі; якби випуклість Землі під екватором не була такою могутньою горою, що розмах будь-якої іншої гори ніколи не може помітно змістити її з положення стосовно осі. І проте це мудре влаштування пояснюють, недовго думаючи, рівновагою колись плинної земної маси.

окрім того, що там, де ми очікували телеологічного зв'язку (*nexus finalis*), виявляється лише механічний або фізичний (*nexus effectivus*), і таким чином нам у цьому випадку бракуватиме лише однієї додаткової єдності, але розумова єдність у її емпіричному вживанні не постраждає. Та навіть і така притичина не може взагалі зачепити самого закону в загальному та телеологічному аспекті. Адже нехай якийсь анатом і може бути викритий на помилці, коли відносить якийсь орган тваринячого тіла до певної мети, щодо котрої можна чітко показати, що цей орган не зумовлюється нею, то цілком неможливо *довести* в якомусь випадку, що той чи інший природний устрій, хоч яким би він був, не має геть жодної мети. Тим-то й фізіологія (лікарська) розширює своє вельми обмежене емпіричне знання про цілі устрою органічного тіла певною засадою, підказаною самим лише чистим розумом, до такої міри, що в цій науці сміливо й водночас зі схвалення всіх тямущих людей приймається: усе в тварині має свою користь і позитивну мету, і ця передумова, якщо вона має бути конститутивною, іде значно далі, аніж дотеперішнє спостереження може нас уповноважити; звідси видно, що вона є нічим іншим, як регулятивним принципом розуму, [призначеним для того,] щоб досягати найвищої систематичної єдності за посередництвом ідеї доцільної каузальності найголовнішої світової причини, і [то так,] *немовби* ця [остання] як найвища інтелігенція за щонаймудрішим задумом була причиною всього.

Та якщо ми відмовимося від цього обмеження ідеї до суто регулятивного вжитку, то розум у вельми різноманітні способи збиватиметься на манівці, позаяк тоді він полишає терен досвіду, який усе ж таки має містити позначки для його шляху, і насмілюється [вийти] поза нього до Незбагненого й Недосліджуваного, з необхідністю дістаючи запаморочення на такій висоті, бо з цієї позиції він бачить себе цілковито відтятим від усякого узгоджуваного з досвідом ужитку.

Першою хибою, яка виникає від того, що ідею найвищої сутності вживають не суто регулятивно, але [й] (що суперечить природі ідеї) конститутивно, є ледачий розум (*ignava ratio*)*. Так мож-

* Так називали стародавні діалектики софізм, який звучав так: "Якщо силою твоєї долі ти маєш одужати від цієї хвороби, то це станеться, байдуже, чи вдаватимешся ти до [допомоги] лікаря, чи ні". *Цицерон* казав, що цей спосіб умовиводу дістав свою назву від того, що коли дотримуватися його, то для розуму в житті не лишається жодного застосування. Через те я й дав таку саму назву цьому софістичному аргументові чистого розуму.

на назвати кожну засаду, яка спонукує нас розглядати своє дослідження природи, хоч яким би воно було, як цілком завершене, через що розум удається на спочинок, ніби сповна виконав свою справу. Через те навіть психологічна ідея, коли вона вживається як конститутивний принцип для пояснення явищ нашої душі, а відтак навіть і для розширення нашого знання цього суб'єкта поза всякий досвід (стан душі після смерті), є дуже зручною для розуму, але й цілковито нівечить і знищує увесь його природничий ужиток під орудою досвіду. Так, єдність особи, яка [(єдність)] утримується незмінною в усіх перемінах станів [цієї особи], догматичний спіритуаліст пояснює єдністю мислячої субстанції, яку він, видається йому, безпосередньо сприймає в Я; наш інтерес до того, що має статися допіру після нашої смерті — свідомістю нематеріальної природи нашого мислячого суб'єкта і т.д., ухиляючись від будь-якого природничого дослідження причин цих наших внутрішніх явищ з фізичних пояснювальних підстав, і, немовби з наказу трансцендентного розуму, обминає іманентні джерела пізнання досвіду задля своєї зручності, але на шкоду всякому розумінню. Ще чіткіш цей шкідливий наслідок впадає у вічі при догматизмі нашої ідеї найвищої інтелігенції й хибним чином заснованій на ній теологічній системі природи (фізикотеології). Адже тоді всі цілі, які виявляються в природі, нерідко лише створені для цього нами самими, слугують нам для того, аби зробити доходження причин вельми зручним: замість шукати їх у загальних законах механізму матерії, [ми можемо] покликатися прямо на недосліджувані рішення найвищої мудрості, і тоді вважати завершеними зусилля розуму, звільнившись від його вживання, яке все ж таки ніде не знаходить провідної нитки, окрім як лише там, де її нам дає лад природи та ряд змін за її внутрішніми й загальними законами. Цього недоліку можна уникнути, якщо ми розглядатимемо з погляду цілей не просто окремі частини природи, як от, наприклад, поділ суходолу, його будову й характер, розташування гір або й лише організацію в рослинному та тваринному царствах, а зробити цю систематичну єдність природи у відношенні до ідеї найвищої інтелігенції *цілком загальною*. Адже тоді ми кладемо в основу природи доцільність згідно з загальними законами, з яких жоден частковий устрій природи не усувається, а лише відзначається для нас більш або менш виразно; і маємо регулятивний принцип систематичної єдності телеологічного пов'язання, яку ми, одначе, не визначаємо заздалегідь, а можемо тільки в очікуванні її простежувати фізикомеханічну пов'язаність за загальними законами. Адже лише так прин-

цип доцільної єдності може повсякчас розширювати вживання розуму стосовно досвіду, у жодному випадку не завдаючи збитку цьому вживанню.

Друга хиба, що виникає з кривотлумачення цього принципу систематичної єдності, є гандж перекрученого розуму (*perversa ratio*, *устероу протероу rationis*). Ідея систематичної єдності мала б слугувати лише за регулятивний принцип для того, щоб шукати цю єдність у пов'язанні речей згідно з загальними законами природи і, наскільки щось із цього можна надібати на емпіричній шляху, відповідно вірити, що ми наблизилися до повноти вжитку даної ідеї, хоча, звичайно, ніколи цього не досягнемо. Та замість цього справу обертають [з ніг на голову] і починають із того, що в основу кладуть дійсність принципу доцільної єдності як гіпостазовану [причину]; поняття такої найвищої інтелігенції визначають антропоморфічно, бо воно саме по собі є цілком недосліджуваним, а потім силоміць, по-диктаторському накидають природі цілі, замість, як годиться, шукати їх на шляху фізичних природничих досліджень; таким чином не лише телеологія, яка мала б слугувати тільки для доповнення єдності природи за загальними законами, насправді усуває її, але й сам розум не досягає своєї мети — довести відповідно до цього⁸² з природи існування такої інтелігентної найголовнішої причини. Адже якщо не можна передбачати в природі найвищої доцільності а ргіогі, себто як приналежної до її сутності, то за якою ж настановою шукати її, наближаючися по сходинках природи до найвищої досконалості творця як цілковито необхідної, а отже, як а ргіогі пізнаваної досконалості? Регулятивний принцип вимагає передбачати безумовно, себто як таку, що впливає із сутності речей, систематичну єдність як *єдність природи*, котра не просто емпірично пізнається, але й передбачається а ргіогі, хоча й іще невизначено. Але якщо я заздалегідь кладу в основу найвищу порядкуючу сутність, то єдність природи насправді усувається. Адже для природи речей вона є цілком чужою й випадковою і не може бути також пізнана з загальних її законів. Звідси виникає блудне коло в доведенні, оскільки передбачається те, що, власне, потрібно було довести.

Приймати регулятивний принцип систематичної єдності природи за конститутивний і гіпостатично передбачати як причину те, що тільки в ідеї покладається в основу погодженого вживання розуму, — означає лише заплутувати розум. Вивчення природи йде своїм шляхом, єдино тільки за ланцюгом природних причин відповідно до їхніх загальних законів, хоча й згідно з ідеєю творця, але не для

того, щоб із нього виводити доцільність, яку воно вистежує на-всєбіч, а щоб пізнати його існування з цієї доцільності, якої шукають у сутності природних речей і, якщо можливо, також у сутності всіх речей узагалі, отже, пізнати як безумовно необхідне. Чи вдасться це останнє, а чи ні, усе одно ідея залишиться правильною, так само як і її вживання, якщо воно обмежується умовами суто регулятивного принципу.

Повна доцільна єдність є досконалість (розглядувана абсолютно). Якщо ми не знаходимо її в сутності речей, що становлять сукупність предметів досвіду, себто всього нашого об'єктивно значущого пізнання, себто [якщо не знаходимо досконалості] в загальних і необхідних законах природи, то як же ми маємо висновувати від них прямо до ідеї найвищої й цілковито необхідної досконалості першосутності — джерела всієї причиновості? Найбільша систематична, отже, й доцільна єдність є школою й навіть підвалиною можливості максимального вживання людського розуму. Таким чином, ідея цієї єдності нерозривно пов'язана з сутністю нашого розуму. Та сама ідея для нас є, отже, і законодавчою, тож є цілком природним визнавати відповідний їй законодавчий розум (*intellectus archetypus*), що з нього як із предмета нашого розуму слід виводити всю систематичну єдність природи.

З приводу антиномії чистого розуму ми сказали, що всі питання, висувані чистим розумом, безумовно мусять мати відповідь, і що виправдовуватися обмеженістю нашого пізнання, що в багатьох природничих питаннях є настільки ж неминучим, як і справедливим, тут не може бути дозволено, бо тут питання стосуються не природи речей, — їх ставить лише природа розуму, і виключно щодо його внутрішнього устрою. Тепер ми можемо підтвердити це, на перший погляд сміливе висловлювання стосовно двох питань, які становлять щонайбільший інтерес для чистого розуму, і тим допровадити до цілковитого завершення своє дослідження діалектики чистого розуму.

Отож коли хтось запитає (маючи на увазі трансцендентальну теологію)*, *по-перше*: чи існує щось відмінне від світу, що містить підставу світового ладу та його зв'язку за загальними законами, то

* Те, що я сказав уже раніш про психологічну ідею та її справжнє призначення як принципу для суто регулятивного вживання розуму, звільняє мене від непотрібної формальності ще окремо обговорювати трансцендентальну ілюзію, силою якої та систематична єдність усього різноманіття внутрішнього чуття уявляється гіпостатично. Процедура тут дуже подібна до тієї, що її дотримувалася критика стосовно теологічного ідеалу.

відповідь буде такою: *без сумніву*. Адже світ є сумою явищ, тож мусить існувати якась їх трансцендентальна, себто мисленна тільки для чистого розуму, підстава. *По-друге*, якщо запитують, чи є ця сутність субстанцією, — з найбільшою реальністю, необхідною і т.ін., то я відповідаю, *що це питання не має жодного значення*. Адже всі категорії, через які я намагаюся скласти собі поняття про такий предмет, не мають жодного вжитку, крім емпіричного, і позбавлені будь-якого сенсу, якщо застосовуються не до об'єктів можливого досвіду, себто не до чуттєвого світу. Поза цією цариною вони суть лише назви для понять, що їх можна припустити, але через які нічого не можна зрозуміти. Нарешті, *по-третьє*, на питання, чи не можемо ми принаймні мислити цю відмінну від світу сутність за *аналогією* з предметами досвіду, відповідь буде така: *звичайно*, але тільки як предмет у ідеї, а не в реальності, а саме: лише оскільки він є невідомим для нас субстратом систематичної єдності, ладу та доцільності світового устрою, що розум мусить зробити регулятивним принципом свого дослідження природи. Мало того, ми можемо безбоязно й безкарно припустити в цій ідеї деякі антропоморфізми, корисні для згаданого регулятивного принципу. Адже це завжди є лише ідея, що відноситься не прямо до відмінної від світу сутності, а до регулятивного принципу систематичної єдності світу, і то лише за посередництвом його схеми, а саме: найголовнішої інтелігенції, що є Творцем світу за мудрим задумом. Це не дозволяє мислити, чим є ця першооснова єдності світу сама по собі, — лише те, як ми повинні використовувати її, або радше її ідею, відносно до систематичного вживання розуму з огляду на речі світу.

Та чи *можемо* ми в такий спосіб (продовжують запитувати) усе ж таки приймати єдиного, мудрого й усемогутнього творця світу? *Без жодного сумніву*; і не лише можемо, але й *мусимо* передбачати такого. Але чи не розширюємо ми тоді наше знання поза царину можливого досвіду? *Аж ніяк*. Адже ми тільки припустили певне Щось, про яке не маємо жодного поняття, чим воно є саме по собі (суто трансцендентальний предмет); але у відношенні до систематичного й доцільного порядку світобудови, що його ми мусимо передбачати, вивчаючи природу, ми мислили ту невідому нам сутність лише за *аналогією* з певною інтелігенцією (емпіричне поняття), себто наділяючи її з огляду на цілі та досконалість, що ґрунтуються на ній, саме тими властивостями, котрі за умовами нашого розуму можуть містити підставу такої систематичної єдності. Отже, ця ідея *відносно вживання* нашого розуму *до світу* є цілком обґрунтованою. Але якби ми схотіли надати їй абсолютно об'єктив-

ної значущості, то забули б, що мислимо лише сутність в ідеї, і, почавши в такому разі з підстави, зовсім не визначуваної спостереженням за світом, ми втратили б змогу застосовувати цей принцип відповідно до емпіричного вживання розуму.

Але (запитають далі), таким чином я все ж таки можу користуватися в розумному розгляді світу поняттям і передумовою певної найвищої сутності? Так, для цього, власне, розум і поклав у основу цю ідею. Але чи маю я право розглядати ніби доцільні порядки як задуми, виводячи їх із божественної волі, хоча й за посередництвом особливих прилаштувань, закладених для цього у світі? Так, ви можете робити й це, але так, щоб для вас було однаково, чи хтось стверджує, що божественна мудрість усе так улаштувала для своїх найвищих цілей або ж що ідея найвищої мудрості є регулятивом у дослідженні природи і принципом систематичної та доцільної єдності її відповідно до загальних природних законів навіть там, де ми й не зауважуємо цієї єдності; інакше кажучи, там, де ви сприймаєте цю єдність, для вас має бути цілком однаково, чи стверджувати: Бог так мудро побажав цього, а чи: природа так мудро це влаштувала. Адже найбільша систематична й доцільна єдність, що її ваш розум бажає покласти в основу всього дослідження природи як регулятивний принцип, була саме тим, що дало вам право класти в основу ідею вищої інтелігенції як схему регулятивного принципу; і скільки ви стрічаєте відповідно до цього принципу доцільність у світі, стільки маєте й підтвердження правомірності вашої ідеї; але позаяк цей принцип не мав на меті нічого, окрім як шукати необхідну і якомога більшу єдність природи, то, оскільки ми досягаємо цієї єдності, ми, щоправда, маємо завдячувати цим ідеї найвищої сутності, однак не можемо, не вступаючи в суперечність із самими собою, поминати загальні закони природи, що то лише з огляду на них ми й поклали в основу ідею, і розглядати доцільність природи як випадкову й гіперфізичну за своїм походженням, бо ми не мали права допускати над природою сутність зі згаданими властивостями, а [мали право] лише класти в основу її ідею, щоб за аналогією з причиновим визначенням розглядати явища як систематично пов'язані між собою.

Саме тому ми маємо також право не лише мислити причину світу в ідеї, виходячи з певного витонченішого антропоморфізму (без якого про неї геть нічого не вдавалося б мислити) — як істоту, що має розсудок, задоволення й невдоволення, а також відповідні їм бажання та волю тощо, але й [уповноважені] приписувати їй нескінченну досконалість, яка, отже, далеко перевершує ту [доско-

налість], до [визнання] котрої можуть нам дати право емпіричні знання про порядок світу. Адже регулятивний закон систематичної єдності велить, щоб ми вивчали природу так, *немовби* всюди нескінченно виявлялася систематична і доцільна єдність за максимально можливого різноманіття. Бо ж попри те, що ми можемо вистежити або осягти лише якусь дешицу сеї світової досконалості, до законодавства нашого розуму належить скрізь шукати й припускати її; і налаштовувати розгляд природи відповідно до цього принципу має бути для нас повсякчас корисно й ніколи не шкідливо. Але з такого уявлення про покладену в основу ідею найвищого творця ясно також [і те], що я кладу в основу не існування такої сутності та знання про неї, а лише її ідею, а відтак, нічого не виводжу, власне, з цієї сутності — тільки з її ідеї, себто з природи речей цього світу відповідно до такої ідеї. Виглядає також на те, що певна, хоча й нерозвинена, свідомість істинного вживання цього поняття нашого розуму витворювала скромну й коректну мову філософів усіх часів, оскільки вони говорять про мудрість і завбачливість природи та про божу мудрість як про рівнозначні вирази, ба навіть, доки йдеться лише про спекулятивний розум, віддають перевагу першому виразу, бо він стримує претензію стверджувати більше за те, до чого ми є управнені, і водночас наverts розум до його власного поля — природи.

Отож чистий розум, що, як здавалося спочатку, обіцяв нам не менше ніж розширення знання поза всі межі досвіду, не містить, якщо ми правильно його розуміємо, нічого, окрім регулятивних принципів, які, правда, вимагають більшої єдності, ніж [та, якої] можна досягти емпіричним уживанням розсудку, але саме через те, що вони так далеко відсувають ту мету, до якої в цьому вживанні прагнуть наблизитися, доводять завдяки систематичній єдності узгодженість його з самим собою до найвищого ступеня; коли ж їх розуміють хибно, вважаючи за конститутивні принципи трансцендентних знань, тоді вони блискучою, але оманною видимістю породжують [хибну] переконаність і уявне знання, а відтак вічні суперечності й сварки.

Таким чином, усяке людське пізнання починає зі споглядань, переходить від них до понять і закінчує ідеями. Хоча з погляду всіх [цих] трьох елементів воно має апіорні пізнавальні джерела, які, видається на перший погляд, нехтують межами всякого досвіду, проте довершена критика переконує, що жодний розум ніколи не може в спекулятивному вживанні вийти з цими елементами поза

царину можливого досвіду, і що властивим призначенням цієї найвищої пізнавальної спроможності є послуговуватися всіма методами та їхніми засадами лише для того, щоб проникнути в саму глибину природи відповідно до всіх можливих принципів єдності, де найбільше значення має єдність цілей, але ніколи не перетинати межі природи, за якими *для нас* немає нічого, крім порожнього простору. Звісно, у трансцендентальній аналітиці критичне дослідження всіх положень, що можуть розширити наше знання поза дійсний досвід, достатньо переконало нас, що ці положення ніколи не можуть привести до чогось більшого, ніж певний можливий досвід; і якщо не бути недовірливим навіть до найясніших абстрактних і загальних тез, якби привабливі позірні перспективи не під'юджували нас відкинути їхній примус, то ми в усякому разі могли б звільнитися від обтяжливого переслуховування всіх діалектичних свідків, що їх трансцендентний розум виставляє на захист своїх домагань; адже ми вже заздалегідь знали з цілковитою певністю, що всі їхні викази, нехай і, може, у щирому переконанні, мають бути абсолютно нікчемними, бо стосуються таких відомостей, котрих людина ніколи не може отримати. Та позаяк усе ж такі розмови немає кінця, якщо не відкрито істинної причини видимості, здатної ввести в оману й найрозумнішого, та й розкладання всього нашого трансцендентного знання на його елементи (як вивчення нашої внутрішньої природи) саме по собі має чималу вартість, а для філософа є навіть обов'язком, то [нам] не лише потрібно було докладно простежити всю цю, хоча й марну, розробку спекулятивного розуму аж до його перших джерел, але й, оскільки діалектична видимість тут не лише є оманливою з погляду судження, а й приваблива й повсякчас природна з погляду інтересу, який проявляють тут до судження, і лишатиметься такою назавжди, — було доцільним, так би мовити, детально укласти акти цього процесу й депонувати їх до архіву людського розуму задля запобігання майбутнім заблудам подібного стибу.

II

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА
МЕТОДОЛОГІЯ**

Якщо я розглядаю сукупність усіх знань чистого та спекулятивного розуму як певну споруду, що принаймні її ідею ми маємо в собі, то я можу сказати: у трансцендентальному вченні про елементи ми склали приблизний кошторис будівельних матеріалів і визначили, для якої споруди, — якої висоти й міцності — їх стане. [При цьому], звісна річ, виявилось, що хоча ми задумували вежу до небес, та запасу матеріалів вистачило тільки на житловий будинок, достатньо просторий для наших справ на терені досвіду й достатньо високий, аби могли його оглядати; та що той сміливий захід за браком матеріалу мусив зазнати невдачі, не рахуючи вже змішання мов, яке неминуче мало порізнити робітників з приводу плану й розсіяти їх по цілому світу, щоб кожен будував осібно за своїм проектом. Тепер же нам ідеться не так за матеріали, як за план, і щоб, будучи попередженими: не ризикувати наосліп, [захоплюючися] першим-ліпшим проектом, який, може, перевершує всі наші спроможності, — усе ж таки, не можучи відмовитися від зведення тривкого житла, створити план такої споруди у відповідності з даним нам запасом і водночас із нашою потребою.

Я, отже, розумію під трансцендентальною методологією визначення формальних умов [для] завершені системи чистого розуму. З цією метою ми матимемо до діла з дисципліною, канонем, архітектонікою й, нарешті, історією чистого розуму, і здійснимо в трансцендентальному аспекті те, що з погляду вживання розсудку під назвою *практичної логіки* назагал шукають, але не досягають належно в школах, бо, позаяк загальна логіка не обмежується до жодного особливого виду розсудкового пізнання (наприклад, чистого), ані до певних предметів, то вона, не запозичуючи знань із інших на-

ук, не здатна ні до чого, окрім як запропонувати назви для *можливих методів* та технічні вирази, що ними послуговуються у всіляких науках з огляду на Систематичне, які знайомлять учня наперед з назвами, про значення та вжиток котрих він має довідатися допіру згодом.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Дисципліна чистого розуму

Негативні судження, що є такими не лише за логічною формою, але й за змістом, не тішаться особливою увагою в довідливих людей; на ці судження дивляться просто-таки немов на заздрісних ворогів нашого пізнавального гону, який безперестану прагне до розширення, і потрібна мало не апологія, щоб викликати до них бодай терпимість, а що вже казати — прихильність і пошану.

Логічно можна всі положення, які завгодно, висловити негативно, але з погляду змісту нашого знання загалом — чи розширюється воно судженням, а чи обмежується — негативні судження мають особливу функцію: лише *утримувати від помилки*. Тож негативні положення, які мають запобігати хибному пізнанню там, де й без того ніколи не можливо помилитися, є хоча й дуже правильними, проте порожніми, себто зовсім не сумірними зі своїми цілями, і власне через те часто бувають смішними, як от теза того шкільного мовця, що Олександр без війська не зміг би завоювати жодної країни.

Але де межі нашого можливого пізнання є дуже вузькими, охота до суджень великою, видимість, яка напрошується [нам] — вельми оманливою, а шкода від помилки — значною, там *Негативне* в настанові, яке слугує лише для того, щоб охороняти нас від помилок, має ще більшу вагу, ніж багато позитивних повчань, завдяки котрим наші знання могли б приростати. *Примус*, що ним обмежується і зрештою викорінюється постійна схильність до відступу від тих або інших правил, називають *дисципліною*. Дисципліну слід відрізнити від *культури*, що повинна лише виробляти ту чи іншу *навичку*, не усуваючи натомість інших, наявних на той час. Отже, для формування таланту, який уже сам щодо себе має спонукання

до вияву, дисципліна даватиме негативний*, а культура й доктрина — позитивний внесок.

Що темперамент, а також і талант, які охоче дозволяють собі вільний і необмежений рух (як спроможність уяви та дотепність), з деяких поглядів потребують дисципліни — із цим кожен легко погодиться. Але що розум, який, власне, зобов'язаний приписувати свою дисципліну всім іншим прагненням, сам потребує ще такої — це може, безперечно, видатися дивним; і справді, він дотепер уникав такого приниження саме тому, що при тій урочистості й тій солідній поставі, з якими він виступає, ніхто не міг так просто запідозрити [за ним] легковажної гри уявленнями замість понять і словами замість речей.

В емпіричному вжитку нема потреби в критиці розуму, бо його засади піддаються постійній перевірці на пробнім камені досвіду; так само не потрібна ця критика й у математиці, де поняття відразу ж мають бути виставлені *in concreto* в чистому спогляданні, і тим необґрунтоване й довільне негайно виявляється. Але там, де ні емпіричне, ні чисте споглядання не утримують розум у видимій колії, як от у його трансцендентальному вжитку — за самими лише поняттями, він так сильно потребує дисципліни, яка приборкувала б його схильність до розширення за тісні межі можливого досвіду й утримувала б від крайнощів та помилок, що вся філософія чистого розуму має до діла тільки з цією негативною користю. Окремі помилки можна усунути *цензурою*, а їхні причини — критикою. Але там, де, як у чистому розумі, наявна ціла система оман та ілюзій, запевне пов'язаних між собою й об'єднаних під спільними принципами, — там, бачиться, потрібне цілком особливе, і то негативне, законодавство, що під ім'ям *дисципліни* створює з природи розуму та предметів його чистого вживання немовби систему обачності й самоперевірки, перед якою [системою] жодна хибна софістична видимість не може встояти і відразу мусить бути викрита попри всі приводи для її прикрашування.

Але потрібно як слід зауважити, що в цій другій частині трансцендентальної критики дисципліна чистого розуму спрямована не на зміст, а лише на метод пізнання з чистого розуму. Перше уже ви-

* Я, звісно, знаю, що в шкільній мові термін *дисципліна* зазвичай уживається як синонім напучування. Але натомість існує так багато інших випадків, коли перший термін у значенні *виховання* [Zucht] ретельно відрізняють від *повчання*, і сама природа речей вимагає зберігати єдино підхожі терміни для цього розрізнення, що я бажав би, щоб ніколи не було дозволено слово *дисципліна* вживати інакше як у негативному значенні.

конано в ученні про елементи. Але вживання розуму, до якого предмета воно б не прикладалося, має так багато подібного і, оскільки воно повинне бути трансцендентальним, водночас настільки істотно відрізняється від усякого іншого [вживання], що без застережного негативного вчення, спеціально створеної для цього дисципліни, не можна запобігти помилкам, які неминуче мусять виникати через неслухне дотримання таких методів, котрі, щоправда, пасують до розуму, але не на цьому терені.

Першого розділу

СЕКЦІЯ ПЕРША

Дисципліна чистого розуму в догматичному вжитку

Математика дає найблискучіший приклад чистого розуму, успішно розширюваного самого від себе, без допомоги досвіду. Приклади заразливі, а надто для однієї й тієї ж самої спроможності, що, природно, тишить себе [сподіванням] мати й у інших випадках такий самий успіх, який випав на її долю в однім випадку. Тому чистий розум сподівається в трансцендентальному вжитку змогти настільки ж успішно й ґрунтовно розширитися, як це йому вдалося в математичному, особливо якщо він застосує тут той самий метод, що приніс настільки очевидну користь там. Отож нам дуже залежить на тім, аби довідатися, чи метод досягнення аподиктичної достепенності, називаний у згаданій науці математичним, є однако-вий з тим, котрим у філософії прагнуть [досягти] тієї самої достепенності і котрий мав би називатися там *догматичним*.

Філософське пізнання є *розумове пізнання з понять*, математичне — з *конструкції* понять. Але *сконструювати* поняття — значить показати а рґіогі відповідне йому споглядання. Для конструювання поняття потрібно, отже, *неемпіричного* споглядання, котре, таким чином, як споглядання є *одиничний* об'єкт, але попри те, будучи конструюванням поняття (загального уявлення), мусить виражати в уявленні загальну значущість для всіх можливих споглядань, що належать до того самого поняття. Так, я конструюю трикутник, показуючи предмет, що відповідає цьому поняттю, або через саму лише уяву в чистому, або потім ще й на папері в емпіричному спогляданні, але в обох випадках цілком а рґіогі, не запозичуючи для цьо-

го зразків ні з якого досвіду. Одинична намальована фігура є емпіричною, проте слугує для вираження поняття без шкоди для його загальності, бо при цьому емпіричному спогляданні завжди звертають увагу лише на дію конструювання поняття, для якого багато визначень, наприклад, величини сторін і кутів, є цілком байдужними, отож ми абстрагуємося від цих різниць, що не змінюють поняття трикутника.

Отже, філософське пізнання розглядає Окреме лише в Загальному, [а] математичне [пізнання розглядає] Загальне в Окремому, навіть в Одиничному, однак а ргіогі і за допомогою розуму, так, що, [подібно] як це Одиничне визначено за певних загальних умов конструювання, так само й предмет поняття, котрому це Одиничне відповідає лише як його схема, має мислитися загально визначеним.

У цій формі, отже, й полягає істотна відмінність двох названих видів пізнання розумом, і вона не ґрунтується на відмінності їхньої матерії, або предметів. Ті, хто сподівається відрізнити філософію від математики, стверджуючи, що перша має за об'єкт тільки *якість*, а друга — лише *кількість*, прийняли діяння за причину. Форма математичного пізнання є причиною того, що воно може бути спрямоване лише на кількості (*Quanta*). Адже сконструювати, тобто виставити а ргіогі у спогляданні, можна тільки поняття величини, а якості не можна показати в жодному іншому, окрім як у емпіричному, спогляданні. Тому розумове пізнання їх можливе лише через поняття. Так, ніхто не може взяти споглядання, що відповідає поняттю реальності, десь-інде, окрім як у досвіді, і ніколи а ргіогі із самого себе й перед емпіричним усвідомленням цієї реальності. Конічну фігуру ми можемо унаочнити без жодної емпіричної допомоги, просто на підставі поняття, але колір цього конуса має бути даний наперед у тому чи іншому досвіді. Поняття причини взагалі я не можу показати в спогляданні в жодний спосіб, окрім як на прикладі, наданому мені досвідом і т.д. Втім, філософія займається й величинами, так само як математика, — скажімо, тотальністю, нескінченністю і т.ін. Математика займається також відмінністю ліній і площин [одних від одних] як просторів різної якості, неперервністю протягності як її якості. Але хоча в таких випадках вони мають спільний предмет, проте спосіб трактувати його розумом у філософському розгляді є все ж таки цілком інший, як у математичному. Філософія дотримується тільки загальних понять, а математика нічого не може домогтися з голими поняттями, а відразу квапиться [перейти] до споглядання, у якому вона розглядає

поняття *in concreto*, але не емпірично, а лише в такому [спогляданні], котре вона подала а ргіогі, тобто сконструювала, і в котрому те, що випливає з загальних умов конструювання, має бути також назагал чинним і для об'єкта сконструйованого поняття.

Дайте філософові поняття трикутника і завдання знайти своїм способом, як відноситься сума його кутів до прямого кута. Він, філософ, не має нічого, окрім поняття фігури, замкненої в трьох прямих лініях, і при ній поняття про стільки ж само кутів. Він може розмірковувати над цим поняттям скільки завгодно, але нічого нового не видобуде. Може розчленувати й увизначити поняття прямої лінії, або кута, або числа три, але не прийде до інших властивостей, які зовсім не присутні в цих поняттях. Та нехай за це питання візьметься геометр. Він відразу почне з конструювання трикутника. Знаючи, що два прями кути разом дорівнюють сумі всіх суміжних кутів, що можуть бути проведені з однієї точки на пряму лінію, він продовжує одну зі сторін свого трикутника й отримує два суміжних кути, які вкупі дорівнюють двом прямим [кутам]. Зовнішній із цих кутів він поділяє, проводячи лінію, рівнобіжну протилежній стороні трикутника, і зауважує, що звідси виникає зовнішній суміжний кут, рівний внутрішньому і т. д. У такий спосіб, керуючись увесь час спогляданням, він через ланцюг висновків приходиться до цілком очевидного і водночас загального вирішення питання.

Але математика конструює не самі лише величини (*quanta*), як [це робиться] в геометрії, але й просто величину (*quantitatem*), як [це ми бачимо] в алгебрі, що цілком абстрагується від характеру предмета, котрий повинен мислитися відповідно до такого поняття величини. Потім вона обирає собі певне позначення для всіх конструкцій величин узагалі (чисел), як от додавання, віднімання і т.д., видобування кореня; і, позначивши загальне поняття величин у їхніх різних відношеннях, вона зображує в спогляданні відповідно до певних загальних правил усі операції, через які⁸³ створюється й змінюється величина; якщо одна величина повинна бути поділена на іншу, вона з'єднує знаки обох за формою на позначення ділення і т.ін., і в цей спосіб за допомогою символічної конструкції, так само як геометрія через оstenсивну, або геометричну, конструкцію (самих предметів), досягає того, чого дискурсивне пізнання за допомогою самих лише понять ніколи не могло б досягти.

Що ж може бути причиною цього настільки різного становища, в якому перебувають два майстри розуму, що з них один обирає свій шлях за поняттями, а другий — за спогляданнями, котрі він

показує а ргіогі відповідно до понять? Причина ця є зрозумілою з основ трансцендентального вчення, викладених вище. Тут ідеться не про аналітичні положення, які можна створити самим лише розчленуванням понять (у цьому філософ, без сумніву, мав би перевагу над своїм суперником), а про синтетичні, і то такі, що повинні пізнаватись а ргіогі. Адже я не зобов'язаний зважати на те, що я справді мислю у своєму понятті трикутника (це є не більше як гола [його] дефініція), — навпаки, повинен вийти поза це поняття до властивостей, що не перебувають у ньому, але все ж таки до нього належать. Це можливо лише тоді, коли я визначаю свій предмет відповідно до умов або емпіричного споглядання, або чистого споглядання. Перший спосіб дав би лише емпіричне положення (шляхом вимірювання кутів трикутника), яке не містить загальності й тим паче — необхідності, і про подібне тут і мови немає. Другий же спосіб — це математичне, точніше, тут — геометричне, конструювання, за допомогою якого я в чистому спогляданні, так само як і в емпіричному, додаю Різноманітне, що належить до схеми трикутника взагалі, а відтак і до його поняття, чим, без сумніву, мають конструюватися загальні синтетичні положення.

Отже, я даремно філософствував би про трикутник, тобто міркував би дискурсивно, анітрохи не просуваючися завдяки тому далі за голу дефініцію, від якої я, одначе, мусив би належним чином починати. Існує, правда, трансцендентальний синтез з самих лише понять, що знову ж таки вдасться тільки філософу, але він завжди стосується лише речі взагалі та умов, за яких сприйняття її може належати до можливого досвіду. Але в математичних проблемах питання стоїть не про це і взагалі не про існування, а про властивості предмета самого по собі, лише оскільки вони пов'язані з його поняттям.

У наведеному прикладі ми намагалися лише пояснити, якою великою є різниця між дискурсивним уживанням розуму, відповідно до понять, і інтуїтивним, через конструювання понять. Природно постає питання, що за причина робить необхідним таке двояке уживання розуму, і з яких умов можна впізнати, чи має місце лише перше, а чи також і друге.

Усе наше пізнання відноситься врешті-решт до можливих споглядань, бо ж тільки через них дається предмет. Априорне ж поняття (неемпіричне поняття) або вже містить у собі чисте споглядання, і тоді може бути сконструйоване, або ж не містить нічого, крім синтезу можливих споглядань, не даних а ргіогі, і тоді через нього [(поняття)] загалом можна судити синтетично й а ргіогі, але тільки дис-

курсивно, відповідно до понять, і в жодному разі не інтуїтивно, через конструювання поняття.

З усіх споглядань апіорно не дано жодного, окрім голої форми явищ — простору й часу; і поняття про них як про *quantis* можна показати а ргіогі в спогляданні, тобто сконструювати, — або разом із їхньою якістю (їхня фігура), або ж просто [як] їх кількість (числий синтез однорідно Різноманітного) через число. Але матерія явищ, через яку даються нам *речі* в просторі й часі, може бути подана лише в сприйнятті, себто а posteriori. Єдине поняття, що виставляє а ргіогі цей емпіричний зміст явищ, є поняття *речі взагалі*, і синтетичне апіорне знання про річ може являти лише правило синтезу того, що може дати сприйняття а posteriori, але ніколи не може забезпечити а ргіогі споглядання реального предмета, бо це споглядання необхідно має бути емпіричним.

Синтетичні положення, котрі стосуються *речей* узагалі, що їх споглядання аж ніяк не може бути дане а ргіогі, є трансцендентальними. Тому трансцендентальні положення ніколи не можуть бути дані через конструювання понять, — [можуть бути дані] лише за апіорними поняттями. Вони містять лише правило, за яким слід емпірично шукати якусь певну синтетичну єдність того, що не може бути наочно подане а ргіогі ([єдність] сприйнятів). Однак ані одне зі своїх понять у жодному випадку вони не можуть показати а ргіогі, а чинять це лише а posteriori, за посередництвом досвіду, який стає можливим щойно на підставі тих синтетичних засад.

Якщо хтось повинен судити про поняття синтетично, то він мусить вийти з цього поняття й перейти до споглядання, у якому воно дане. Адже якщо лишатися при тому, що міститься в понятті, то судження було б тільки аналітичним і зводилося б до пояснення думки згідно з тим, що дійсно міститься в понятті. Але я можу перейти від поняття до відповідного йому чистого або емпіричного споглядання, щоб у ньому розглянути це поняття *in concreto* і пізнати а ргіогі чи а posteriori те, що притаманне його предмету. У першому випадку маємо раціональне й математичне пізнання через конструювання поняття, а в другому — суто емпіричне (механічне) пізнання, що ніколи не може дати необхідних і аподиктичних положень. Я міг би, скажімо, аналізувати своє емпіричне поняття про золото, але тим не здобув би нічого більшого від змоги перерахувати все те, що я дійсно мислю під цим словом; від цього моє знання, що-правда, поліпшилося б у логічному плані, але не отримало б жодного побільшення чи доповнення. Та от я беру матерію, що виступає під цією назвою, — і одержую з нею сприйняття, які дадуть

мені до рук усілякі синтетичні, але [заразом] емпіричні положення. Математичне поняття трикутника я сконструював би, тобто дав би в спогляданні а ргіогі, і таким шляхом дістав би синтетичне, але раціональне знання. Але якщо мені дано трансцендентальне поняття реальності, субстанції, сили і т.ін., то воно не позначає ні емпіричного, ні чистого споглядання, — лише синтез емпіричних споглядань (котрі, отже, не можуть даватись а ргіогі); таким чином, з цього поняття, оскільки синтез не може просунутися а ргіогі до відповідного йому споглядання, не може також виникнути ніяке визначальне синтетичне положення, — лише засада про синтез* можливих емпіричних споглядань. Отже, трансцендентальне положення є синтетичне розумове пізнання відповідно до самих лише понять, а відтак дискурсивне, раз щойно через нього стає можливою всяка синтетична єдність емпіричного знання, але жодне споглядання через нього а ргіогі не дається.

Таким чином, існують два [способи] вживання розуму, які, незважаючи на загальність пізнання та його апріорне походження, спільні для них [обох], все ж таки є дуже відмінними в процесі [своєї реалізації], і саме тому, що в явищі, що через нього нам даються всі предмети, є два компоненти: форма споглядання (простір і час), яка може бути пізнана й визначена цілком а ргіогі, і матерія (Фізичне), або вміст, який означає Щось, котре перебуває в просторі й часі, а отже, містить існування і відповідає відчуттю. З погляду матерії, котра може бути дана в певний спосіб не інакше як емпірично, ми можемо мати про неї а ргіогі єдино тільки невизначене поняття синтезу можливих відчуттів, оскільки вони належать до єдності аперцепції (у можливому досвіді). З погляду ж форми ми можемо визначити а ргіогі свої поняття у спогляданні, створюючи собі в просторі й часі однорідним синтезом самі предмети й розглядаючи їх просто як *quanta*. Перше [вживання] називається вживанням відповідно до понять; у ньому ми не можемо здійснити нічого, окрім як підвести явища за їхнім реальним змістом під поняття, тим самим явища можуть бути визначені не інакше як емпірично, тобто а *posteriori* (але відповідно до тих понять як правил певного емпіричного синтезу); друге є вживання розуму шляхом конструю-

* За посередництвом поняття причини я справді виходжу з емпіричного поняття про ту чи іншу подію (в якій щось відбувається), але не до споглядання, що показує *in concreto* поняття причини, а до часових умов загалом, які можна знайти в досвіді відповідно до поняття причини. Отже, я дію тільки згідно з поняттями і не можу діяти шляхом конструювання понять, бо поняття є правило синтезу сприйняття, що не є чистими спогляданнями й, отже, не можуть бути *дані* а ргіогі.

вання понять, причому ті [поняття], уже а ргіогі спрямовані на споглядання, можуть бути власне завдяки цьому дані визначеними в чистому спогляданні а ргіогі й без будь-яких емпіричних даних. Розважання всього, що існує (річ у просторі або часі), чи є воно кількістю (*ein Quantum*), чи ні, і [якщо є, то] якою мірою, чи має в ньому подаватись існування або [його] відсутність, наскільки це Щось (яке заповнює простір або час) є першим субстратом або лише визначенням, чи відноситься його існування до чогось Іншого як причина або дія, і, нарешті, чи стоїть воно з погляду існування ізольовано від інших [речей], а чи у взаємній залежності з ними; розважати можливість цього існування, [його] дійсність і необхідність або їхні протилежності — усе це належить до *розумового пізнання* з понять, яке зветься *філософським*. Натомість визначати а ргіогі споглядання в просторі (фігуру), ділити час (тривалість) або просто пізнавати Загальне [з] синтезу Одного й Того ж Самого в часі та просторі і похідну звідси величину споглядання взагалі (число) — це є *справи розуму*, [проваджувані] шляхом конструювання понять і називані *математичними*.

Великий успіх розуму, завдячуваний математиці, природним чином викликає припущення, що як не сама вона, то принаймні її метод досягне успіху також і поза цариною величин, позаяк вона зводить усі свої поняття до споглядань, що їх може давати а ргіогі і завдяки їм, так би мовити, стає володаркою природи, тоді як чиста філософія незграбно товчється довкола природи з дискурсивними апріорними поняттями, не можучи зробити їх реальність а ргіогі споглядальною і тим самим вірогідною. Крім того, майстрам математичного мистецтва, як видається, анітрохи не бракує цієї впевненості в собі, а поспільству — великих сподівань на їхню вправність, аби вони тільки взяли за це. А вони навряд чи коли філософствували з приводу своєї математики (тяжка справа!), тож специфічна відмінність одного вживання розуму від іншого зовсім не спада їм на думку. Ходячі, емпірично вживані правила, що їх вони запозичують у посполитого розуму, вважать у них як аксіоми. Відкіля приходять до них поняття простору й часу, що ними вони займаються (як єдиними первинними величинами), — це їх зовсім не обходить; і так само їм видається непотрібним досліджувати походження чистих розсудкових понять і разом обсяг їхньої валідності; вони лише послуговуються ними. В усьому цьому вони чинять цілком правильно, якщо тільки не перетинають указаних їм меж, а саме [меж] *природи*. Інакше вони непомітно переходять з царини чуттєвості на непевний терен чистих і навіть трансценден-

тальних понять, де ґрунт (*instabilis tellus, innabilis unda*), не дозволяє їм ні стояти, ні плавати, — лише робити поспішні кроки, від яких час не зберігає ні найменшого сліду, тоді як у математиці вони прокладають широкий шлях, яким із певністю можуть іти й найвіддаленіші нащадки.

Позаяк ми взяли собі за обов'язок точно і з упевненістю визначити межі чистого розуму в трансцендентальному вжиткуванні, хоча такого роду прагнення саме по собі має ту особливість, що, попри найнаполегливіші й найясніші перестороги, люди все ще не полишають надії, поки остаточно не зречуться цього заміру, проникнути за межі досвіду в заманливі краї Інтелектуального, — то необхідно, так би мовити, забрати останній якір у велефантазійної надії й показати, що дотримання математичного методу в цьому виді знання не може дати ані найменшої переваги, хіба тільки те, що тим виразніш відкриються його власні недоліки: геометрія і філософія — дві зовсім різні речі, дарма що подають одна одній руку в природознавстві, тож одна ніколи не може наслідувати метод другої.

Ґрунтовність математики базується на дефініціях, аксіомах та демонстраціях. Я задовольнюся тим, що покажу: нічого з названого в тому сенсі, в якому його вживають математики, філософія не може виконувати, ані наслідувати, і геометр своїм методом у філософії може будувати лише карткові будиночки, а філософ своїм на терені математики може спричиняти лише балаканину; тоді як філософія саме в тому й полягає, щоб знати свої межі, і навіть математик, якщо тільки його талант від природи не обмежений і не замкнений у рамках його фаху, не може відкидати застережень філософії або нехтувати ними.

1. **Про дефініції.** *Давати дефініцію*, як показує сам термін, означає, власне, лише зображати вичерпне поняття речі в її межах у первісному вигляді*. Відповідно до цієї вимоги *емпіричне* поняття зовсім не підлягає дефініції — воно може бути тільки *пояснене* (*expliziert*). Адже через те, що в емпіричному понятті ми маємо лише деякі ознаки якогось певного виду предметів чуттів, то ніколи немає певності: чи не мислиться під словом, що позначає той самий предмет, раз більше, а раз менше його ознак. Так, у понятті *золото*

* *Вичерпність* означає ясність і достатність ознак; *межі* [означають] точність [у тому сенсі], що серед цих ознак нема таких, що не належать до вичерпного поняття; *первісне* — що ці визначення меж нізвідки не виводяться і, отже, не потребують доказу, який зробив би гадане пояснення нездатним стояти на чолі всіх суджень про предмет.

один може мислити, крім ваги, кольору, кувальності ще й ту властивість, що золото не іржавіє, а інший, може, про це й не знає. Ми користуємося певними ознаками лише доти, доки вони є [нам] достатніми для розрізнення; натомість нові спостереження усувають одні [ознаки] й додають інші, тож поняття ніколи не лишається застиглим у певних межах. І ні до чого було б давати дефініцію такого поняття, бо ж, наприклад, якщо мова йде про воду та її властивості, ми не зупиняємося на тому, що мислиться під словом *вода*, а приступаємо до дослідів, і слово з тією дешицею ознак, пов'язаних із ним, має становити тільки *позначення*, а не поняття речі, і відтак гадана дефініція є лише визначення слова.

По-друге, висловлюючися точно, жодне поняття, дане а ргіогі, наприклад: субстанція, причина, право, справедливість і т.д., також не піддається дефініції. Адже я ніколи не можу бути впевненим, що чітке уявлення про якесь дане (ще невиразно) поняття розвинуто вичерпно, окрім як у тому разі, коли знаю, що воно адекватне предмету. Та позаяк поняття предмета, як його дано, може містити багато темних уявлень, що їх ми поминаємо при аналізі, хоча всякчас використовуємо в [практичному] застосуванні, то вичерпність аналізу мого поняття завжди є сумнівною і тільки через численні вдалі приклади може зробитися *гадано*, але ніколи не *аподиктично* достеменною. Замість виразу *дефініція* я б волів уживати термін *експозиція*, який є обережнішим і під яким критик може до певної міри допускати дефініцію, маючи водночас сумніви щодо її вичерпності. Тож коли ні емпірично, ні а ргіогі дані поняття не піддаються дефініції, — не лишається жодних інших [понять], опріч довільно мислених, на яких можна спробувати цю штуку. У такому разі я всякчас можу дати дефініцію свого поняття; адже ж я мушу знати, що я хотів мислити, бо я сам зумисне створив це поняття і воно не дане мені ані природою розсудку, ані досвідом; але я не можу сказати, що таким чином дав дефініцію дійсного предмета. Справді-бо, якщо поняття спирається на емпіричні умови, [як] скажімо, [поняття про] корабельний годинник, то предмет і його можливість цим довільним поняттям іще не дано; з нього я не знаю навіть, чи має воно взагалі предмет, і моє пояснення радше може називатися декларацією (мого проекту), ніж дефініцією предмета. Отже, не лишається жодних інших понять, що надаються до дефініції, окрім таких, котрі містять довільний синтез, який може конструюватись а ргіогі; таким чином, тільки математика має дефініції. Адже мислений нею предмет вона демонструє також а ргіогі у спогляданні, і він, без сумніву, не може містити ні більше

ні менше ніж поняття, тому що поняття про предмет дається через пояснення спочатку, тобто так, що пояснення нізвідки не виводиться. Німецька мова має для термінів експозиція, експлікація, декларація та дефініція всього лиш одне слово — *Erklärung*; через те ми мусимо дещо відступити від строгості тієї вимоги, заради котрої відмовили філософським поясненням гонорового ймення дефініцій, і всю цю заувагу обмежимо до того, що філософські дефініції здійснюються лише як експозиції даних [понять], а математичні — як конструювання первісно створених понять; перші здійснюються лише аналітично, шляхом розчленовування (завершеність якого не є аподиктично достеменною), а другі — синтетично, вони, отже, *створюють* саме поняття, тоді як перші — лише *пояснюють* його. Звідси випливає:

а) що у філософії не потрібно, наслідуючи математику, починати з дефініцій, хіба тільки задля спроби. Адже дефініція є розчленовування даних понять, тож ці поняття, хоча ще й лише безладно, виступають попереду, і незавершена експозиція передуює завершеним, так, що з деяких ознак, видобутих нами з незавершеного ще розчленовування, ми вже чимало можемо вивести раніш, ніж прийдемо до завершеної експозиції, тобто до дефініції; одне слово, у філософії дефініція, як утілена чіткість, має скоріше завершувати працю, аніж починати*.

Натомість у математиці ми не маємо жодного поняття перед дефініцією, адже щойно через неї й дається поняття; отже, математика може й мусить усякчас починати з дефініції.

б) Математичні дефініції ніколи не можуть бути помилковими. Позаяк [у математиці] поняття дається щойно лише через дефініцію, то воно містить якраз те й тільки те, що дефініція велить мислити через нього. Та попри те, що за змістом в ній не може виступати нічого неправильного, іноді, хоча й лише зрідка, вона може мати хиби у формі (формулюванні) — з погляду точності. Так, звичайне тлумачення кола як *кривої лінії*, усі точки якої однаково віддалені від однієї (центра), має ту ваду, що [сюди] без потреби до-

* Філософія рясніє помилковими дефініціями, особливо *такими*, що, правда, дійсно містять елементи для дефініції, але ще не всі. Якби ми геть нічого не могли розпочати з поняттям, доки не дали його дефініції, то з усім філософствуванням справа була б кепська. Та позаяк, наскільки вистачає елементів (аналізу), їх завжди можна вживати до ладу і з певністю, то й уламні дефініції, тобто положення, які, власне, ще не є дефініціями, проте в решті є істинні й, отже, наближаються до них, можуть використовуватися з великою користю. У математиці дефініція належить *ad esse*, а у філософії *ad melius esse*. Досягти цього приємно, але нерідко дуже важко. Юристи й дотепер шукають дефініцію для свого поняття права.

лучено означення *крива*. Мусить-бо бути окрема теорема, висновувана з дефініції і легко довідна, — що кожна лінія, усі точки якої однаково віддалені від однієї, є крива (жодна частина її не є пряма). Аналітичні дефініції, навпаки, можуть бути в усілякі способи погрішними або тому, що вносять ознаки, насправді відсутні в понятті, або тому, що їм бракує вичерпності, яка становить [те] Суттєве, [без якого не може бути] дефініції, бо не можна бути цілком упевненим у завершеності свого аналізу. Через те у філософії не може наслідуватися метод математики в здійсненні дефініцій.

2. **Аксіоми** суть апіорні синтетичні засади, оскільки вони є безпосередньо достеменні. Одне поняття не можна зв'язати з іншим синтетично і водночас безпосередньо, бо щоб могли вийти поза поняття, потрібно мати якийсь третє, опосередковувальне знання. А що філософія є лише розумове пізнання відповідно до понять, то в ній не знайти жодної засади, яка заслуговувала б на титул аксіоми. Натомість математика спроможна мати аксіоми, бо шляхом конструювання понять вона може в спогляданні предмета а ргіогі і безпосередньо пов'язувати його предикати, наприклад, [у твердженні], що три точки завше лежать у одній площині. Синтетична ж засада з самих лише понять, наприклад, положення: усе, що відбувається, має свою причину, ніколи не може бути безпосередньо достеменною, бо я мушу роззиратися за чимось третім, а саме: за умовою часового визначення в досвіді, і не можу пізнати таку засаду прямо, безпосередньо з самих лише понять. Отже, дискурсивні засади — це є щось зовсім інше, ніж інтуїтивні, тобто аксіоми. Перші завжди вимагають іще дедукції, без якої другі цілком можуть обійтися, а що вони з тієї ж таки причини є очевидними, чого філософські засади, попри всю свою достеменність, ніколи не можуть зімітувати, то будь-якому синтетичному положенню чистого і трансцендентального розуму бракує нескінченно багато до того, аби бути настільки ж очевидним (як то зазвичай уперто висловлюються), як положення *двічі по два чотири*. Щоправда, в аналітиці, при таблиці засад чистого розсудку, я згадував також певні аксіоми споглядання; однак наведена там засада сама не була аксіомою, а слугувала тільки для того, аби вказати принцип можливості аксіом узагалі, і сама була лише засадою, [утвореною] з понять. Адже в трансцендентальній філософії навіть можливість математики має бути показана. Філософія, отже, не має жодних аксіом і ніколи не може так беззастережно накидати своєї засади а ргіогі, а мусить бути налаш-

тована на те, щоб обґрунтувати своє право на них через ґрунтовну дедукцію.

3. Про демонстрації. Тільки аподиктичне доведення, оскільки воно є інтуїтивним, може називатися демонстрацією. Досвід показує нам, що є, але не показує, що інакше ніяк не може бути. Тому емпіричні аргументи не можуть дати аподиктичного доказу. А з апіорних понять (у дискурсивному знанні) ніколи не може виникнути наочна достеменність, тобто очевидність, хоч би в інших аспектах судження й було аподиктично достеменним. Отже, лише математика містить демонстрації, бо виводить свої знання не з понять, а з конструювання їх, себто зі споглядання, яке може бути дане а рґіогі відповідно до понять. Навіть спосіб діяння алгебри з рівняннями, із яких вона шляхом редукції одержує істину разом із доведенням, є хоча й не геометричне, та все ж таки конструювання — знакове, у якому поняття, особливо про відношення величин, відповідними позначками подаються в спогляданні, і, не кажучи вже про евристичний момент, усі висновки вбезпечуються від помилок тим, що кожен із них показується наочно. Філософське пізнання, навпаки, мусить бути позбавленим цієї переваги, бо йому доводиться розглядати Загальне завжди *in abstracto* (через поняття), тоді як математика може досліджувати Загальне *in concreto* (в одиничному спогляданні) і притому через чисте апіорне уявлення, коли кожна помилка стає помітною. Тому перший [вид доведень] я волів би називати радше *акроаматичними* (дискурсивними) доведеннями, бо вони ведуться лише словами (предмета в мисленні), аніж *демонстраціями*, що, як видно із самого терміна, здійснюються в спогляданні предмета.

З усього цього випливає, що природі філософії, особливо в царині чистого розуму, зовсім не личить пишатися догматичним підходом (*dogmatischen Gange*) і прикрашати себе титулами й регаліями математики, до ордену якої вона-бо не належить, хоча й має всі підстави сподіватися на сестринське єднання з нею. То є марнотні претензії, які ніколи не можуть бути здійснені, навпаки, мають ударемнювати її замір розкрити химери несвідомого своїх меж розуму, і належним роз'ясненням наших понять звести зарозумілість спекуляції до скромного, але ґрунтового самопізнання. Отже, у своїх трансцендентальних спробах розум не зможе дивитися вперед так упевнено, як немовби залишений ним за собою шлях вів прямисінько до цілі, і на покладені в основу передумови він не може розраховувати так сміливо, щоб не мати потреби часто озиратися й пильнувати, чи, бува, не виявилось в перебігу умовиводу

помилки, які не були помічені в принципах і які змушують або точніше визначити принципи, або цілком змінювати [їх].

Усі аподиктичні положення (чи доказові, чи безпосередньо достеменні) я поділяю на *догми* і *математики*. Синтетичне положення, прямо [отримане] з понять, — це є *догма*, натомість положення того самого виду, [отримане] шляхом конструювання понять, є *математика*. Аналітичні судження не сповіщають нам, власне, про предмет *більше*, ніж містить уже в собі поняття, яке ми маємо про нього, бо вони не розширюють знання поза поняття суб'єкта, а лише пояснюють це поняття. Тим-то вони й не можуть правомірно зватися догмами (це слово можна, мабуть, перекласти як *повчання*). А зі згаданих двох видів апріорних синтетичних положень відповідно до звичайного слововживання носити це ймення можуть лише ті, що належать до філософського знання, і навряд чи можна назвати догмами положення арифметики або геометрії. Отже, це [слово]вживання потверджує наше роз'яснення, що догматичними можуть називатися тільки судження, [утворені] з понять, а не шляхом конструювання понять.

Увесь чистий розум у своєму суто спекулятивному вжитку не містить ані єдиного синтетичного судження, безпосередньо [утвореного] з понять. Адже через ідеї він, як ми показали, не здатний створити жодного синтетичного судження, яке мало б об'єктивну значущість; через розсудкові поняття він створює, щоправда, надійні засади, але не прямо з понять, а завжди лише непрямим чином, через віднесення цих понять до чогось цілком випадкового, а саме до *можливого досвіду*; у такому випадку, якщо передбачається останній (щось як предмет можливого досвіду), то вони, без сумніву, є аподиктично достеменними, але самі по собі (прямо) вони навіть зовсім не можуть бути пізнані а ргіогі. Так, положення: *усе, що відбувається, має свою причину*, — ніхто не може ґрунтовно збагнути з самих лише цих даних понять. Тому воно не є догмою, хоча з іншої точки зору, а саме: у єдиній царині свого можливого застосування, тобто в досвіді, воно може бути доведене цілком добротню й аподиктично. Але воно, хоча й має доводитися, зветься *засадою*, а не *теоремою*, бо має ту особливу властивість, що тільки воно вможлиблює саму підставу свого доведення, досвід, і завжди має передбачатися при ньому.

Якщо в спекулятивному вживанні чистого розуму немає жодних догм також і з погляду змісту, то будь-який *догматичний* метод, — хоч запозичений із математики, хоч посталий на самобутній манір, [тут] є сам собою невідповідний. Адже він лише приховує недоліки

та помилки й обманює філософію, справжня ціль якої в тому, щоб показати всі кроки розуму в найяснішому світлі. Проте метод [філософії] завжди може бути *систематичним*. Адже наш розум (суб'єктивно) сам є системою, але у своєму чистому вживанні, за посередництвом самих лише понять, він є тільки системою дослідження відповідно до засад єдності, що для них тільки досвід може надати матеріал. Але про власний метод трансцендентальної філософії тут нічого не можна сказати, бо ми маємо до діла лише з критикою своїх майнових спроможностей, [щоб довідатися,] чи можемо ми взагалі будувати і як високо можемо звести нашу будівлю з того матеріалу, котрий маємо (із чистих апіорних понять).

Першого розділу

СЕКЦІЯ ДРУГА

Дисципліна чистого розуму з погляду його полемічного вжитку

В усіх своїх починаннях розум мусить піддавати себе критиці і ніякими заборонами не може порушувати її свободи, не шкодячи самому собі й не стягаючи на себе нездорової підозри. Тут немає нічого такого важливого з погляду корисності, нічого такого священного, що могло б ухилитися від цієї допитливої й пильної ревізії, що не зважає на жодну особу. На цій свободі ґрунтується саме існування розуму, який не має жодного диктаторського авторитету, і його присуди повсякчас є не що інше, як згода вільних громадян, кожен із яких має могти безперешкодно висловлювати свої сумніви і навіть своє veto.

Та хоча розум ніколи не може *уникнути* критики, він усе ж таки не завжди має резон *лякатися* її. Але у своєму догматичному (не математичному) вживанні чистий розум не є так аж дуже свідомим найточнішого дотримання своїх найвищих законів, щоб не мусити ставати з острахом, навіть із повним зреченням своїх претензій на догматичний авторитет перед критичне око вищого розуму, що чинить суд.

Але ситуація є цілком інакшою, коли він має до діла не з цензурою судді, а з домаганнями свого співгромадянина і повинен лише

захищатися проти них. Адже вони теж будуть догматичними, хоча й не у ствердженні, як його власні, а в запереченні, і через те тут має місце виправдання кат' *ανθρωπων*, що вбезпечує від усякої шкоди і надає титулярне володіння, яке може не лякатися чужих зазіхань, хоча саме воно не може бути достатньою мірою доведене кат' *αληθειαν*.

Під полемічним уживанням чистого розуму я розумію захист його положень від догматичного заперечення їх. Тут ідеться не про те, чи його твердження, бува, не є неправдивими, а лише про те, що ніхто не може з аподиктичною достеменністю (та навіть і лише з більшою правдоподібністю) стверджувати протилежне. Адже ми держимо своє володіння не з чистісь ласки, коли маємо право до нього, нехай і недостатнє, і є цілковита певність, що ніхто ніколи не зможе довести неправомірність цього володіння.

Є щось сумне й гнітюче [в тому], що взагалі існує антитетика чистого розуму і що він, розум, який-бо репрезентує найвищий суд для всіх суперечок, має конфліктувати з самим собою. Вище ми мали, щоправда, перед собою таку його позірну антитетику, але виявилось, що вона ґрунтується на непорозумінні, [виниклому] через те, що відповідно до поширеного забобону явища приймалися за речі самі по собі, а потім виникало прагнення абсолютної завершеності їх синтезу в той або інший спосіб (які, проте, обидва були однаково неможливими), чого, одначе, від явищ аж ніяк не можна очікувати. Тоді, отже, не було ніякої дійсної *суперечності розуму* з самим собою у положеннях: ряд явищ, *даних самих по собі*, має абсолютно перший початок, і: цей ряд існує абсолютно й *сам по собі*, без будь-якого початку; адже обидва положення цілком сумісні, бо *явища* за своїм існуванням (як явища) *самі по собі* суть ніщо, тобто щось суперечливе, тож допущення їх природно мусить тягти за собою суперечливі висновки.

Але не можна покликатися на таке непорозуміння, залагоджуючи тим суперечку розуму, коли, скажімо, стверджується в теїстичному дусі: *існує найвища сутність*, і навпаки, на атеїстичний лад: *не існує жодної найвищої сутності*, або в психології: усе, що мислить, має абсолютну тривку єдність, і, отже, відрізняється від усякої минущої матеріальної єдності, — на що інший заперечить: душа не є нематеріальна єдність і не може бути вилучена з Минущого. Адже предмет питання тут вільний від усього чужорідного, що суперечить його природі, і розсудок має тут до діла тільки з *речами самими по собі*, а не з явищами. Тут, отже, мав би виступати справжній конфлікт, якби тільки чистий розум міг сказати з запе-

речного боку щось близьке до підстави твердження; адже, що стосується критики доводів догматичного твердження, то її цілком можна допустити, не відмовляючися від цих положень, які все ж таки мають за собою принаймні інтереси розуму, на які супротивник зовсім не може посилатися.

Я, щоправда, не поділяю опінії, котру так часто висловлювали визначні й глибокодумні люди (як от *Зульцер*⁸⁶), відчуваючи слабкість дотеперішніх доказів, — що можна сподіватися ще на майбутнє відкриття очевидних демонстрацій двох кардинальних положень нашого чистого розуму: є Бог, є прийдешнє життя. Навпаки, я певен, що цього ніколи не станеться. Відкіля б узяв розум підставу для таких синтетичних тверджень, котрі не стосуються предметів досвіду та його внутрішньої можливості? Але є також аподиктично достеменним [те], що ніколи не з'явиться людина, яка могла б стверджувати *протилежне* бодай з найменшою правдоподібністю, тим паче догматично. Адже вона могла б довести це лише через чистий розум, і тому мусила б узятися довести, що вища сутність і мислячий суб'єкт у нас як чиста інтелігенція *неможливі*. Тільки де ж би він брав знання, що управнювали б його судити в такий спосіб синтетично про речі з-поза всякого можливого досвіду?

Тож ми можемо не тривожитися, що хтось колись доведе нам протилежне, і відтак не маємо потреби винаходити кваліфіковані докази, а завжди можемо прийняти ті положення, які цілком відповідають спекулятивному інтересові нашого розуму в емпіричному вжитку і, окрім того, є єдиним засобом для поєднання того інтересу з інтересом практичним. Для супротивника (що його тут слід розглядати не просто як критика) ми завжди маємо наготові своє *non liquet*, що неодмінно має збити його з пантелику, тим часом ми не боронимо йому того самого кроку щодо нас, бо постійно маємо в резерві суб'єктивну максиму розуму, якої супротивникові необхідно бракує, і під її захистом можемо спокійно й байдужно споглядати всі його сліпі постріли.

Таким чином, жодної антитетики чистого розуму, власне, не існує. Адже єдину арену боротьби для нього можна було б шукати на терені чистої теології та психології; але цей ґрунт не витримує жодного войовника в повнім обладунку й при зброї, якої варто було б остерігатися. Він може виступати лише з кпинами чи самохвальством, що можна висміяти як дитячу забаву. Це — втішне спостереження, яке знову дає сміливість розумові; інакше на що б він міг покладатися, якби, покликаний самотужки усувати всі помилки,

був розлагоджений сам у собі, не можучи сподіватися на мир і спокійне володіння?

Усе, що влаштувала сама природа, годиться для якої-небудь мети. Навіть отрути слугують для того, щоб поборювати інші отрути, які утворюються в наших власних соках, і тому не мають бути відсутні в повному зібранні цілющих засобів (в аптеці). Закиди проти впевненості й зарозумілості нашого суто спекулятивного розуму самі задані природою цього розуму і, отже, мусять мати позитивне призначення й замір, якими не слід нехтувати. Чому деякі предмети, хоча й пов'язані з нашим найвищим інтересом, Провидіння поставило так високо, що нам [стосовно них] майже не дозволено чогось більшого, ніж знаходити їх лише в нечіткому сприйнятті, яке викликає в нас самих сумніви, від чого допитливий погляд не стільки задовольняється, скільки дратується? Чи корисним є з погляду таких перспектив наважуватися на сміливі визначення, — це щонайменше сумнівно, може, навіть шкідливо. Але в кожному разі й без жодного сумніву корисним є надати як дослідницькому, так і випробувальному розумові повну свободу, аби він безперешкодно міг забезпечувати свої власні інтереси, чому так само сприяє те, що він виставляє бар'єр своїм пізнанням, як і те, що він їх розширює, і ті його інтереси всякий раз страждають, коли втручаються чужі руки, щоб звернути його з природного для нього шляху до накиннутих [йому] замірів.

Тож дозволяйте вашому супротивникові говорити тільки [те, що диктує] розум, і поборюйте його тільки зброєю розуму. А за добру справу (практичний інтерес) не тривожтеся, бо в суто спекулятивній суперечці вона ніколи не фігурує. Тоді суперечка не виявить нічого, окрім певної антиномії розуму, що, базована на його природі, необхідно має бути вислухана й випробувана. Суперечка культивує розум, розглядаючи його предмет із двох боків і виправляючи його судження тим, що обмежує його. Спірним тут є не *предмет*, а *тон*. Адже вам лишається ще досить, аби говорити мовою твердої *віри*, виправданої перед найсуворішим розумом, хоча ви й муситимете покинути мову *знання*.

Якби запитати холоднокровного, немовби створеного для врівноважених суджень *Девіда Юма*: що спонукало вас підкопувати старанно вишуканими сумнівами таке втішне й корисне для людини переконання [в тому], що його розумове пізнання є достатнім для твердження [про буття] найвищої сутності та для визначеного поняття [її], він би відповів: нічого, крім наміру просунути далі розум у його самопізнанні і разом певного невдоволення з того при-

мусу, який чинять щодо розуму, коли ним похваляються і водночас перешкоджають йому вільно визнати свої слабкості, що відкриваються йому при випробуванні самого себе. Та запитайте *Прістлі*, відданого самим лише засадам *емпіричного* застосування розуму і неприхильного до всякої трансцендентальної спекуляції: які він мав мотиви бурити свободу й безсмертя нашої душі (надія на майбутнє життя є в нього лише чекання чуда воскресіння), дві такі підпори всякої релігії — він, сам благочестивий і ревний навчитель релігії, не зможе відповісти вам нічим іншим, окрім як [посиланням на] інтерес розуму, який втрачає на тому, що ми хочемо вилучити деякі предмети з [діяння] законів матеріальної природи, єдиної, котру ми можемо точно знати й визначати. Видавалося б несправедливим папложити *Прістлі*, який умів поєднати своє парадоксальне твердження з цілями релігії, і завдавати болю добромисній людині за те, що вона не може орієнтуватися, щойно тільки покине терен природознавства. Але така прихильність має припасти також не менш добромисному й за своїм моральним характером бездоганному *Юмові*, який не може облишити своїх абстрактних спекуляцій, бо він з повним правом вважає, що їхній предмет лежить цілком поза межами природознавства, у царині чистих ідей.

Що ж потрібно зробити тут, особливо з огляду на ту небезпеку, що, як видається, загрожує спільному благу? Немає нічого природнішого й справедливішого від рішення, яке ви маєте прийняти з цього приводу. Нехай ці люди роблять своє; якщо тільки вони відзначаються талантом, глибокими й новими дослідженнями, одне слово, — розумом, то [від цього] завжди виграватиме [той-таки] розум. Якщо ж ви хапаєтеся за інші засоби, крім засобів невимушеного розуму, якщо кричите про державну зраду, скликаючи, неначе для гасіння пожежі, простих людей, котрі геть нічого не тямлять у таких тонких справах, — тоді ви робите з себе посміховисько. Адже мова [тут] зовсім не про те, що є корисним чи шкідливим для спільного блага, а лише [про те], доки може досягти розум у своїй спекуляції, що абстрагується від всякого інтересу, і чи слід узагалі на неї якось розраховувати, а чи краще зовсім відмовитися від неї з практичних міркувань. Отож замість ударяти мечем, краще спокійно дивіться з надійної позиції критики на цей герць, що для борців є стомливим, а вас розважає і при безсумнівно безкровному результаті має бути корисним для ваших поглядів. Адже було б вельми безглуздо очікувати від розуму роз'яснень і при тім наказувати йому, по котрому боці він неодмінно мусить стати. Окрім того, розум уже сам від себе, самим розумом так добре приборкується й

утримується в межах, що вам зовсім немає потреби закликати сторожу, аби протиставити суспільну силу тій стороні, застрашлива перевага якої здається вам небезпечною. У цій діалектиці не буває перемог, що давали б вам підставу непокоїтися.

Розум навіть вельми потребує такої суперечки, і було б бажано, щоб вона велася давніше і з необмеженою публічною свободою. Адже тим раніше постала б зріла критика, з появою котрої всі ці сперечання самі собою мусили б відпасти, позаяк сперечальники навчилися б розуміти своє засліплення та забобони, що роз'єднували їх.

У людській природі, котра, зрештою, як і все, що походить із природи, має-таки містити в собі задатки до добрих цілей, є певна нещирість — а саме схильність приховувати свої справжні почування і виставляти напоказ удавані, які вважаються пристойними й похвальними. Цілком певно, завдяки цій схильності критися та прибирати сприятливий для себе вигляд люди не лише *цивілізувалися*, але й поступово певною мірою *моралізувалися*, бо всяк, не можучи проникнути крізь грим пристойності, чесноти й звичайності, знаходив таким чином на позірно ширих прикладах добра, які він бачив довкола, школу вдосконалення для себе. Одначе ця схильність показувати себе кращим, ніж насправді, і висловлювати переконання, яких насправді немає, слугує, так би мовити, лише *попередньо* для того, щоб вивести людину з грубості й змусити її спочатку засвоїти принаймні *манеру* добра, відомого йому, а потім, коли справжні засади вже розвинулися й перейшли в спосіб мислення, ця фальш поступово має бути дієво поборювана, бо інакше вона псує серце і не дає добрим почуванням виткнутися з-під бур'яну красивої позірності.

Мені прикро спостерігати таку саму нещирість, удаваність і лицемірство навіть у виявах спекулятивного способу мислення, де люди все ж таки стрічають значно менше перешкод вповідати як годиться, щиро й відверто, свої думки і не мають жодного зиску [чинити інакше]. Адже що може бути шкідливішим для пізнання, як повідомляти один одному навіть прості думки пофальшованими, приховувати сумнів, відчуваний нами щодо власних наших тверджень, або надавати видимість очевидності доводам, які не задовольняють нас самих? Тим часом доки ці потаємні підступи породжує лише особисте марнославство (що є звичайним випадком у спекулятивних судженнях, які не становлять особливого інтересу і нелегко поєднуються з аподиктичною достеменністю), їхньому *публічному схваленню* протистоїть марнославство інших,

і зрештою результат виходить такий самий, якого досягли б, — щоправда, значно раніш, — найщиріші почування та відвертість. Але коли поспільство вважає, що хитромудрі софісти задумали не менше як розхитати самі основи публічного добробуту, тоді людям видається не лише мудрим, але й дозволеним і навіть цілком похвальним скоріш прийти на допомогу добрій справі з позірними доводами, аніж визнати за гаданими її супротивниками навіть ту заслугу, що вони понизили наш тон до ступеня суто практичного переконання і змусили нас визнати брак спекулятивної й аподиктичної достеменності. Тим часом мені видається, що нічого в світі не може бути більш несумісним із наміром відстоювати добру справу, ніж підступ, фальш і ошуканство. Що при зважуванні раціональних підстав тієї чи іншої голої спекуляції усе має діятися чесно — це, либонь, найменше, чого можна вимагати. Але якби можна було з певністю розраховувати бодай на це найменше, то суперечка спекулятивного розуму з приводу важливих питань про Бога, безсмертя (душі) та свободу або давно вирішилася б, або дуже скоро їй було б покладено край. Так щирість намірів нерідко є обернено пропорційною добропорядності самої справи, і та справа, може, має більше відвертих і чесних супротивників, ніж захисників.

Отже, я передбачаю, що є читачі, які не бажають бачити жодної праведної справи, котру захищувано б нечесно. З огляду на це я вирішив, що, відповідно до засад нашої критики, коли ми зважаємо не на те, що діється, а [на те], що по справедливості мало б діятися, [тоді] не мусить бути жодної полеміки чистого розуму. Бо ж як можуть дві персони вести суперечку про річ, реальність котрої жоден із них не може показати в дійсному чи бодай лише можливому досвіді, і що лише над її ідеєю вони розмірковують, аби видобути з неї щось *більше*, ніж ідея, а саме дійсність самого предмета? Яким способом могли б вони виплутатися з суперечки, якщо жоден із них не може навіть зробити свою справу зрозумілою й достеменною, а може тільки нападати на положення свого супротивника й спростувати їх? Така-бо є доля всіх тверджень чистого розуму, що оскільки вони виходять за межі умов усякого можливого досвіду, поза якими ніде не можна знайти жодної посвідки про істинність, але водночас мусять користуватися розсудковими законами, призначеними лише для емпіричного вжитку і без котрих, однак, не можна зробити жодного кроку в синтетичному мисленні, то вони всякчас підставляють супротивнику свої вразливі місця, і навзаєм можуть користатися з уразливості свого супротивника.

Критику чистого розуму можна розглядати як справжній трибунал для всіх його сперечань; адже в ці останні, такі, що безпосередньо стосуються об'єктів, вона не втручається, а призначена для того, [щоб] окреслювати й омовляти права розуму взагалі за засадами його першої інстанції.

Без критики розум перебуває немовби в природному стані і може реалізовувати або забезпечувати свої твердження та претензії не інакше як через *війну*. Натомість критика, запозичуючи всі рішення з основних правил своєї власної інституції, авторитет якої не може бути підданий сумніву, створює нам спокій правового стану, за якого ми повинні провадити наше сперечання не інакше як через [судовий] *процес*. За першого стану кінець справі кладе *перемога*, якою хваляться обидві сторони і за якою здебільш настає лише нетривкий мир, устанавлюваний втручанням зверхників; у другому ж [стані справу завершує] *присуд*, що, проникаючи тут у саме джерело суперечки, має забезпечити вічний мир. Нескінченні суперечки суто догматичного розуму спонукають зрештою шукати спокою в якій-небудь критиці самого цього розуму й у законодавстві, ґрунтованому на ній; як то стверджував *Гобс*: природний стан є станом кривди й насильства, і люди мусять із необхідністю його покинути, аби підпасти під примус закону, що єдино обмежує нашу свободу так, що вона може співіснувати зі свободою кожного іншого і власне тим самим — із загальним благом.

До цієї свободи належить також і свобода викладати свої думки, свої сумніви, яких людина не може вирішити самостійно, для публічного обговорення, не стягаючи за це на себе осуду як неспокійний і небезпечний громадянин. Вона лежить уже в первісному праві людського розуму, який не визнає жодного іншого судді, окрім самого загальнолюдського розуму, у якому кожен має голос; а що від цього [розуму] залежить усяке поліпшення, яке можливе в нашому стані, то таке право є священним і не може бути обмежене. Та й вельми нерозумним є кричати про безпеку тих або інших сміливих тверджень або зухвалих наскоків на ті твердження, котрі вже мають на своєму боці схвалення більшої й кращої частини поспільства: адже це значить надавати першим такого значення, якого вони зовсім не повинні мати. Коли я чую, що якась непосполита голова спростовувала свободу людської волі, надію на майбутнє життя та існування Бога, то я прагну прочитати відповідну книгу, бо очікую від того таланту, що він удосконалив мої погляди. Я задалегідь уже знаю з цілковитою певністю, що нічого з того всього він не досяг, — не тому, що вважаю, ніби вже володію неза-

перечними доказами цих важливих положень, а тому, що трансцендентальна критика, відкриваючи мені всі ресурси нашого чистого розуму, цілком переконала мене, що як він є цілком недостатнім для ствердних положень на цьому терені, так само, і навіть іще менше, він знатиме, аби могли висловлювати з приводу цих питань щось заперечне. Бо ж відкіля той позірний вільнодумець має брати своє знання, наприклад, що найвищої сутності не існує? Це положення лежить поза цариною можливого досвіду, а відтак і поза межами всього людського пізнання. Догматичного захисника доброї справи від цього ворога я б зовсім не став читати, бо знаю наперед, що він нападатиме на позірні доводи супротивника лише для того, щоб звільнити шлях своїм власним, крім того, звичайна ілюзія все ж таки не дає стільки матеріалу для нових зауважень, як незвичайна й дотепно придумана. Навпаки, теж догматичний на свій лад супротивник релігії, будучи по-своєму догматиком, дав би моїй критиці бажане заняття та привід до численних виправлень її засад, тоді як з його боку я зовсім не мав би чого побоюватися.

Але чи не слід принаймні застерігати від подібних писань молодь, довірену академічному навчанню, і утримувати її від раннього знайомства з такими небезпечними положеннями, поки її спроможність судження не дозріла або, радше, поки те вчення, яке бажать їй прищепити, не закорінилося в ній [достатньо] міцно, аби твердо протистояти всяким протилежним переконанням, відкіля б вони не приходили?

Якби в справах чистого розуму слід було залишатися при догматичному способі діяння і якби відсіч супротивникові мала бути, власне, полемічною, себто такою, коли вступають у бій і озброюються аргументами на користь протилежних тверджень, — тоді, звісно, не було б нічого доцільнішого *на момент*, але водночас нічого марнотнішого та безпліднішого *на перспективу*, як узяти розум молоді на якийсь час під опіку й принаймні в той період охороняти від спокус. А якщо згодом чи то цікавість, чи модний тон доби дасть їй до рук подібні писання, — чи встоїть тоді та юнацька переконаність? Той, хто для відбиття нападів свого супротивника не носить із собою нічого, окрім догматичної зброї, і не вміє розгорнути приховану діалектику, що її він має в собі не менш, аніж протиборець, бачить, як позірні доводи, котрі мають [за собою] перевагу новизни, виступають проти позірних доводів, котрі подібної [переваги] вже не мають, а радше збуджують підозру в зловживанні легковір'ям молоді. Він вважає, ніби не зможе краще показати, що переріс дитяче виховання, як знехтувавши тими доброзичливими

застереженнями, і, звиклий до догматизму, п'є великими ковтками отруту, що догматично нищить його засади.

В академічному навчанні має відбуватися щось прямо проти-лежне тому, що тут рекомендується, але, зрозуміло, лише за передумови ґрунтовного викладання критики чистого розуму. Адже щоб якомога раніше впровадити у вжиток її принципи й показати достатність їх в обличчі щонайбільшої діалектичної видимості, до-конечно потрібним є спрямувати ті такі страшні для догматика атаки супроти хоча й ще слабкого, але просвіченого критикою розуму учня і спонукати його спробувати перевірити безпідставні твердження супротивника одне за одним на тих засадах. Йому в жодному разі не може бути важко розвіяти ті твердження як дим, і, таким чином, він рано відчує свою власну спромогу цілковито вбезпечувати себе від подібних шкідливих принад, які зрештою мусять втратити для нього всякий блиск. Хоча ті ж такі удари, що руйнують споруду супротивника, мають бути так само згубними й для його власних спекулятивних будівель, якщо він, бува, надумав би звести такі; проте він тим зовсім не переймається, бо аж ніяк не потребує мешкати в них, а має перед собою ще певну перспективу в практичній царині, де небезпідставно може сподіватися знайти твердіший ґрунт, аби на нім спорудити свою раціональну й корисну систему.

Отож на терені чистого розуму не буває справжньої полеміки. Обидві сторони завдають ударів у повітря, б'ючися зі своїми тінями, бо виходять поза природу, туди, де для їхніх догматичних прийомів немає нічого, що можна було б схопити й утримати. Вони б'ються надаремне; розітнуті ними тіні миттю зростаються знову, мов герої у Валгалі, аби знову могли забавлятися в безкровних битвах.

Але чистий розум не має також припустимого скептичного вжитку, який можна було б назвати засадою *нейтральності* при всіх його суперечках. Підбурювати розум проти самого себе, давати зброю обом його сторонам, а потім спокійно й глузливо спостерігати їхній розпалений бій — це з догматичного погляду є щось недобре, має вигляд зловтіхи й підступності. Та якщо ми зауважуємо непереборне засліплення й зарозумілість софістів, які не дозволяють приборкати себе жодній критиці, то ми справді не маємо іншої ради, як протиставити хвастошам однієї сторони інші хвастоші, що спираються на ті самі права, щоб протидією ворога принаймні спантеличити розум, аби вселити в нього деякий сумнів щодо його домагань і зацікавлення критикою. Але залишитися при

цих сумнівах, відмовившись від наміру рекомендувати переконаність у своєму невіданні і визнання його не лише як цілющий засіб проти догматичної зарозумілості, але водночас і як спосіб закінчити суперечку розуму із самим собою — це є геть безуспішним заходом і жодним чином не може придатися для створення розумові стану спокою, будучи щонайбільше засобом пробудження його від його солодкої догматичної дрімоти, щоб піддати його стан ретельнішій пробі. А що цей скептичний манір вив'язується з нудного заняття розуму видається немовби коротким шляхом до тривкого філософського спокою; принаймні трактом, що на нього охоче вступають ті, хто сподівається додати собі філософської поважності глузливою зневагою до всіх досліджень цього виду, тож я вважаю за потрібне виставити цей спосіб мислення в його істинному світлі.

Про неможливість скептичного задоволення внутрішньо порізненого з самим собою чистого розуму

Усвідомлення мого незнання (якщо воно водночас не пізнається як необхідне), замість покласти край моїм дослідженням, є, навпаки, властивим стимулом до них. Усяке незнання є або незнання речей, або незнання призначення та меж мого пізнання. Якщо незнання є випадковим, то воно має спонукати мене в першому випадку до *догматичного* дослідження речей (предметів), а в другому — до *критичного* доходження меж мого можливого пізнання. Але що моє незнання є цілковито необхідним і тому звільняє мене від усякого подальшого дослідження, — це можна встановити не емпірично, зі *спостереження*, а лише критично, через *заглиблення* в першоджерела нашого пізнання. Отже, визначення меж нашого розуму може здійснюватися тільки відповідно до апіорних підстав; але обмеження його, яке є знанням, хоча й лише невизначеним, ніколи цілком не переборюваного незнання, може бути встановлене також і а *posteriori*, на підставі того, що за всього нашого знання все ще лишається таким, що має бути пізнане. Те [перше] пізнання свого незнання, можливе єдино через критику самого розуму, є, отже, *наука*, а друге є не більш як *сприйняття*, про яке не можна сказати, доки може сягати висновок із нього. Якщо я уявляю собі земну поверхню (відповідно до чуттєвої видимості) як тарілку, то я не можу знати, як далеко вона простягається. Але досвід навчає мене: хоч куди б я йшов, я завжди бачу довкола себе якийсь простір, що в ньо-

му я міг би простувати далі; відтак я пізнаю бар'єри мого щоразу дійсного знання про Землю, але не межі всього можливого опису Землі. Але якщо я вже досяг знання того, що Земля є кулею і що її поверхня є поверхня кулі, то я і з малої частини її, наприклад, із величини одного градуса, можу точно і згідно з апріорними принципами довідатися діаметр, а через нього — і всі межі Землі, себто її поверхню, і, хоча я не маю відомостей щодо предметів, які можуть міститися на цій поверхні, я знаю все ж таки об'єм, котрий вона займає, її величину та межі.

Сукупність усіх можливих предметів для нашого пізнання видається нам рівною поверхнею, що має свій позірний обрій, а саме те, що охоплює весь її об'єм і що ми його називаємо розумовим поняттям безумовної тотальності. Емпірично досягти його неможливо, а всі спроби визначити його а рїогі відповідно до якогось принципу були марними. Проте всі питання нашого чистого розуму відносяться до того, що може перебувати за межами цього обрію або принаймні на його межі.

Уславлений *Девід Юм*, один із цих географів людського розуму, вважав, що задовільно впорався з усіма згаданими питаннями тим, що виніс їх за його обрій, якого, одначе, він не в змозі був визначити. Він приділяв особливу увагу засаді причиновості і цілком слушно зауважив про неї, що її істинність (навіть об'єктивна значущість поняття діючої причини взагалі) зовсім не спирається на жодне розуміння, тобто на апіорне знання, і що через те весь авторитет цього закону витворює аж ніяк не його необхідність, а лише загальна корисність його в пліні досвіду та породжувана цим суб'єктивна необхідність, що її *Юм* називає звичкою. З нездатності нашого розуму знаходити цій засаді вжиток, що виходить за межі всякого досвіду, він висновував нікчемність усіх домагань розуму взагалі вийти поза Емпіричне.

Такий спосіб піддавати *факти* розуму перевірці і, на свій розсуд, зганювати можна назвати *цензурою* розуму. Немає сумніву, що ця цензура неминуче веде до *сумніву* щодо всякого трансцендентного вживання засад. Однак це лише другий крок, який далеко ще не завершує справи. Перший крок у справах чистого розуму, що знаменує дитячий вік його, є *догматичним*. Згаданий щойно другий крок є *скептичним*, він свідчить про обачність вигостреної досвідом спроможності судження. Але тепер потрібен іще й третій крок, притаманий лише дозрілій і змужнілій спроможності судження, яка має в основі тверді й випробувані з погляду їхньої загальності максими: піддавати оцінці не факти розуму, а сам розум

з погляду всієї його спроможності й придатності до чистих апріорних знань; це не цензура, а *критика* розуму, що нею не лише вгадуються, але доводяться на підставі принципів не просто *бар'єри*, а окреслені *межі* розуму, не саме лише незнання в тій або тій ділянці, а незнання з погляду всіх можливих питань певного типу. Таким чином, скептицизм є місцем спочинку для людського розуму, де він може поміркувати над своєю догматичною мандрівкою і нашкіцувати план місцевості, де він перебуває, щоб могли з більшою певністю обрати свій подальший шлях, але не є житлом для постійного мешкання; адже таке місце можна знайти лише за повної достеменності пізнання чи то самих предметів, чи то меж, у яких міститься все наше знання про предмети.

Наш розум не є чимось на кшталт неозначено далеко простертої рівнини, межі якої відомо лише загальною; навпаки, його слід порівнювати зі сферою, радіус якої можна знайти за кривизною дуги на її поверхні (за природою апріорних синтетичних положень), а звідси вже обчислити з певністю й обсяг та межі. Поза цією сферою (поле досвіду) для розуму немає об'єктів; навіть питання про подібні гадані предмети стосуються лише суб'єктивних принципів суцільного визначення відношень, котрі можуть заходити між розсудковими поняттями всередині цієї сфери.

Ми справді володіємо апріорними синтетичними знаннями, як це доводять розсудкові засади, що антиципують досвід. Хто не може збагнути можливість їх, той, звісно, може спочатку сумніватися, чи справді вони притаманні вам а ргіогі; але він іще не може подавати це як їх неможливість, користуючися самими лише силами розсудку, і визнати за нечинні всі кроки, які розум чинить за їхньою вказівкою. Він може лише сказати: якби ми розуміли їх походження та автентичність, то могли б визначити обсяг та межі нашого розуму; але поки цього не здійснено, всі твердження розуму висловлено навмання. У такий спосіб було б цілком обґрунтовано суцільний сумнів у всякій догматичній філософії, яка йде своїм шляхом без критики самого розуму; але цим усе-таки не можна було б цілковито заперечити за розумом таке просування вперед, якщо воно було б підготоване й забезпечене кращим закладанням підвалин. Адже всі поняття, та й усі питання, запропоновані нам чистим розумом, лежать не в досвіді, а лише в тому ж таки розумі, і тому має існувати можливість розв'язання і розуміння їх з погляду їхньої значущості або неспроможності. Ми не маємо також права під приводом нашої неспроможності відхилити ці завдання, немовби вирішення їх справді лежало в природі речей, і відмовля-

тися від їхнього подальшого дослідження; адже лише розум створив у своїх надрах самі ці ідеї, отож він має дати звіт про їхнє значення або діалектичну видимість.

Усяка скептична полеміка, власне, звернена лише проти догматика, який, не піддаючи сумніву свої первинні об'єктивні принципи, тобто [сприймаючи їх] безкригично, поважно продовжує свій шлях, [ця полеміка спрямована на те,] аби лише сплутати тому догматикові поняття і привести його до самопізнання. Сама по собі з погляду того, що ми знаємо і чого натомість не можемо знати, вона не встановлює геть нічого. Усі невдалі догматичні спроби розуму суть *факти*, що їх завжди корисно піддавати цензурі. Але це нічого не може вирішити щодо очікувань розуму: [чи може він] сподіватися на краший успіх його майбутніх зусиль і робити відповідні домагання; тож сама лише цензура ніколи не може довести до кінця суперечки про права людського розуму.

Юм був, мабуть, найдотепнішим із усіх скептиків і, безперечно, найзначнішим з погляду того впливу, який може мати скептичний метод на пробудження ґрунтового випробування розуму, тож, либонь, варто унаочнити, наскільки це відповідає моєму задумові, перебіг умовиводів і заблудів цього проникливого і шанованого мужа, який усе ж таки натрапив на слід істини.

Юм, можливо, мав на думці, хоча ніколи цього до кінця не розвивав, що в судженнях певного виду ми виходимо поза наше поняття про предмет. Такий вид суджень я назвав *синтетичним*. Як я можу за посередництвом досвіду вийти зі свого поняття, яке мав досі, — це не становить проблеми. Сам досвід є таким синтезом сприйняття, що побільшує моє поняття, яке я маю за посередництвом сприйняття, долученням інших [понять]. Але ми гадаємо, що можемо й аргіогі вийти з нашого поняття і розширити своє знання. Це ми намагаємося [зробити] або через чистий розсудок стосовно того, що принаймні може бути *об'єктом досвіду*, або навіть через чистий розум стосовно таких властивостей речей, а також існування таких предметів, котрі ніколи не трапляються в досвіді. Наш скептик не розрізняв цих двох видів суджень, хоча й мав би це робити, і вважав таке побільшення понять із них самих і, так би мовити, самопородження нашого розсудку (разом із розумом) без запліднення досвідом просто неможливим, а відтак [вважав] усі їх гадані апріорні принципи за фіктивні і вбачав у них не більше як виниклу з досвіду та його законів звичку, отже, суто емпіричні, тобто самі по собі випадкові, правила, яким ми приписуємо гадану необхідність і загальність. Але на утвердження цьо-

го дивного положення він покликався на всіма визнавану засаду щодо відношення причини до дії. Через те, що ніяка спроможність розсудку не може вести нас від поняття якоїсь речі до існування чогось іншого, що було б дано цим поняттям загальним і необхідним чином, то звідси він вважав за можливе робити висновок, що, крім досвіду, ми не маємо нічого, що могло б побільшувати наші поняття і що давало б нам право на такі а ргіогі саморозширювані судження. Що сонячне світло, яке освітлює віск, водночас розтоплює його, тоді як глину робить твердою, ніякий розсудок не може вгадати з понять, котрі ми доти мали про ці речі, тим більше [він не може] закономірно виснувати [це], і тільки досвід може навчити нас такого закону. Натомість у трансцендентальній логіці ми бачили, що, хоча *безпосередньо* ми ніколи не можемо вийти поза зміст даного нам поняття, проте можемо цілком а ргіогі, тільки у відношенні до чогось третього, а саме *можливого* досвіду, отже, все ж таки а ргіогі, пізнати закон зв'язку [даної речі] з іншими речами. Отож якщо твердий раніше віск тоне, то я можу а ргіогі довідатися, що [цьому] мусило передувати щось таке (наприклад, сонячне тепло), після чого це [явище] настало відповідно до постійного закону, хоча без навчання досвідом я не міг би *окреслено* пізнати а ргіогі ані причину з дії, ані дію з причини. Отже, *Юм* із випадковості нашого визначення *за законом* хибно висноував випадковість самого *закону*, і вихід із поняття якоїсь речі на можливий досвід (що відбувається а ргіогі і витворює об'єктивну реальність поняття) змішав із синтезом предметів дійсного досвіду, що, звичайно, повсякчас є емпіричним; тим самим із принципу спорідненості, що має своє місце в розсудковій й виражає необхідний зв'язок, він зробив правило асоціації, що трапляється лише в наслідувальній уяві і може репрезентувати тільки випадкові, аж ніяк не об'єктивні зв'язки.

Але скептичні помилки цього загалом надзвичайно вдумливого чоловіка виникли переважно з одного недоліку, який він мав спільно з усіма догматиками, а саме [з того,] що він не розглядав систематично всіх видів апріорного синтезу розсудку. Бо тоді він знайшов би, наприклад, не згадуючи про інші, *засаду тривкості*, як таку, що подібно до засади причиновості антиципує досвід. Таким чином він міг би також накреслити визначені межі розсудку, що розширюється а ргіогі, і чистому розуму. Та позаяк він тільки *утісняє* наш розсудок, не *обмежуючи* його, і створює поспільну недовіру, але не визначене знання про неминуче для нас незнання; позаяк він піддає цензурі декотрі засади розсудку, не перевіряючи

на пробному камені критики цього розсудку з погляду всіх його спроможностей, і, відмовляючи йому того, чого він справді не може виконати, іде далі й заперечує за ним усяку спроможність розширюватися а ргіогі, дарма що не виконав [пере]оцінки всієї цієї спроможності, — то він зазнає того, що повсякчас є згубним для скептицизму: він сам піддається сумніву, оскільки його заперечення спираються тільки на випадкові факти, а не на принципи, що могли б спричинити необхідне зречення права на догматичні твердження.

Позаяк Юм не знає також різниці між обґрунтованими домаганнями розсудку і діалектичними претензіями розуму, проти яких-бо головно й спрямовані його напади, то розум, що його такий характерний злет від того анітрохи не був перепинений, а тільки натрапив на деякі завади, почуває, що простір для його розширення не закрито і що його ніколи не можна цілком відвернути від своїх спроб, дарма що йому дошкуляють то тут, то там. Адже перед лицем нападів людина лаштується до оборони і ще впертіш підносить голову, щоб зреалізувати свої вимоги. Але повне обрахування всіх її спроможностей і похідне звідси переконання в достеменності [наявного] скромного володіння та даремності вищих домагань припиняють усяку суперечку і спонукають мирно задовольнитися обмеженою, але незаперечною власністю.

Для некритичного догматика, що не вимірював сфери свого розсудку, а відтак і не визначав меж свого можливого пізнання відповідно до принципів, який, отже, не знає заздалегідь, скільки він може, а гадає довідатися це самими лише спробами, ці скептичні нападки є не лише небезпечними, але й згубними. Адже якщо він спіткнеться [хоча б] на однім-єдинім твердженні, якого не може обґрунтувати, ані вивести його правдоподібність із принципів, то підозра падає на всі [твердження того догматика], хоч які б вони були переконливі.

Таким чином, скептик є наставником, що навертає догматично-розумувальника до здорової критики розсудку та самого розуму. Досягнувши цього, він може надалі не боятися жодних нападів, бо відрізняє тоді своє надбання від того, що лежить цілковито за його межами, на що він не висуває жодних претензій і за що не може також встрявати в суперечку. Тож скептичний спосіб діяння сам по собі, щоправда, не задовольняє допитливість розуму, але здатен його *підготувати*, аби пробудити його завбачливість і вказати на ґрунтовні засоби, що можуть забезпечити його правочинне володіння.

Першого розділу

СЕКЦІЯ ТРЕТЯ

Дисципліна чистого розуму стосовно гіпотез

Через критику нашого розуму ми врешті довідуємося, що в його чистому та спекулятивному вживанні ми насправді геть нічого не можемо знати; то чи не мала б вона тим ширше розкрити поле для *гіпотез*, оскільки нам дозволено принаймні вигадувати й припускати, хоча й не стверджувати?

Якщо уява повинна не *фантазувати*, а *творити* під строгим наглядом розуму, то перед цим завжди має бути щось цілком достеменне, а не вимислене й не гола опінія, і це є *можливість* самого предмета. Тоді [у вирішенні питання] щодо його дійсності цілком дозволено вдаватися до [формулювання] опінії, яка, одначе, щоб не бути безпідставною, має бути пов'язана з тим, що є дійсно даним і, отже, достеменним, як із підставою для пояснення; і в такому разі [ця опінія] називається *гіпотезою*.

Про можливість динамічного зв'язку ми не можемо скласти а ргіорі ані найменшого поняття, і категорії чистого розсудку слугують не для того, щоб вигадувати її, а лише щоб розуміти [її] там, де вона трапляється в досвіді, тож ми не можемо спочатку вимислити відповідно до цих категорій жодного предмета з новою й емпірично невстановлюваною природою, і покласти його в основу якоїсь дозволеної гіпотези, бо це означало б підсувати розумові порожні химери (*Hirngespinnste*) замість понять речей. Так, не є дозволеним вимислювати які-небудь нові первинні сили, наприклад розсудок, здатний без [участі] чуттів споглядати свої предмети, або силу тяжіння без будь-якого доторку, або новий вид субстанцій, наприклад такі, що без непроникності були б присутніми в просторі, отже, [не можна вимислювати] й ані спілкування субстанцій, що відрізняються від усього того, що дає нам досвід, ані присутність інакше як у просторі, ані тривалість інакше як у часі. Одне слово, наш розум здатен тільки користуватися умовами можливого досвіду як умовами можливості речей, але жодним чином не створювати собі якісь інші цілком незалежно від цих, бо подібні поняття, нехай і несуперечливі, були б, одначе, й безпредметними.

Розумові поняття, як було сказано, суть голі ідеї, і, звісно, не мають жодного предмета ні в якому досвіді, але через те вони все ж таки не позначають предмети вимислені і водночас визнавані за можливі. Вони мисляться суто проблематично, аби обґрунтувати стосовно них (як евристичних фікцій) регулятивні принципи систематичного вживання розсудку в царині досвіду. Поза цим вони суть голі породження думки, можливість яких недовідна і які через те не можуть бути покладені в основу пояснення дійсних явищ через гіпотезу. *Мислити* собі душу як просту є цілком дозволеним, аби відповідно до цієї *ідеї* приймати за принцип нашого обговорення її внутрішніх явищ завершену й необхідну єдність усіх духовних сил, хоча її й не можна осягти *in concreto*. Але *визнавати* душу за просту субстанцію (трансцендентне поняття) було б положенням не тільки недовідним (як і багато фізичних гіпотез), а й цілком довільним і прийнятним навмання, бо Просте не може виступати в геть жодному досвіді, і якщо під субстанцією тут розуміють тривкий об'єкт чуттєвого споглядання, то можливість *простого явища* є цілком незбагненою. Розум не має жодного обґрунтованого права допускати як опінію [існування] суто інтелігібельних істот або суто інтелігібельних властивостей речей чуттєвого світу, хоча не може також на підставі жодного нібито глибшого розуміння догматично відхилити їх (бо ми не маємо жодних понять про їхню можливість чи неможливість).

Для пояснення даних явищ не можна наводити жодних інших речей та підстави для пояснення, окрім тих, що відповідно до вже відомих законів явищ пов'язувалися б з даними. Тому *трансцендентальна гіпотеза*, у якій була б застосована якась гола ідея розуму для пояснення природних речей, не була б жодним поясненням, бо те, чого ми не розуміємо достатньо з відомих емпіричних принципів, пояснювалося б [там] через щось таке, чого ми зовсім не розуміємо. Принцип такої гіпотези слугував би, власне, тільки для задоволення розуму, а не для сприяння вживанню розсудку стосовно предметів. Порядок і доцільність у природі знову ж таки слід пояснювати з природних підстав і за законами природи, і тут навіть найдикіші гіпотези, якщо тільки вони є фізичними, більш стерпні, ніж гіперфізичні, тобто посилення на божественного творця, передбачуваного для цієї мети. Адже це був би принцип ледачого розуму (*ignava ratio*) — поминати відразу всі причини, об'єктивну реальність яких, принаймні в можливості, ми здатні ще пізнати через тривалий досвід, аби задовольнитися голою ідеєю, дуже зручною для розуму. Що ж стосується абсолютної тотальності підстав для

пояснення в ряді причин, то це не становить жодної завади з погляду [пояснення] об'єктів світу, бо вони суть ніщо інше, як тільки явища, тож у синтезі рядів [їх] умов ніколи не можна сподіватися знайти щось завершене.

Трансцендентальні гіпотези спекулятивного вживання розуму і свободу послуговуватися за браком фізичних основ гіперфізичними ніяк не можуть бути дозволені, почасти тому, що розум таким шляхом зовсім не просувається вперед, а навпаки, перепиняє все просування у своєму вжиткові, почасти ж тому, що ця вільність врешті-решт позбавила б його всіх плодів від обробітку його власного ґрунту, себто досвіду. Адже якщо природне пояснення стає для нас подекуди важким, то ми постійно маємо під рукою якусь трансцендентну підставу для пояснення, яка звільняє нас від того дослідження, і наші пошуки закінчуються не осягненням, а цілковитою незбагненністю принципу, який уже наперед був придуманий так, що в ньому мало міститися поняття абсолютно Першого.

Другою вимогою для допущеності гіпотези є її достатність [для того], щоб а рїогї визначати з неї наслідки, що їм дано. Коли для цієї мети нам доводиться вдаватися ще до допоміжних гіпотез, то виникає підозра, чи не є вони голим вимислом, бо кожна з них сама по собі потребує такого ж обґрунтування, яке потрібне для покладеної в основу думки, і тому не може правити за вартісне свідчення. Якщо за припущення безмежно досконалої причини справді не бракує підстав для пояснення всякої доцільності, порядку та величі, що наявні у світі, то все-таки з огляду на ті відхилення та лиха, що виявляються принаймні за нашими поняттями, ця [гіпотеза], аби врятуватися від них [(відхилень)] як від закидів потребує ще нових гіпотез. Якщо проста самостійність людської душі, покладена в основу її явищ, заперечується через труднощі [розуміння] її феноменів, подібних до змін матерії (зростання та зменшення), то на допомогу потрібно закликати нові гіпотези, які, хоча й не позбавлені правдоподібності, але все ж таки не мають жодного підтвердження, окрім того, котре дає їм прийнята за головний аргумент опінія, іцо її вони ж повинні й захищати.

Якщо наведені тут для прикладу твердження розуму (нетілесна єдність душі та існування найвищої сутності) мають важити не як гіпотези, а як доведені а рїогї догмати, тоді про них [тут] зовсім нема мови. Але в такому разі треба подбати, щоб [відповідний] доказ мав аподиктичну достеменність демонстрації. Адже бажати зробити дійсність таких ідей просто *ймовірно* було б таким самим безглуздом наміром, як коли б хтось задумав здійснити тільки

ймовірне доведення геометричної теореми. Розум, відокремлений від усякого досвіду, може або пізнавати все лиш а priori і як необхідне, або ж зовсім не пізнавати; тому його судження ніколи не буває опінією, — лише або утриманням від усякого судження, або аподиктичною достеменністю. Опінії та ймовірнісні судження про те, що притаманне речам, можуть фігурувати лише як підстави для пояснення того, що є дійсно даним, або як згідними з емпіричними законами висновками з того, що лежить в основі як дійсне, а відтак [ці опінії та судження виступають] тільки в ряді предметів досвіду. Поза цим тереном *висловлювати опінії* є все одно, що гратися думками, хоча правомірно про непевний шлях якогось судження мати саму лише опінію, що на ньому, може, знайдеться істина.

Хоча в суто спекулятивних питаннях чистого розуму не знаходять місця жодні гіпотези, [висунуті] з метою узасаднити на них якісь положення, проте вони є цілком припустимими, коли йдеться лише про захист тих положень, тобто хоча й не в догматичному, та принаймні в полемічному вжитку. Під захистом же я розумію не побільшення підстав для доказу нашого твердження, а лише спростування позірних знань супротивника, призначених для поборювання стверджуваних нами положень. Але всі синтетичні положення чистого розуму мають таку особливість, що, хоча ті, хто стверджує реальність певних ідей, ніколи не знають стільки, щоб [могти] зробити своє положення достеменним, [та] з іншого боку, і супротивник так само мало може знати, аби стверджувати протилежне. Ця рівність долі людського розуму, щоправда, не сприяє у спекулятивному пізнанні жодному з двох [супротивників], отож тут маємо справжню арену нескінченних сутичок. Але згодом виявляється, що з погляду *практичного вжитку* розум усе-таки має право визнавати щось таке, чого він на полі чистої спекуляції у жодний спосіб не був би управнений передбачати без достатніх аргументів, бо всі такі передумови нівечать досконалість спекуляції, чим, однак, практичний інтерес зовсім не переймається. Там, отже, розум має володіння, що його правомірність він не потребує доводити, та на ділі й не міг би здійснити такого доведення. Отже, доводити повинен супротивник. Та позаяк він, аби довести небуття підданого сумніву предмета, знає про нього так само мало, як і перший, котрий стверджує його дійсність, то перевага тут виявляється на боці того, хто стверджує щось як практично необхідну передумову (*melior est conditio possidentis*). Адже він вільний, немовби в необхідній [само] обороні, послуговуватися для своєї доброї справи тим самим засобом, що й супротивник проти неї, себто гіпоте-

зами, які призначені служити аж ніяк не для посилення доказів, а лише для того, аби показати, що супротивник занадто мало тямить у предметі суперечки, щоб могли тішитися з якоїсь переваги свого спекулятивного бачення порівняно з нашим.

Отже, у царині чистого розуму гіпотези дозволені лише як військова зброя, не щоб обґрунтовувати на них якесь право, а тільки щоб захищати його. Але супротивника ми мусимо тут повсякчас шукати в самих собі. Адже спекулятивний розум у своєму трансцендентальному вживанні *сам по собі* є діалектичним. Закиди, яких можна було б побоюватися, криються в нас самих. Ми мусимо відшукувати їх як старі, але ніколи не за давнювані претензії, аби встановити вічний мир через їх знищення. Зовнішній спокій є лише позірним. Має бути викорінено сам зародок чвар, що лежить у природі людського розуму; але як можемо ми викорінити його, не даючи йому волі, навіть поживи, аби він виткнув паростки, тим самим виявивши себе, і потім вирвати його з коренем? Тож вимислюйте самі закиди, які ще не спали на думку жодному супротивникові, і навіть позичте йому зброю або відступіть йому найзручніше місце, якого він тільки може собі побажати! Тут зовсім нема чого лякатись, радше можете сподіватися, що створите собі на всі прийдешні часи володіння, на яке вже ніколи не будуть зазіхати.

До вашого повного озброєння входять, отже, також гіпотези чистого розуму, які, дарма що є лише олив'яною зброєю (бо не настанені жодним законом досвіду), придатні на те саме, що й усяка зброя, яку може використовувати проти вас ваш супротивник. Тож якщо допущення вами (в якомусь іншому, не спекулятивному відношенні) нематеріальної й не підлеглої тілесним перетворенням природи душі наштовхується на ту трудність, що досвід, як видається, доводить, що і піднесення, і занепад наших духовних сил є лише різні модифікації наших органів, то силу цього доказу ви можете послабити, визнаючи, що наше тіло є ніщо інше, як фундаментальне явище, із котрим як зі своєю умовою пов'язана в теперішньому стані (у житті) уся спроможність чуттєвості, а разом і все мислення. Відокремлення від тіла є кінцем цього чуттєвого вживання ваших пізнавальних спроможностей і початком інтелектуального. Отже, з цього погляду тіло є не причиною мислення, а тільки обмежувальна його умова, і відтак мало б розглядатися як хоча й сприятливий чинник для чуттєвого та тваринного життя, але тим більше як завада чистому та духовному життю, і залежність перших від тілесної природи анітрохи не доводить залежності всього життя від стану наших органів. Але ви можете піти ще далі й

вишукати зовсім нові, ще не висловлені або не досить далеко допrowаджені сумніви.

Випадковість зачаття, що залежить у людини, так само як і в нерозумних створінь, від обставин, а нерідко й від харчування, від настроїв і примх володарів і часто навіть від пороків, становить поважне заперечення супроти опінії про вічну тривалість створіння, життя якого почалося за настільки незначних і так цілковито полишених на нашу свободу обставин. Що ж стосується тяглого тривання [життя] цілого роду (тут на Землі), то ця проблема в даному відношенні важить небагато, бо випадок у Одиничному підпорядкований, попри все, правилу в Цілому; але з погляду кожного індивіда очікувати такого могутнього діяння від таких незначних причин видається, звісно, сумнівним. Проти цього, одначе, ви можете запропонувати трансцендентальну гіпотезу, що все життя, є, власне, лише інтелігібельним, зовсім не залежним від часових змін, воно ані починається народженням, ані не закінчується смертю; що це [земне] життя є не більше як голе явище, тобто чуттєве уявлення про чисте духовне життя, і весь чуттєвий світ є лише образ, що ввижається нашому теперішньому способові пізнання і, як сновиддя, сам по собі не має об'єктивної реальності; що, якби ми мали споглядати речі і самих себе [так], як вони *суть*, ми побачили б себе у світі духовних істот, єдино істинне спілкування з якими не почалося народженням і не припиниться з тілесною смертю (як голіми явищами) і т.ін.

Хоча про все те, що ми тут гіпотетично висунули проти нападів супротивника, ми анітрохи не знаємо і не стверджуємо серйозно, і хоча все [це] не є навіть ідеєю розуму, а тільки *придуманним* для захисту поняттям, проте ми чинимо при цьому цілком розумно, коли своєму супротивникові, що гадає, ніби вичерпує всі можливості, фальшиво видаючи відсутність їхніх емпіричних умов за доказ цілковитої неможливості того, в що ми віримо, ми показуємо тільки, що він так само мало може охопити самими лише законами досвіду всю царину можливих речей самих по собі, як ми не можемо поза цариною досвіду придбати чогось для нашого розуму в обгрунтований спосіб. Про того, хто звертає такі гіпотетичні контрзасоби проти домагань супротивника, який зухвало [все] заперечує, не слід думати, ніби він хоче засвоїти ці гіпотези як свої істинні опінії. Він залишає їх, як тільки знешкоджує догматичну зарозумілість супротивника. Адже яким би скромним і поміркованим не здавалося те, коли хтось поводитьсь щодо чужих тверджень суто заперечно й негативно, проте повсякчас, як тільки він хоче

надати своїм закидам ваги доказів [на користь] протилежного твердження, то така претензія є не менш гордою й зарозумілою, ніж коли б він пристав до стверджувальної сторони та [поділяв] її висловлювання.

Звідси видно, що в спекулятивному вживанні розуму гіпотези мають значущість не як opinio самі по собі, а тільки стосовно протиставних трансцендентних претензій. Адже поширення принципів можливого досвіду на можливість речей узагалі є настільки ж трансцендентним, як і ствердження об'єктивної реальності таких понять, котрі не можуть знайти свої предмети ніде інде, окрім як за межами всякого можливого досвіду. Те, про що чистий розум судить асерторично, мусить бути необхідним (як і все, що розум пізнає), або це є цілковите ніщо. Тому чистий розум насправді не містить жодних opinio. Згадані ж гіпотези суть лише проблематичні судження, що принаймні не можуть бути спростовані, хоча, звісно, нічим не можуть бути й доведені; отже, вони суть чисті приватні opinio, але без них усе ж таки не можна обійтися (навіть для внутрішнього заспокоєння) [у боротьбі] проти сумнівів, що насуваються. Але в цій якості їх слід зберігати й ретельно оберігати від того, щоб вони не виступали як [положення,] самі по собі вірогідні й із певною абсолютною значущістю, і не втопили розум у вигадках та ілюзіях.

Першого розділу

СЕКЦІЯ ЧЕТВЕРТА

Дисципліна чистого розуму стосовно його доказів

Докази трансцендентальних і синтетичних положень з-поміж усіх доказів апіорного синтетичного знання мають ту особливість, що в них розум за посередництвом своїх понять не може звертатися прямо до предметів, а мусить спочатку довести об'єктивну значущість понять і можливість їхнього апіорного синтезу. Це не є якесь суто вимушене правило обачності — воно стосується сутності й можливості самих цих доказів. Якщо я хочу вийти а ргіорі поза поняття предмета, то це неможливо без особливої провідної нитки з-поза цього поняття. У математиці це — апіорне споглядання, що скеровує мій синтез, і там усі умовиводи можуть прова-

дитися безпосередньо на підставі чистого споглядання. У трансцендентальному пізнанні, поки воно має до діла тільки з поняттями розсудку, таким дороговказом є можливий досвід. Доказ [тут] не засвідчує, що дане поняття (наприклад, [поняття] того, що відбувається) прямо веде до якогось іншого поняття (поняття причини), бо подібний перехід був би стрибком, який не міг би бути виправданим; він показує, що сам досвід, а відтак і об'єкт досвіду, без такого пов'язання був би неможливий. Отже, доказ має водночас показувати можливість досягти синтетично й аргіогі певного знання про речі, яке не містилося в понятті про них. Без цієї завбачливості докази, немов вода, що вийшла з берегів, ринуть бурхливо й навпростець туди, куди їх випадковим чином спрямовує нахил прихованих асоціацій. Видимість переконливості, заснована на суб'єктивних причинах асоціацій і приймана за розуміння природної спорідненості, не може зрівноважити сумніву, що правомірно має з'являтися з приводу таких ризикованих кроків. Тому всі спроби довести принцип достатньої підстави, за посліпльним визнанням фахівців, були марними; і, поки не виступила трансцендентальна критика, філософи, не можучи покинути цю засаду, воліли вперто посилатися на здоровий людський глузд (притулок, який повсякчас свідчить, що ця справа розуму є безнадійною), ніж пробувати нових догматичних доказів.

Та коли положення, яке слід довести, є твердженням чистого розуму, і я хочу навіть за посередництвом самих лише ідей вийти поза свої емпіричні поняття, то доказ тим більше повинен містити в собі виправдання такого кроку синтезу (якщо тільки він є можливим), як необхідну умову своєї переконливості. Тож хоч яким би правдоподібним видавався гаданий доказ простої природи нашої мислячої субстанції, [посталий] з єдності аперцепції, усе ж таки йому неодмінно протистоїть сумнів: раз абсолютна простота не є поняття, яке може бути безпосередньо віднесене до сприйняття, а має бути лише виснувана як ідея, то геть незрозуміло, як чиста (bloße) свідомість, що міститься або принаймні може міститися в усякому мисленні, хоча в цьому аспекті вона є просте уявлення, повинне привести мене до усвідомлення та знання речі, у котрій єдино тільки й може міститися мислення. Адже якщо я уявляю собі силу тіла в русі, то воно в цьому сенсі є для мене абсолютною єдністю, і моє уявлення про нього є простим; тому я можу виразити це [уявлення] також через рух однієї точки, бо об'єм тіла тут не має жодного значення і може мислитися без зменшення сили як завгодно малим, а отже, й таким, що знаходиться в одній точці.

Але ж звідси я не стану робити висновок, що коли мені не дано нічого, окрім рушійної сили тіла, то тіло може мислитися як проста субстанція, бо уявлення про нього є абстрагованим від усякої величини об'єму і, отже, простим. Тим самим я виявляю паралогізм, бо Просте в абстракції цілковито відрізняється від Простого в об'єкті, і *Я*, що у першому сенсі не містить у собі жодного різноманіття, у другому, коли воно означає саме душу, може бути дуже складним поняттям, а саме: може містити під собою і позначати дуже багато дечого. Однак, щоб заздалегідь здогадуватися про цей паралогізм (адже без такого попереднього припущення доказ не викликав би в нас жодної підозри), украй потрібно мати під рукою постійний критерій можливості таких синтетичних положень, які повинні доводити більше, ніж може дати досвід; цей критерій полягає в тому, щоб доведення велося не прямо до бажаного предиката, а лише за посередництвом принципу можливості розширювати дане нам апріорне поняття до ідеї і реалізувати її. Якщо ми завжди вдаємося до цієї обачності, якщо, перш ніж намагатися доводити, ми спершу розважливо радимося з собою, як і на якій підставі ми можемо сподіватися на таке розширення за допомогою чистого розуму і звідкіля ми хочемо взяти в подібному випадку ці знання, що не можуть бути розвинені з понять і антициповані у відношенні до можливого досвіду, — то можемо заощадити собі багато тяжких, проте даремних зусиль, бо не очікуватимемо від розуму нічого такого, що вочевидь перевершує його спроможності, або, радше, підкоримо дисципліні поміркованості розум, що неохоче допускає обмеження своєї спекулятивної пристрасті до розширення.

Отже, *перше* правило є таке: не намагатися будувати трансцендентальні докази, заздалегідь не обміркувавши і відповідно не витлумачивши, відкіля ви хочете взяти ті засади, на яких збираєтеся їх будувати, і з яким правом ви можете очікувати від них успішних висновків. Якщо це засади розсудку (наприклад, [засада] причиновості), то марно було б прагнути досягти за їх допомогою ідей чистого розуму, бо вони чинні лише для предметів можливого досвіду. Якщо це мають бути засади з чистого розуму, то знову ж таки вся праця намарне. Адже хоча розум містить їх у собі, але як об'єктивні засади вони всі є діалектичними і можуть бути значущими лише як регулятивні принципи систематизаційного емпіричного вжитку. Якщо ж подібні вдавані докази вже наявні, то протиставте оманній переконливості *non liquet* вашої зрілої спроможності судження; і, хоча ви ще не можете проникнути в їх софізми, проте маєте повне

право зажадати дедукції використовуваних у них засад, котра, якщо вони повинні виникнути з самого лише розуму, ніколи не може бути для вас здійснена. Таким чином, ви зовсім не маєте потреби займатися розкриттям і спростуванням кожної безпідставної видимості, а можете відразу гамузом відіслати всю невичерпну у хитромудрих викрутах діалектику на суд критичного розуму, який вимагає законів.

Друга особливість трансцендентальних доказів є така, що для кожного трансцендентального положення можна знайти лише *один-єдиний* доказ. Якщо я повинен висновувати не з понять, а зі споглядання, що відповідає поняттю, — байдуже, чи буде це чисте споглядання, як у математиці, чи емпіричне, як у природознавстві, то покладене в основу споглядання дає мені різноманітний матеріал для синтетичних положень, які я можу сполучати більш ніж в один спосіб і, можучи виходити з більш як одного пункту, маю змогу прийти різними шляхами до того самого положення.

Але кожне трансцендентальне положення виходить тільки з одного поняття і висловлює синтетичну умову можливості предмета відповідно до цього поняття. Отже, підстава для доказу може бути лише одна, бо, крім цього поняття, [тут] немає нічого, чим міг би бути визначений предмет, і тому доказ може містити не більше як визначення предмета взагалі відповідно до цього поняття, яке також є лише одне-єдине. Наприклад, у трансцендентальній аналітиці засаду *все що відбувається має причину*, ми вивели з єдиної умови об'єктивної можливості поняття про те, що взагалі відбувається: що визначення тієї чи іншої події в часі, а відтак ця подія як належна до досвіду, без підпорядкування такому динамічному правилу була б неможлива. Це — єдино можлива підстава для доказу, бо уявлювана подія має об'єктивну значущість, тобто істинність, тільки через те, що для поняття *предмет* визначається законом причиновості. Пробувано, щоправда, ще й інших доказів цієї засади, наприклад, з випадковості, однак якщо розглянути пильно цей доказ, то [там] не можна знайти жодної ознаки випадковості, окрім [факту] *події*, тобто існування, якому передують небуття предмета, і, отже, ми знову повертаємося до тієї самої доказової підстави. Коли потрібно довести положення: *усе, що мислить, є простим*, ми не зупиняємося на різноманітті мислення, а тримаємося лише поняття *Я*, котре є простим і до якого відноситься все мислення. Те саме відбувається і з трансцендентальним доказом буття Бога, що спирається виключно на взаємозв'язок понять найреальнішої та необхідної сутності і не може відшукуватися ніде інде.

Завдяки цій застережній вказівці критика тверджень розуму вельми звужується. Де розум займається своєю справою за допомогою самих лише понять, там можливий лише один-єдиний доказ, якщо взагалі можливий який-небудь. Тому якщо ми бачимо, як догматик виступає з десятком доказів, то можемо бути певними, що він не має жодного. Адже якби він мав один [доказ], що (як це має бути в питаннях чистого розуму) доводив би аподиктично, то навіщо йому потрібні були б інші? Його наміром є лише, як у того парламентського адвоката, що має один аргумент для цього [судді], а інший — для того, а саме: щоб використувати слабкості своїх суддів, які, не входячи глибоко в справу, аби швидше її спекатися, хапаються за перше-ліпше, що справить на них враження, і вирішують відповідно до того.

Третє специфічне правило чистого розуму, коли він з погляду трансцендентальних доказів підпорядкований дисципліні: докази чистого розуму повсякчас мусять бути не *апагогічними*⁸⁷, а *остенсивними*. Прямим, або остенсивним, у всякому виді знань називається такий [доказ], що з переконанням у істинності водночас пов'язує досягнення її джерела; натомість апагогічний може, що-правда, дати достеменність, але не зрозумілість істини з погляду зв'язку з підставами її можливості. Тому останні суть скоріш поміч у потребі, аніж метод, що відповідав би всім намірам розуму. Проте вони мають перевагу над прямими доказами в очевидності, оскільки суперечність в уявленні всякий раз несе в собі більше ясності, аніж найтісніший зв'язок, і тим самим більше наближається до наочності демонстрації.

Властива причина вживання апагогічних доказів у різних науках, либонь, така. Якщо ті підстави, із котрих повинне виводитися якесь певне знання, занадто різноманітні або сховані надто глибоко, то ми пробуємо, чи не можна дістатися до них через їхні висліди. Але *modus ropens*, висновок про істинність знання з істинності його вислідів, міг би бути дозволений лише тоді, коли істинними є всі можливі висліди з нього, бо в такому разі для них можлива тільки одна підстава, яка, отже, і є істинною. Але така процедура є нездійсненною, бо пізнати всі можливі висліди з якогось припущення перевершує наші сили; проте цим способом висновувати користуються, хоча, звісно, з певною умовністю, коли йдеться про доведення чогось просто як гіпотези, допускаючи умовивід за аналогією: якщо всі перевірені нами висліди цілком узгоджуються з прийнятою підставою, то й усі інші можливі теж узгоджуватимуться з нею. З огляду на це таким шляхом ніколи не можна пере-

творити гіпотезу на демонстративну істину. *Modus tollens* умовиводів, у яких із вислідів висновують підставу, здійснює доведення не лише цілком строго, але й надзвичайно легко. Адже якщо з положення можна вивести бодай один-єдиний хибний вислід, то й саме положення є хибним. І замість простежувати весь ряд підстав у остенсивному доказі, який (ряд) може привести до істинності знання за допомогою повного осягнення його можливості, досить серед вислідів, що випливають із протилежного положення, знайти один-єдиний хибний і тоді саме це протилежне положення є хибним, а доводжуване є відтак істинним.

Але апагогічний спосіб доведення може бути дозволений лише в тих науках, де Суб'єктивне наших уявлень неможливо *підмінити* Об'єктивним, тобто знанням того, що є в предметі. Але де така підміна є панівною, там нерідко має траплятися [так], що протилежне якомусь певному положенню або суперечить тільки суб'єктивним умовам мислення, а не предметові, або ж обидва положення суперечать одне одному тільки за суб'єктивної умови, помилково взятої за об'єктивну, а що умова є хибною, то й обидва [положення] можуть бути хибними, і з хибності одного не можна робити висновки про істинність іншого.

У математиці ця субрепція неможлива; тому в ній апагогічні докази мають своє властиве місце. У природознавстві, оскільки в ньому все ґрунтується на емпіричних спогляданнях, такій підміні здебільш можна, щоправда, запобігти шляхом зіставлення багатьох спостережень; але цей спосіб доведення в більшості випадків є там неістотним. Але трансцендентальні спроби чистого розуму всі чиняться в середовищі діалектичної видимості, тобто Суб'єктивного, що пропонує або навіть накидає себе розумові в його передумовах як об'єктивне. І тут у тому, що стосується синтетичних положень, зовсім не може бути дозволеним обґрунтовувати свої твердження шляхом спростування супротивного. Адже таке спростування або є не що інше, як голе уявлення про суперечність між протилежною думкою і суб'єктивними умовами зрозумілості нашим розумом, яке нічим не сприяє тому, щоб відкидати саму істоту справи (як, наприклад, безумовна необхідність в існуванні певної сутності ніяк не може бути нам зрозуміла, і тому *суб'єктивно* правно протиставляється кожному спекулятивному доказу необхідної найвищої сутності, але неправно — можливості такої першосутності *самої по собі*); або ж обидві сторони, як та, що стверджує, так і та, що заперечує, ошукані трансцендентальною видимістю, кладуть у основу неможливе поняття предмета, і тут чинним є правило: *non entis*

nulla sunt praedicata, себто як ствердне, так і заперечне висловлювання про предмет є обидва неправильними, і досягти пізнання істини апагогічно через спростування супротивного не можна. Так, наприклад, якщо припустити, що чуттєвий світ даний *сам по собі* у своїй тотальності, то неправильним є, нібито він має бути просто-риво або нескінченним, або скінченним і обмеженим, бо обидва [ці положення] є помилкові. Адже явища (як голі уявлення), що все ж таки були б дані *самі по собі* (як об'єкти), суть щось неможливе, і нескінченність цього уявлюваного Цілого була б, щоправда, безумовною, але суперечила б (бо ж у явищах усе є зумовленим) безумовному визначенню величини, яке, однак, передбачається в цьому понятті.

Апагогічний спосіб доведення є також саме та ілюзія, що нею всякчас спокушаються шанувальники ґрунтовності наших догматичних софістів: він є немовби чемпіон, що хоче довести честь і безперечні права обраного ним табору тим, що береться битися з кожним, хто піддав би їх сумніву, хоча такими хвастощами нічого не вирішується в істоті справи, а лише [показується] відносна сила супротивників, та й то лише на тій стороні, що поводить ся агресивно. Глядачі, бачачи, що кожен буває по черзі то переможцем, то переможеним, нерідко мають привід скептично засумніватися в самому об'єкті суперечки. Але вони не мають для цього підстави, і досить лише крикнути їм: “*Non defensoribus istis tempus eget!*” Кожен мусить вести свою справу за допомогою правного доведення, здійснюваного через трансцендентальну дедукцію аргументів, тобто прямо, аби було видно, що може бути наведено на користь його раціональних претензій. Адже якщо його супротивник спирається на суб'єктивні підстави, то його, звісно, неважко спростувати, але без вигоди для догматика, що зазвичай так само дотримується суб'єктивних підстав судження і так само може бути загнаний у глухий кут своїм супротивником. Якщо ж обидві сторони діють лише напрямки, то вони або самі зауважать трудність, навіть неможливість знайти обґрунтування своїх тверджень і зрештою могутимуть посилатися тільки на право давності, або ж критика легко виявить догматичну видимість і змусить чистий розум облишити свої надмірні претензії в спекулятивному вжитку і повернутися в межі свого власного терену, а саме [в межі] практичних засад.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

КАНОН ЧИСТОГО РОЗУМУ

Для людського розуму принизливим є те, що він у своєму чистому вживанні нічого не досягає і навіть потребує ще дисципліни, щоб приборкувати свої поривання й оберігати себе від породжуваних ними ілюзій. Одначе, з другого боку, його знову підносить і повертає йому довіру до себе те, що він може й повинен сам користуватися цією дисципліною, не допускаючи над собою іншої цензури, а також те, що межі, які він змушений поставити своєму спекулятивному вжиткові, водночас обмежують і софістичні претензії кожного супротивника, і відтак усе, що могло залишитися для нього від його колишніх надмірних вимог, може бути вбезпечене від усяких нападів. Отже, найбільша і, може, єдина користь усякої філософії чистого розуму є, либонь, тільки негативна: що вона слугує не за органон для розширення, а дисципліною для визначення меж, і, замість відкривати істину, має лише скромну заслугу: убезпечувати від помилок.

Тим часом мусить же десь існувати джерело позитивних знань, що належать до царини чистого розуму і, може, тільки через непорозуміння дають привід для помилок, а насправді становлять мету поривань розуму. Інакше-бо якій причині слід приписувати непогамовну жагу розуму стати твердою ногою десь поза межами досвіду? Він передчуває предмети, що становлять для нього великий інтерес. Він вступає на шлях голої спекуляції, щоб наблизитися до них; але вони втікають від нього. Вірогідно, на єдинім шляху, який іще залишається для нього, а саме на шляху *практичного* вжитку, він може сподіватися для себе більшого щастя.

Під канонем я розумію сукупність апріорних засад правильного вживання певних пізнавальних спроможностей узагалі. Так, загальна логіка у своїй аналітичній частині є канон для розсудку та розуму взагалі, але тільки за формою, бо вона абстрагується від усякого змісту. Так, трансцендентальна аналітика є канон чистого *розсудку*, бо лише він здатен отримати істинні апріорні синтетичні знання. Але де не є можливим правильне вживання пізнавальної

спроможності, там немає й канону. І будь-яке синтетичне знання чистого *розуму* в його спекулятивному вжитку, згідно зі всіма наведеними досі доказами, є цілком неможливим. Отже, немає жодного канону спекулятивного вживання чистого розуму (бо воно є всуціль діалектичне), а вся трансцендентальна логіка в цьому аспекті є не більше як дисципліна. Отже, якщо взагалі існує правильне вживання чистого розуму — а в такому разі мусить існувати і його *канон*, — то цей канон стосуватиметься не спекулятивного, а *практичного вживання розуму*, яке ми тепер і будемо досліджувати.

КАНОНУ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ПЕРША

Про кінцеву мету чистого застосування нашого розуму

Нахилом своєї природи розум спонукується вийти поза емпіричний ужиток, наважитися у своєму чистому вжитку за посередництвом самих лише ідей [дійти] до самих крайніх меж усякого пізнання і щойно лише в завершенні свого кола, у певному для [самого] себе суцільному систематичному Цілому, знайти [собі] спокій. Чи ґрунтується це прагнення тільки на спекулятивному, а чи, навпаки, єдино лише на практичному інтересі розуму?

Я полишу тепер осторонь успіхи, що їх чистий розум має в спекулятивному плані, і цікавитимуся тільки завданнями, вирішення яких становить його кінцеву мету, — байдуже, досягне він її чи ні, — з погляду якої всі інші мають лише вартість засобу. Ці найвищі цілі відповідно природі розуму повинні зі свого боку мати єдність, аби разом сприяти тому інтересові людства, який уже не підпорядкований ніякому вищому.

Кінцева мета, до якої врешті-решт зводиться спекуляція розуму в трансцендентальному вжитку, стосується трьох предметів: свободи волі, безсмертя душі та існування Бога. Відносно всіх трьох суто спекулятивний інтерес розуму є вельми незначним, і заради цього інтересу він навряд чи взяв би на себе стомливу, [пов'язану] з безперестанним поборюванням перешкод працю трансцендентального дослідження, бо всі відкриття, які можна було б тут здійснити,

не надаються до жодного вжитку, який довів би свою користь *in concreto*, тобто в дослідженні природи. Нехай воля буде й свobodною, але ж це може мати відношення лише до інтелігібельної причини нашого воління. Адже що стосується феноменів прояву волі, тобто вчинків, то відповідно до непорушної підставової максими, без якої ми не можемо скористовуватися розумом у емпіричному вжитку, ми завжди мусимо пояснювати їх так само, як і всі інші явища природи, а саме за її незмінними законами. Нехай, по-друге, й духовна природа душі (а разом і її безсмертя) могла б бути осягнута, та все ж таки на це не можна розраховувати як на пояснювальну підставу ні стосовно явищ цього життя, ні стосовно особливого характеру майбутнього стану, бо наше поняття нетілесної природи є суто негативним і анітрохи не розширює нашого знання, не дає придатного матеріалу для висновків, — хіба, може, для таких, що можуть важити лише як вимисли, але не є дозволеними у філософії. По-третє, якби існування найвищої інтелігенції й було доведене, то ми, щоправда, зрозуміли б звідси Доцільне у світовім устрої та порядок у Загальному, але жодним чином не були б уповноважені виводити звідси якесь особливе влаштування й лад або сміливо робити висновки про них там, де вони не сприймаються, позаяк необхідним правилом спекулятивного вживання розуму є не нехтувати природними причинами і [не] відкидати того, що ми пізнаємо через досвід, аби вивести щось відоме нам із того, що цілком перевершує все наше знання. Одне слово, ці три положення для спекулятивного розуму залишаються повсякчас трансцендентними і не мають жодного іманентного, тобто припустимого для предметів, досвіду й відтак певним чином корисного для нас вжитку; і розглянуті самі по собі, суть цілком марні, і притім украй тяжкі зусилля нашого розуму.

Тому якщо ці три кардинальні положення зовсім не потрібні нам для *знання*, а проте наполегливо рекомендуються нашим розумом, то їх важливість, власне, має стосуватися хіба лише *Практичного*.

Практичне є все те, що можливе через свободу. Але якщо умови здійснення нашої вільної самоволі є емпіричними, то розум не може мати при цьому жодного іншого вжитку, окрім регулятивного, і слугує лише щоб зумовлювати єдність емпіричних законів, як, наприклад, у вченні про мудрість об'єднання всіх цілей, що їх нам пропонують наші схильності, в одній цілі *блаженства* та узгодження засобів для досягнення цього становить усе завдання розуму, який через те, отже, не може надати [тут нам] чистих законів,

зумовлених цілком а ргіогі, ані жодних інших, окрім *прагматичних* законів вільного поведження для досягнення цілей, указаних нам чуттєвістю. Натомість чисті практичні закони, мета яких дається розумом цілком а ргіогі і які приписуються не емпірично зумовлено, а абсолютно, були б продуктом чистого розуму. Такими, однак, є *моральні* закони; отже, тільки вони належать до практичного вживання чистого розуму й дозволяють певний канон.

Отже, усі приготування розуму в розробці [того], що можна назвати чистою філософією, насправді спрямовані лише на три згадані проблеми. Але вони, зі свого боку, мають віддаленішу мету, а саме [визначення того], *що слід чинити*, якщо воля є вільною, якщо існує Бог і є інший світ. А що це стосується нашого поведження стосовно найвищої мети, то кінцевий намір мудро дбайливої щодо нас природи при влаштуванні нашого розуму наставлений, власне, лише на Моральне.

Але приділяючи увагу предметові, який є чужим трансцендентальній філософії*, потрібно мати обачність, щоб не збитися на деталі й не порушити єдності системи, а з іншого боку, не сказати про ці свої нові предмети замало, допустивши брак чіткості та переконливості. Обох [умов] я сподіваюся дотримати тим, що якнайближче триматимуся Трансцендентального і полищу цілком осторонь те, що тут могло б бути психологічним, тобто емпіричним.

Тепер слід насамперед зауважити, що тепер я послуговуватимуся поняттям свободи лише в практичному сенсі, а трансцендентальне його значення, яке не може передбачатись емпірично як підстава для пояснення явищ і саме є проблемою для розуму, залишу тут осторонь як уже розглянуте вище. Самоволя [як сваволя] є суто *тваринною* [властивістю] (*arbitrium brutum*), і може визначатися не інакше, як тільки чуттєвими спонуканнями, тобто *патологічно*. Але та [самоволя], яка може визначатися незалежно від чуттєвих спонукань, себто мотивами, уявлюваними лише розумом, називається *вільною самоволею* (*arbitrium liberum*), і все, що має з нею зв'язок чи то як підстава, чи як наслідок, називається *практичним*. Прак-

* Усі практичні поняття стосуються предметів задоволення або невдоволення, тобто насолоди або страждання, а відтак принаймні побічно — до предметів нашого чуття. Та позаяк чуття не є спроможністю уявляти речі, а лежить поза всією пізнавальною спроможністю, то елементи наших суджень, оскільки вони стосуються насолоди або страждання, отже, до практичних [елементів], не належать до сукупності трансцендентальної філософії, яка має до діла виключно з чистими апіорними знаннями.

тична свобода може бути доведена через досвід. Адже людську самоволю визначає не лише те, що збуджує, тобто безпосередньо афектує чуття, — ми маємо спроможність через уявлення про те, що навіть віддалено є корисним чи шкідливим, переборювати враження, [справлювані] на нашу чуттєву пожадливість; але ці міркування про те, що з погляду цілого нашого стану є вартим бажання, тобто добрим та корисним, спираються на розум. Тому він дає також закони, які суть імперативи, тобто об'єктивні закони свободи, і які вказують, *що повинне відбуватися*, хоча, може, ніколи й не відбувається; цим вони відрізняються від законів природи, котрі говорять лише про те, *що відбувається*; і тому [закони свободи] називаються також практичними законами.

Та чи сам розум у цих учинках, через які він приписує закони, не визначається, своєю чергою, іншими впливами, і чи не може те, що з погляду чуттєвих спонукань називається свободою, для вищих і віддаленіших діючих причин бути знову ж таки природою — це не обходить нас у Практичному, де ми запитуємо розум насамперед лише про *припис* для поведження, і є суто спекулятивним питанням, яке ми можемо залишити осторонь, поки наш намір спрямований на дію чи утримання [від дії]. Отже, ми пізнаємо практичну свободу через досвід як одну з природних причин, а саме причиновість розуму у визначенні волі, тоді як трансцендентальна свобода вимагає незалежності самого цього розуму (з погляду його причиновості в започаткуванні ряду явищ) від усіх визначальних причин чуттєвого світу; у цьому аспекті вона, як видається, суперечить законові природи, а відтак і всякому можливому досвідові, і, отже, залишається проблемою. Одначе ця проблема не належить до розуму в практичному вжиткові; отже, у каноні чистого розуму ми маємо до діла тільки з двома питаннями, що стосуються практичного інтересу чистого розуму й відносно яких має бути можливим канон його вжитку, а саме: чи існує Бог? чи існує інше життя? Питання щодо трансцендентальної свободи стосується лише спекулятивного знання, що його ми можемо лишити осторонь як цілком байдужне, коли йдеться про Практичне, і що його достатнє роз'яснення можна знайти вже в антиномії чистого розуму.

КАНОНУ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ДРУГА

Про ідеал найвищого добра
як підставу для визначення кінцевої мети
чистого розуму

Розум у своєму спекулятивному вживанні вів нас через поле досвіду і, позаяк там ніколи не можна знайти повного задоволення для розуму, [звернув] звідти до спекулятивних ідей, які, одначе, врешті-решт знову привели нас назад до досвіду, виконавши, таким чином, свій намір у хоча й корисний, але зовсім не відповідний нашим очікуванням спосіб. Тепер нам залишається ще одна спроба: [довідатися,] чи не виступає чистий розум і в практичному вжитку, чи не веде він там до ідей, які досягають найвищих цілей чистого розуму, щойно наведених нами, і, отже, чи не може він із пункту бачення свого практичного інтересу дозволити нам те, у чому геть-чисто відмовив з погляду інтересу спекулятивного.

Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в наступних трьох питаннях:

1. *Що я можу знати?*
2. *Що я повинен чинити?*
3. *Чого я смію сподіватися?*

Перше питання є суто спекулятивним. Ми вичерпали (як я сподіваюся) усі можливі відповіді на нього й нарешті знайшли таку, що з неї розум, щоправда, мусить задовольнитися, і притім маючи на це підставу, якщо він не скерований на Практичне, однак від двох великих цілей, на котрі, власне, було спрямоване все це поривання чистого розуму, ми лишилися настільки ж далекі, немовби від самого початку задля зручності відмовилися від цієї роботи. Отже, якщо йдеться про знання, то принаймні настільки певним і вирішеним є те, що це знання стосовно зазначених двох проблем ніколи не може припасти на нашу частку.

Друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися.

Третє питання, а саме: якщо я чиню те, що повинен, то чого я тоді смію сподіватися? — є водночас практичним і теоретичним, так, що Практичне править лише за провідну нитку для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно йде високо, — на спекулятивне. Адже всяка *надія* налаштована на блаженство й у відношенні до Практичного та до морального закону є тим самим, чим знання та природний закон відносно теоретичного пізнання речей. Надія приводить зрештою до висновку: щось (те, що визначає кінцеву можливість мету) *існує, бо щось повинне відбутися*; а знання — [до висновку:] щось (те, що діє як найвища причина) *існує, бо щось відбувається*.

Блаженство є задоволення всіх наших схильностей (як *extensive* за їх різноманіттям, так і *intensive* за їхнім ступенем, а також і *pro-tensive* — за тривалістю). Практичний закон, [що виходить] із мотиву *блаженства*, я називаю прагматичним (правило мудрості); а той — якщо такий існує, — що має за мотив ніщо інше, окрім як *гідність бути щасливим*, я називаю моральним (звичайним законом). Перший радить, що слід робити, якщо ми хочемо бути причетними до блаженства, а другий велить, як ми повинні поводитися, щоб лише стати гідними блаженства. Перший закон ґрунтується на емпіричних принципах, бо ж інакше як за посередництвом досвіду я не можу знати ні наявних схильностей, що вимагають задоволення, ні природних причин, здатних задовольняти їх. Другий закон абстрагується від схильностей і природних засобів їхнього задоволення і розглядає лише свободу розумної істоти взагалі та необхідні умови, єдино за яких вона узгоджується з розподілом блаженства відповідно до принципів і *може*, отже, принаймні спиратися на самі лише ідеї чистого розуму й пізнаватись а рїогі.

Я припускаю, що справді існують чисті моральні закони, які цілком а рїогі (без огляду на емпіричні мотиви, тобто блаженство) визначають діяння й відмову [від нього], тобто вживання свободи розумної істоти взагалі, і що ці закони велять *абсолютно* (а не лише гіпотетично, за передумови інших емпіричних цілей) і, отже, з усіх поглядів є необхідними. Це положення я можу допускати з повним правом, посилаючися не лише на докази найосвіченіших моралістів, а й на звичаєве судження кожної людини, якщо вона прагне чітко мислити собі подібний закон.

Чистий розум, отже, містить, — щоправда, не у своєму спекулятивному, а в певному практичному, себто в моральному, вжитку принципи *можливості досвіду*, а саме таких учинків, що *могли б*

траплятися в *історії* людини відповідно до моральних приписів. Бо ж раз чистий розум велить, щоб такі [вчинки] здійснювалися, то вони мусять мати змогу здійснюватися, і, отже, мусить також бути можливим особливий вид систематичної єдності, а саме моральної, тоді як систематична єдність природи за *спекулятивними принципами* розуму не могла бути доведена, бо розум, щоправда, має причиновість з погляду свободи взагалі, але не з погляду всієї природи, і моральні принципи розуму можуть, щоправда, продукувати вільні вчинки, але не закони природи. Таким чином, принципи чистого розуму мають об'єктивну реальність у його практичному, а надто в його моральному застосуванні.

Світ, оскільки він був би відповідним усім моральним законам (яким він *може* бути відповідно до *свободи* розумних істот і яким він *повинен* бути за необхідними законами *моральності*), я називаю **моральним світом**. Він мислиться тоді як суто інтелігібельний світ, бо в ньому абстрагуються від усіх умов (цілей) і навіть від усіх перешкод для моральності (слабкість або порочність людської природи). Як такий він, отже, є лише ідеєю, але все ж таки ідеєю практичною, яка справді може й повинна мати свій вплив на чуттєвий світ, щоб зробити його, наскільки можливо, відповідним ідеї. Тому ідея морального світу має об'єктивну реальність, не тим, нібито вона мала б відноситися до якогось предмета інтелігібельного споглядання (подібних [предметів] ми зовсім не можемо собі мислити), а [тим, що вона відноситься] до чуттєвого світу, але як [до] предмета чистого розуму в його практичному вжиткові і як *corpus mysticum* розумних істот у ньому, оскільки їх вільна самоволя за моральних законів має сама по собі суцільну систематичну єдність як із самою собою, так і з кожною іншою свободою.

Оце й була відповідь на перше з двох питань чистого розуму, що стосуються практичного інтересу: *чини те, завдяки чому ти стаєш гідним бути щасливим*. Друге ж запитує: якщо я поведжусь так, що я не є негідним блаженства, то чи смію я сподіватися стати завдяки цьому причетним до нього? Для відповіді на це питання істотним є встановити, чи принципи чистого розуму, які а ргіогі приписують відповідний закон, пов'язують із ним необхідним чином і ці надії.

Тому я стверджую, що як моральні принципи відповідно до розуму в його *практичному* вжиткові є необхідними, так само відповідно до розуму в його *теоретичному* вжиткові необхідним є визнавати, що кожен має підставу сподіватися на блаженство тією мірою, якою він зробив себе гідним його своїм поведженням, і що,

отже, система моральності неподільно пов'язана із системою блаженства, але тільки в ідеї чистого розуму.

В інтелігібельному, тобто моральному, світі, у понятті якого ми абстрагуємося від усіх перепон для моральності ([від] схильностей), можна мислити таку систему пов'язаного з моральністю відповідного (*proportionierten*) [їй] блаженства як необхідну, бо свобода, почасти стимульована, почасти обмежувана моральними законами, сама була б причиною загального блаженства, отже, розумні істоти під орудою таких принципів самі були б творцями свого власного і водночас чужого тривкого добробуту. Але ця система самої від себе винагороджуваної моральності є тільки ідея, здійснення якої спирається на ту умову, що *кожен* має чинити те, що повинний, тобто всі вчинки розумних істот мають відбуватися так, немовби вони виникали з якоїсь найвищої волі, що охоплює або підкоряє собі будь-яку приватну самоволю. Але через те, що обов'язковість морального закону лишається чинною для кожного окремого користування свободою, хоч би й інші [істоти] поводитися не відповідно до цього закону, то ні природа речей у світі, ні причиновість самих учинків та їхнє відношення до моральності не визначають, як будуть відноситися їхні наслідки до блаженства; і наведений необхідний зв'язок надії бути щасливим з ненастанним прагненням зробитися гідним блаженства не може бути пізнаний розумом, якщо покласти в основу саму лише природу, а повинна бути лише сподіваною, якщо *найвищий розум*, який повеліває відповідно до моральних законів, буде водночас покладений в основу і як причина природи.

Ідею такої інтелігенції, у якій морально найдосконаліша воля, пов'язана з найвищим блаженством, є причиною всякого блаженства у світі, оскільки вона перебуває в точному відношенні з моральністю (як гідністю бути щасливим), я називаю *ідеалом найвищого добра*. Отже, лише в ідеалі найвищого *первинного* блага чистий розум може знаходити підставу практично необхідного зв'язку обох елементів найвищого похідного добра, а саме, інтелігібельного, тобто *морального*, світу. А що ми необхідним чином мусимо уявляти себе своїм розумом приналежними до такого світу, хоча чуття не дають нам нічого, крім світу явищ, то цей інтелігібельний світ ми мусимо приймати як наслідок нашого поведіння в чуттєвому світі, і, — позаяк той не показує нам такого пов'язання, — як прийдешній для нас світ. Отже, Бог і прийдешнє життя суть дві передумови, невіддільні відповідно до принципів чистого розуму від обов'язків, що їх накладає на нас той-таки розум.

Моральність сама по собі творить систему, але блаженство — ні, якщо тільки воно не розподілене в точній відповідності з моральністю. Але це можливо лише в інтелігібельному світі за мудрого творця й правителя. Розум змушений або передбачати такого творця разом із життям у такому світі, що його ми мусимо розглядати як прийдешній, або ж розглядати моральні закони як порожні химери, бо необхідний результат їх, пов'язуваний з ними тим-таки розумом, без тієї передумови мусив би відпасти. Тому кожен розглядає моральні закони як *заповіді*, чим вони, одначе, не могли б бути, якби не пов'язували зі своїми правилами а ргіогі адекватні їм висліди і, отже, не несли б у собі *обітници* та *погрози*. Але до цього вони б не були придатні, якби не перебували в необхідній сутності як найвищому добрі, яке єдино здатне вможливити таку доцільну єдність.

Ляйбніц називав світ, оскільки ми зважаємо в ньому лише на розумні істоти та їхній взаємозв'язок відповідно до моральних законів під правлінням найвищого добра, *царством милості* і відрізняв його від *царства природи*, де вони, щоправда, підлягають моральним законам, але не очікують жодних інших результатів своєї поведінки, окрім згідних з природною рутинною нашого чуттєвого світу. Отже, бачити себе в царстві милості, де нас очікує всіляке блаженство, якщо тільки ми самі не обмежуємо свою участь у ньому негідністю бути щасливими, є практично необхідна ідея розуму.

Практичні закони, оскільки вони водночас стають суб'єктивними підставами вчинків, тобто суб'єктивними засадами, називаються *максимами*. Оцінка моральності з погляду її чистоти й наслідків відбувається відповідно до *ідей*, а *дотримання* її законів — відповідно до *максим*.

Необхідно, щоб увесь наш спосіб життя був підпорядкований моральним максимам, але цьому водночас неможливо здійснитися, якщо розум не пов'язує з моральним законом, який є лише ідеєю діючої причини, яка визначає для згідної з ним поведінки результат, точно відповідний нашим найвищим цілям, чи то в цьому, чи в іншому житті. Отже, без якогось бога і невидимого нам тепер, але сподіваного світу, на який ми покладаємо надії, величні ідеї моральності є, щоправда, предметами схвалення й подивування, але не рушіями задумів та здійснення [їх], бо не реалізують усієї мети, яка для всякої розумної істоти є природною, а ргіогі зумовленою тим-таки чистим розумом і необхідною.

Саме лише блаженство для нашого розуму далеко [ще] не є довершене добро. Він не схвалює його (хоч як би схильності вабили [нас] до нього), якщо воно не поєднане з *гідністю* бути щасливим, тобто з високоморальною поведінкою. Але й сама лише моральність і [разом] із нею сама лише *гідність* бути щасливим теж іще далеко не є повним добром. Щоб завершити його, той, хто не повожився недостойно для блаженства, мусить мати змогу сподіватися стати причетним до нього. Навіть вільний від усіх приватних намірів розум, якби він, не беручи до уваги своїх власних інтересів, поставив себе на місце істоти, яка мала б розподіляти все блаженство між іншими, не може судити інакше; адже в практичній ідеї обидва елементи суттєвим чином пов'язані, хоча й так, що тільки моральна налаштованість як умова вможливує участь у блаженстві, а не навпаки, розрахунок на блаженство — моральну налаштованість. Бо ж у останньому випадку вона не була б моральною і, отже, не була б і гідна цілого блаженства, яке не допускає жодних інших обмежень для розуму, окрім тих, які походять із нашої власної неморальної поведінки.

Отже, єдино блаженство в точній сумірності з моральністю розумних істот, через яку вони стають гідними його, становить найвище добро світу, у який ми повинні неодмінно перебраться за приписом чистого, але практичного розуму і який, звісно, є лише інтелігібельний світ, бо чуттєвий світ не обіцяє нам від природи речей такої систематичної єдності цілей, що її реальність не може ґрунтуватися ні на чому іншому, як на передумові найвищого первинного добра, в якому самостійний розум, наділений уседостатністю найвищої причини, засновує, зберігає і здійснює загальний, хоча й глибоко схований від нас у чуттєвому світі, порядок речей відповідно до найдосконалішої доцільності.

Ця моральна теологія має ту особливу перевагу перед спекулятивною, що вона несхибно веде до поняття *єдиної, найдосконалішої та розумної першосутності*, що для неї спекулятивна теологія не вказує навіть об'єктивних підстав, не кажучи вже про те, що вона не може переконати нас у цьому. Адже ні в трансцендентальній, ні в природній теології, оскільки розум може ввести нас до них, ми не знаходимо жодної значної підстави, щоб передбачати лише *одну* сутність, яку ми могли б ставити попереду всіх природних причин і мали б достатню підставу водночас узалежнити їх від неї в усіх відношеннях. Натомість якщо ми з пункту бачення моральної єдності як необхідного світового закону досліджуємо причину, яка єдина може дати йому адекватний ефект, а відтак і обов'язкову для

нас силу, то мусить існувати єдина найвища воля, що охоплює собою всі ці закони. Бо ж як би ми мали знайти досконалу єдність цілей за різних воль? Ця воля мусить бути всемогутньою, щоб їй були підпорядковані ціла природа та її відношення до моральності у світі; усевідаючою, щоб вона пізнавала найпотаємніше в способі мислення та його моральної вартості; усюдисущою, щоб бути безпосередньо близькою до всякої потреби, вимаганої найвищим добром у світі; вічною, щоб у жоден момент не бракувало цієї узгодженості між природою і свободою. і т.д.

Але ця систематична єдність цілей у цьому світі інтелігенції, яка попри те, що як проста природа може називатися тільки чуттєвим світом, а як система свободи — інтелігібельним, тобто моральним, світом (*regnum gratiae*), неминуче веде також до доцільної єдності всіх речей, що творять це велике Ціле відповідно до загальних законів природи, так, як перша єдність утвориться відповідно до загальних і необхідних моральних законів і поєднує практичний розум зі спекулятивним. Світ треба уявляти собі як виниклий із певної ідеї, якщо він повинний узгоджуватися з тим уживанням розуму, без якого ми самі вважали б себе негідними розуму, себто з моральним як таким, що цілком ґрунтується на ідеї найвищого добра. Тим самим усяке дослідження природи тяжіє до форми системи цілей і у своєму найвищому розширенні стає фізикотеологією. А фізикотеологія, позаяк вона починала з морального порядку як єдності, що ґрунтується на сутності свободи, а не випадково встановленої зовнішніми заповідями, зводить доцільність природи до підстав, що а рїогі мусять бути нероздільно пов'язані з внутрішньою можливістю речей, і тим самим до *трансцендентальної теології*, що має ідеал найвищої онтологічної досконалості за принцип систематичної єдності, що пов'язує всі речі відповідно до загальних і необхідних законів природи, бо всі вони беруть свій початок у абсолютній необхідності єдиної першосутності.

Який *ужиток* можемо ми знайти для нашого розсудку навіть відносно досвіду, якщо ми не ставимо собі цілей? Але найвищі цілі суть цілі моральності, а пізнати їх нам може дозволити лише чистий розум. Маючи їх і керуючися їхньою провідною ниткою, ми не можемо навіть знанню природи знайти доцільного вжитку в плані пізнання там, де сама природа не встановила доцільної єдності, адже без цієї [останньої] ми самі не мали б навіть розуму, бо не мали б для нього школи та культури, [виробленої] завдяки предметам, що давали б матеріал для таких понять. Але та [перша] доцільна єдність є необхідною й базованою в самій сутності самоволі, отже,

друга [єдність], яка містить умову застосування першої *in concreto*, мусить бути теж такою, і таким чином трансцендентальне побільшення нашого розумового знання не може бути причиною, а є лише діянням практичної доцільності, яку покладає на нас чистий розум.

Тим-то й у історії людського розуму ми знаходимо, що доки моральні поняття не були достатньо очищені, визначені і [доки не була] осягнена згідно з ними систематична єдність цілей, і то з необхідних принципів, [доти] знання природи і навіть поважного ступеня культури розуму в низці інших наук почасти могли витворювати лише грубі й розпливчасті поняття про божество, почасти взагалі виявляли до цього питання дивовижну байдужість. Значніша розробка моральних ідей, що зробилася необхідною з огляду на край чистий моральний закон нашої релігії, привернула розум до цього предмета через спонуканий нею інтерес до нього; і без сприяння ані розширених [уже тоді] знань про природу, ні правильних та надійних трансцендентальних знань (яких у всі часи бракувало) ці моральні ідеї створили поняття про божественну сутність, яке ми вважаємо тепер правильним не тому, що спекулятивний розум переконує нас у його правильності, а тому, що воно досконало узгоджується з моральними принципами розуму. Отож у кінцевому підсумку все ж таки лише чистий розум, але тільки в своєму практичному вжитку, має таку заслугу, що те знання, яке чиста спекуляція може лише припускати, але не здатна обґрунтувати, він пов'язав із нашими найвищими інтересами, і тим зробив його хоча й не демонстративним догматом, та проте цілковито необхідною передумовою до своїх найістотніших цілей.

Та коли практичний розум досяг цього високого пункту — поняття єдиної першосутності як найвищого добра, то він аж ніяк не повинен чинити так, немовби він вивищився над усіма емпіричними умовами свого застосування і піднісся до безпосереднього знання нових предметів [настільки], щоб виходити з цього поняття і виводити з нього навіть моральні закони. Адже *внутрішня* практична необхідність саме цих законів привела нас до прийняття за передумову самостійної причини або мудрого правителя світу, аби надати дієвості тим законам; і тому ми не можемо розглядати їх [слідом] за цим знову як випадкові й виведені з самої лише волі, особливо такої волі, про яку ми не мали б жодного поняття, якби не створили його відповідно до тих законів. Доки практичний розум має право провадити нас, ми вважатимемо вчинки обов'язковими не тому, що вони суть заповіді Бога, а будемо розглядати їх як Божі заповіді

тому, що ми внутрішньо зобов'язані ними. Ми вивчатимемо свободу за доцільної єдності відповідно до принципів розуму і лише остільки будемо вважати [себе] згідними з божественною волею, оскільки визнаємо священним моральний закон, якого вчить нас розум з природи самих [наших] учинків, і думаємо, що слугуємо йому єдино тим, що сприяємо найвищому світовому добру в собі й у інших. Отже, моральна теологія має тільки іманентний ужиток, а саме виконання нашого призначення тут у світі, коли ми пристосовуємося до системи всіх цілей, а не мрійливо чи й навіть нечесливо покидаємо провідну нитку морально законодавчого розуму в добродесному способі життя, щоб безпосередньо пов'язувати її з ідеєю найвищої сутності, що створило б трансцендентний ужиток [моральної теології], але, так само як і трансцендентний ужиток чистої спекуляції, мусило б спотворити й ударемнити кінцеві цілі розуму.

КАНОНУ ЧИСТОГО РОЗУМУ

СЕКЦІЯ ТРЕТЯ

Про опінію, знання та віру

Визнання чогось за істинне є фактом нашого розсудку і може спиратися на об'єктивні підстави, але вимагає також суб'єктивних причин у духовності того, хто судить про те. Якщо судження є валідним для кожного, хто тільки має розум, то воно має об'єктивно достатню підставу, і тоді визнання істинності називається *переконанням*. Якщо ж воно має підставу тільки в особливому характері суб'єкта, то воно зветься *впевненістю*.

Впевненість є голою видимістю, бо підстава судження, що лежить виключно в суб'єкті, приймається [тут] за об'єктивну. Тому таке судження має лише індивідуальну значущість, і визнання [його] істинності не може бути повідомлене [комусь іншому]. Але істина ґрунтується на відповідності з об'єктом, з погляду якого, отже, судження кожного розсудку мусять бути одноголосні (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Пробним каменем визнання чогось істинним — чи є воно переконанням, а чи тільки впевненістю, зовні є, отже, можливість повідомляти його і визнати значущим для кожного людського розуму; адже тоді є принаймні припущення, що

підстава узгодження всіх суджень, незважаючи на відмінність суб'єктів між собою, буде спочивати на спільній підставі, а саме на об'єкті, тож усі вони погодяться з ним і тим самим доведуть істинність судження.

Тому впевненість, щоправда, суб'єктивно не відрізняється від переконання, якщо суб'єкт розглядає визнання чогось істинним тільки як явище своєї власної духовності, але дослід з підставами того, що є значущим для нас, на іншому розсудку — чи справляють вони й на чужий розум таке саме діяння, як і на наш, є засобом, хоча й лише суб'єктивним, [для того, щоб] нехай і не створити переконання, та все ж таки виявити суто індивідуальну значущість судження, тобто те, що є в ньому лише впевненістю.

Якщо ми, крім того, можемо розвинути суб'єктивні *причини* судження, приймані нами за об'єктивні *підстави* його, і відтак пояснити помилкове визнання чогось за істинне як подію в нашій духовності, не потребуючи для цього [знання] природи об'єкта, то ми розкриваємо видимість і більше вже не будемо ошукуватися нею, хоча до певної міри й надалі ще спокушатимемося, якщо суб'єктивна причина видимості притаманна нашій природі.

Я нічого не можу *стверджувати*, тобто оголошувати необхідно значущим для кожного судженням, окрім того, що породжує переконання. Впевненість я можу зберігати для себе, якщо вона задовольняє мене, але я не можу і не повинен бажати зробити її значущою й поза мною.

Визнання істинності або суб'єктивна значущість судження у відношенні до переконання (яке водночас має об'єктивну значущість) має наступні три щаблі: *опінію*, *віру* і *знання*. *Опінія* є визнання істинності зі свідомістю того, що воно є недостатнім як суб'єктивно, так і об'єктивно. Якщо визнання істинності є достатнім лише суб'єктивно й водночас вважається об'єктивно недостатнім, то воно називається *вірою*. Нарешті, як суб'єктивно, так і об'єктивно достатнє визнання істинності називається *знанням*. Суб'єктивна достатність називається *переконанням* (для мене самого), а об'єктивна — *достеменністю* (для кожного). Я не буду зупинятися на роз'ясненні таких зрозумілих понять.

Я ніколи не наважуся *мати* *опінію*, не *знаючи* бодай чогось такого, що за його посередництвом проблематичне саме по собі судження отримує зв'язок з істиною, яка, хоча й не повна, все ж таки є чимось більшим, ніж довільний вимисел. Закон такого зв'язку мусить, окрім того, бути достеменним. Адже якщо з погляду цього закону я маю не більше ніж *опінію*, то все є лише грою уяви без

найменшого відношення до істини. У судженнях від чистого розуму *опіній* і зовсім не дозволено. Адже ці судження не спираються на емпіричні підстави, а всі повинні визнаватись а ргіогі, де все є необхідним, тож принцип пов'язаності вимагає загальності й необхідності, а відтак повної достеменності, у противному випадку не знайти жодного дороговказу до істини. Тому в чистій математиці опінії є безглуздими — тут слід знати або утримуватися від усякого судження. Те саме — і щодо засад моральності, де не можна наважуватися на вчинок, [виходячи] лише з опінії, що щось *дозволено*, це слід знати.

Натомість у трансцендентальному вживанні розуму опінія — це, звісно, замало, але знання — забагато. У суто спекулятивному аспекті ми, отже, не можемо тут судити, бо ж суб'єктивні підстави визнання істинності, як от ті, що здатні створити віру, у спекулятивних питаннях не заслуговують на жодне схвалення, бо не можуть обійтися без емпіричної допомоги і не можуть рівною мірою бути повідомлені іншим.

Але в суто *практичному відношенні* теоретично недостатнє визнання істинності може бути назване вірою. Цей практичний план стосується або *вправності*, або *моральності*; перша — для цілей довільних і випадкових, а друга — для цілковито необхідних.

Якщо поставлено якусь мету, то умови її досягнення суть гіпотетично необхідні. Ця необхідність є суб'єктивною, але все ж таки лише порівняно достатньою, якщо я не знаю жодних інших умов, за яких мета була б досяжна; але вона безумовно і для кожного достатня, якщо я напевно знаю, що ніхто не може знати інших умов, які ведуть до поставленої мети. У першому випадку моє припущення і визнання істинності певних умов є суто випадкова, а в другому випадку необхідна віра. [Візьмімо таку ситуацію:] лікар, мусячи щось робити для хворого, який перебуває в небезпеці, не знає [спочатку діагнозу] хвороби. Він спостерігає її прояви і судить, не знаючи нічого більш стосовного, що це сухоти. Його віра навіть у його власному судженні є суто випадковою, хтось інший, може, вгадав би краще. Таку випадкову віру, що, однак, лежить в основі дійсного вживання засобів для певних дій, я називаю *прагматичною вірою*.

Звичайним пробним каменем того, чи становить чиесь твердження тільки впевненість, чи принаймні суб'єктивне переконання, тобто тверду віру, слугує *парі*. Часто хтось висловлює свої положення з такою самовпевненою і непохитною впертістю, що здається, наче він цілком звільнився від будь-якої заклопотаності

щодо [можливої] помилки. Парі збентежує його. Іноді виявляється, що впевненості він має досить, щоб оцінити її вартість на один дукат, але не на десять. Бо ризикувати одним дукатом він іще наважується, але щойно при ставці в десять йому відкривається те, чого раніш не зауважував, а саме: що він, цілком можливо, помиляється. Якщо ми уявляємо собі в думці, що потрібно ставити на кін щастя цілого життя, то наше тріумфальне судження зовсім зникає, ми стаємо надзвичайно боязкими і допіро тоді виявляємо, що наша віра не сягає так далеко. Таким чином, прагматична віра має лише ступінь, який може бути великим або малим залежно від тих інтересів, які входять тут у гру.

Та хоча стосовно того чи іншого об'єкта ми нічого не можемо вчинити, і визнання істинності є через те суто теоретичним, проте в багатьох випадках ми можемо замислити й уявити собі [щодо нього] якесь починання, для котрого, як нам видається, ми маємо достатні підстави, якби тільки був засіб установити достеменність усієї справи; так, у суто теоретичних судженнях буває *аналог практичних*, до визнань істинності яких пасує слово *віра*, і її ми можемо назвати *доктринальною вірою*. Я, либонь, побився б об заклад на все, що маю, за те, що бодай на котрійсь із видимих планет є жителі, якби можна було встановити це якимось досвідом. Тому я стверджую, що думка про існування жителів інших світів є не просто опінія, але й тверда віра (заради якої я ризикував би багатьма вигодами життя).

Мусимо визнати, що вчення про буття Бога належить до [розряду] доктринальної віри. Адже хоча з погляду теоретичного знання про світ я не маю *диспонувати* нічим, що необхідно передбачало б цю думку як умову мого пояснення явищ цього світу, навпаки, я зобов'язаний послуговуватися своїм розумом так, немовби все [сущє] було лише природою, проте доцільна єдність є така важлива умова застосування розуму до природи, що я не можу її обминути, тим більше що досвід достарчає мені силу прикладів її. Але для цієї єдності я не знаю жодної іншої умови, яка зробила б його для мене провідною ниткою в дослідженні природи, окрім припущення, що якась найвища інтелігенція все влаштувала так відповідно до премудрих цілей. Отже, передбачати мудрого творця світу є умова хоча й випадкового, проте неабиякого наміру, а саме: [прагнення] мати керівництво в дослідженні природи. Результат моїх досліджень теж підтверджує дуже часто корисність цієї передумови, і проти неї не можна навести нічого переконливого, тож якби я назвав [це] своє визнання істинності тільки опінією, я сказав би занадто мало:

навіть у цьому [суто] теоретичному відношенні можна сказати, що я твердо вірую в Бога, але тоді моя віра в строгому значенні все-таки не є практичною, а має називатися доктринальною вірою, що її необхідно мусить створювати повсюди *теологія* природи (фізико-теологія). З погляду цієї самої мудрості, з огляду на чудові спроможності людської природи і настільки несумірну з ними короткість життя, можна знайти також достатню підставу для доктринальної віри в майбутнє життя людської душі.

Слово *віра* в таких випадках є виразом скромності в *об'єктивному* аспекті, але водночас і твердої впевненості в *суб'єктивному*. Якби я назвав тут суто теоретичне визнання істинності хоча б лише гіпотезою, яку я мав би право прийняти, то цим я вже претендував би на повніше поняття про характер причини [цього] світу й іншого світу, ніж те, яке я можу показати насправді; адже властивості того, що я приймаю хоча б тільки як гіпотезу, я мушу знати принаймні настільки, щоб мати право вимислити *не його поняття, а лише його існування*. Але слово *віра* відноситься лише до дороговказу, що мені дає ідея, і до суб'єктивного впливу на успіх моєї розумової діяльності, яка втримує мене при цій ідеї, хоча я не в змозі здати про неї звіт в спекулятивному плані.

Але суто доктринальна віра має в собі щось хистке; нерідко через труднощі, що трапляються в спекуляції, ми віддаляємося від неї, хоча завжди неодмінно повертаємося знову.

Цілком інакше стоїть справа з *моральною вірою*. Тут-бо цілковито необхідним є, аби щось мусило відбуватися; а саме: щоб я в усьому дотримувався морального закону. Мету встановлено тут непохитно, і, як на моє розуміння, можлива лише одна-єдина умова, за якої ця мета пов'язана зі всіма іншими й тим має практичну значущість, а саме: що є Бог і прийдешній світ; я знаю також цілком певно, що нікому не відомі інші умови, які вели б до тієї самої єдності за морального закону. А позаяк моральний припис є, отже, водночас моя максима (як того й велить розум), то я неминуче буду вірити в буття Бога та прийдешнього життя, і я певен, що цю віру ніщо не може похитнути, бо тим були б повалені самі мої моральні засади, яких я не можу зректися, не ставши у своїх власних очах гідним презирства.

Таким чином, після розвінчання всіх честолюбних задумів розуму, що лине за межі всякого досвіду, у нас залишається ще дойти, аби бути задоволеними з них у практичному аспекті. Щоправда, ніхто, звісно, не зможе хвастати, нібито він *знає*, що є Бог та прийдешнє життя; бо якби він це знав, то був би якраз тим чо-

ловіком, котрого я давно шукав. Усяке знання (якщо воно стосується предмета самого лише розуму) можна повідомити [іншим], і я, отже, міг би сподіватися побачити своє знання розширеним такою подиву гідною мірою завдяки повчанням тієї людини. Ні, це переконання є не логічна, а *моральна* достеменність, і позаяк воно спирається на суб'єктивні підстави (моральних переконань), то я мушу казати навіть не: морально достеменним є те, що Бог існує і т.д., лише: *я єсьм* морально впевнений і т.д. Це означає: віра в Бога та в інший світ так переплетена з моїми моральними налаштуваннями, що як я мало наражаюся на небезпеку позбутися цих переконань, так само мало я тривожуюся, що ця віра може бути віднята в мене.

Єдиний сумнів, який знаходимо тут, полягає в тому, що ця розумова віра ґрунтується на передумові [існування] моральних переконань. Коли ж ми відійдемо від цього і візьмемо когось, хто був би цілком байдужий до моральних законів, то питання, поставлене розумом, стає тільки завданням для спекуляції і може тоді, щоправда, бути підперте серйозними підставами за аналогією, але не такими, яким піддався б найзавзятіший скептицизм (*Zweifelsucht*)*. Але в цих питаннях жодна людина не є вільною від усякого інтересу. Адже нехай би вона й могла стояти осторонь морального [інтересу] за браком добрих чуттів, проте й у такому разі лишається досить [підстав], аби *налякати* його буттям Бога та Прийдешнім. Адже для цього потрібно тільки, щоб він не міг принаймні *впевнено* виставити захисний аргумент, що *жодної* такої сутності й *жодного* прийдешнього життя [ніде] не знайти, а для цього, оскільки це мусить бути доведене одним лише розумом, себто аподиктично, він має довести неможливість того й того — за що, звісно, не може взятися жодна розумна людина. Це була б *негативна* віра, яка, правда, не могла б творити моральність і добрі налаштування, але все ж таки могла б створити їм аналог, а саме: могла б потужно стримувати вибухи злих.

Та чи ж це й усе, — скажуть [нам], чого досягає чистий розум, відкриваючи нові обрії за межами досвіду? Нічого, крім двох сим-

* Людська душа живить (я вірю, що це необхідно відбувається у всякій розумній істоті) природний інтерес до моральності, хоча цей інтерес не залишається єдиним і практично переважним. Зміцнюйте й підсилюйте цей інтерес, і ви знайдете розум вельми здібним і навіть просвіченим [для того], щоб з практичним інтересом поєднувати й спекулятивний. Але якщо ви не подбаєте заздалегідь, щоб зробити людину бодай до певної міри доброю, то ви ніколи не зробите з неї щиро віруючої людини!

волів віри? Цього міг би, либонь, досягти й поспільний розсудок, не кличучи на раду філософів!

Я не буду тут вихваляти заслугу, що її філософія має перед людським розумом завдяки копітким зусиллям своєї критики, нехай би результат її й виявився суто негативним; бо про це ще йтиметься трохи в наступному розділі. Та невже ви вимагаєте, щоб знання, яке стосується всіх людей, перевершувало повсякденний розсудок [у його можливостях] і мало відкриватися вам тільки філософами? Саме те, що ви гудите, є найкращим підтвердженням слухності до теперішніх тверджень, бо тепер відкривається те, чого заздалегідь не можна було передбачити, а саме: в тому, що стосується всіх людей без різниці, природу не можна звинувачувати в небезсторонньому розподілі своїх дарів, і найвища філософія з погляду істотних цілей людської природи не може допровадити далі за той дороговказ, котрий вона дала [й] найпосполитішому розсудкові.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ПРО МЕТОД

ТРЕТІЙ РОЗДІЛ

АРХІТЕКТОНІКА ЧИСТОГО РОЗУМУ

Під архітектонікою я розумію мистецтво [побудови] систем. Пояк [саме] систематична єдність є тим, що вперше перетворює звичайне знання на науку, тобто з простого агрегату знань на систему, то архітектоніка є вчення про Наукове в нашому пізнанні взагалі, і, отже, вона необхідно належить до методології.

Під проводом розуму наші знання взагалі мають творити не рапсодію, а систему, що єдино в ній вони можуть підтримувати істотні цілі розуму й сприяти їм. Під системою ж я розумію єдність різноманітних знань, підпорядкованих одній ідеї. Ідея є розумове поняття про форму Цілого, оскільки через нього а ргіогі визначається обсяг Різноманітного, як і розташування частин одна щодо одної. Наукове розумове поняття містить, отже, мету й конгруентну їй форму Цілого. Єдність мети, до якої відносяться всі [його] частини, і в ідеї якої вони співвідносяться також одна з одною, зумовлюють те, що жодна частина не може бути знехтувана у знанні позostalих, і

жодний випадковий додаток або невизначена величина досконалості без а рїогї визначених меж не має [тут] місця. Отже, ціле розчленовано (*articulatio*), а не звалено до купи (*coacervatio*); воно може, щоправда, зростати внутрішньо (*per intussusceptionem*), але не ззовні (*per appositionem*), як тіло тварини, ріст якої не додає жодного [нового] члена, лише робить кожний [наявний] член, без зміни пропорцій, сильнішим і більш придатним для його цілей.

Ідея потребує для свого здійснення *схеми*, тобто а рїогї визначеного з принципу цілі істотного різноманіття та порядку частин. Схема, накреслена не відповідно до ідеї, тобто не з головної цілі розуму, а емпірично, тобто відповідно до намірів, що насуваються випадково (множину яких не можна знати наперед), дає *технічну* єдність, а та, що виникає лише як вислід ідеї (коли розум а рїогї дає цілі, а не емпірично [їх] очікує), засновує єдність *архітектонічну*. Те, що ми називаємо наукою, схема якої має містити обрис (*monogramma*) і поділ Цілого відповідно до ідеї, тобто а рїогї, з певністю відрізняючи його відповідно до принципів від усякого іншого, може виникнути не технічно внаслідок подібності різноманіття або випадкового вживання знання *in concreto* для всіляких зовнішніх цілей, а архітектонічно внаслідок спорідненості і виводження з єдиної найвищої і внутрішньої мети, яка вперше вможливує Ціле.

Ніхто не намагається створити якусь науку, не кладучи в її основу ідеї. Однак при розробці науки схема, ба навіть дефініція, яку він дає на початку своїй науці, дуже рідко відповідає її ідеї, адже та лежить у розумі, мов зародок, усі частини якого криються ще не розвинені і доступні хіба лише мікроскопічному спостереженню. Через те науки, оскільки всі вони задумуються з пункту бачення якогось певного загального інтересу, слід пояснювати й визначати не за описом, подаваним їхнім творцем, а відповідно до ідеї, яка через природну єдність складених ним до купи частин виявляється обґрунтованою в самому розумі. Тоді-бо виявиться, що першотворець, а часто й пізніші його послідовники блукають довкола ідеї, що її вони самі собі не з'ясували, і тому не можуть визначити спеціального змісту, членування (систематичної єдності) та меж своєї науки.

Прикро, що допіру після того, як ми довгий час за вказівкою приховано закладеної в нас ідеї рапсодично збирали силу дотичних до неї знань як будівельний матеріал, і навіть уже тривалий час технічно об'єднували цей матеріал, — аж тоді стає можливим поглянути на ідею в яскравішому світлі й архітектонічно нашкіцувати Ціле відповідно до цілей розуму. Системи на позір виникають,

подібно до хробацтва, шляхом *generatio aequivoca* з простого скупчення зібраних разом понять — спочатку дефективні, [але] з часом стають цілковито сформованими, хоча всі-чисто вони мали свою схему, як первинний зародок, у розумі, який [іще] тільки розгортається, і тому не лише кожна [з них] сама по собі розчленована відповідно до певної ідеї, але до того ж і всі вони доцільно об'єднані поміж собою в одній системі людського знання як члени єдиного Цілого, і вможливають архітектоніку всього людського знання, що не лише можливо, але навіть не так уже й тяжко було б створити в нинішній час, коли вже зібрано або може бути взято з руїн завалених старих будівель стільки матеріалу. Ми вдовольнимося тут завершенням нашої справи, а саме виключно начерком *архітектоніки* всього знання, [що походить] з *чистого розуму*, і почнемо лише з того пункту, де загальний корінь нашої пізнавальної спромоги розділяється й утворює два стовбури, що з них один є *розум*. Під розумом же я маю тут на увазі всю вищу пізнавальну спроможність і, отже, протиставляю Раціональне Емпіричному.

Якщо я абстрабуюся від усього змісту знання, розглянутого об'єктивно, то все знання, [розглядуване] суб'єктивно, буває або історичним, або раціональним. Історичне знання є *cognitio ex datis*, а раціональне є *cognitio ex principiis*. Хоч звідки було б дане знання спочатку, все одно у свого власника воно є історичним, якщо він пізнає [його] лише в тому ступені й настільки, наскільки воно дане йому ззовні, байдуже, дане воно йому через безпосередній досвід чи розповідь, а чи шляхом повчання (загальні знання). Тому той, хто, власне, завчив систему філософії, напр. *Вольфову*, хоча б він мав у голові всі засади, пояснення та докази вкупі з поділом усієї системи (*Lehrgebäudes*), і міг би все перерахувати на пальцях, володіє все ж таки не більше як повним історичним знанням вольфівської філософії; він знає й судить лише стільки, скільки йому дано. Заперечте одну з його дефініцій, і він не знатиме, відкіля взяти іншу. Він формувався за чужим розумом, але відтворювальна спроможність не є породжувальною, себто знання виникло в нього не з розуму, і хоча об'єктивно це було розумове знання, проте суб'єктивно воно є суто історичним. Він добре сприйняв і утримав, тобто завчив [те знання], і є гіпсовим зліпком із живої людини. Розумові знання, які об'єктивно є такими (тобто спочатку можуть виникнути тільки з власного розуму людини), лише тоді можуть носити це ім'я також і суб'єктивно, якщо їх узято з загальних джерел розуму, себто з принципів, що з них може виникнути й критика, ба навіть заперечення вивченого.

Усі розумові знання творяться або з понять, або з конструювання понять; перші називаються філософськими, другі математичними. Про внутрішню різницю між ними я говорив уже в першому розділі. Таким чином, знання може бути об'єктивно філософським і проте суб'єктивно — історичним, як [то буває] в більшості учнів і у всіх тих, хто ніколи не зазирає понад шкільний рівень і все життя лишається учнем. Але дивним є, що математичне знання, так, як його заучують, все ж таки суб'єктивно може важити за розумове знання, і така відмінність, як у філософському знанні, у ньому не має місця. Причиною є те, що джерела пізнання, з яких єдино й може черпати вчитель, лежать ніде інде, як тільки в істотних і справжніх принципах розуму, а отже, не можуть бути взяті учнем більше нізвідки, ані можуть бути дискутовані; і це тому, що вживання розуму відбувається тут тільки *in concreto*, хоча й усе ж таки апіорно, а саме на ґрунті чистих і власне через те непомильних споглядань, і будь-яку оману й помилку тут виключено. Тож зі всіх наук розуму (апіорних) можна навчити лише математики, але не філософії (хіба тільки історично); а що стосується розуму, навчити можна щонайбільше тільки *філософствувати*.

Система всього філософського знання є *філософія*. Ми мусимо брати її об'єктивно, якщо розуміємо під нею прообраз критики всіх спроб філософствувати, критики, яка повинна оцінювати кожен суб'єктивну філософію, будівля якої часто є такою розмаїтою та мінливою. Таким чином філософія є лише ідея певної можливої науки, що її ніде не дано *in concreto*, але до якої ми намагаємося наблизитися різними шляхами, доки не буде відкрито єдину, дуже захищену чуттєвістю стежку, і доки нам не вдасться, наскільки це доступно для людини, зробити відсутню дотепер копію, рівну прообразу. Доти не можна навчати філософії; бо ж де вона є, хто її має у власності, і з чого її можна впізнати? Можна навчати тільки філософствувати, тобто вправляти талант розуму в простеженні його загальних принципів на певних наявих [у нашому розпорядженні] дослідах, проте завжди зберігаючи право розуму досліджувати самі ці принципи в їхніх джерелах і підтверджувати або відкидати їх.

Але поняття філософії наразі є лише шкільним поняттям, а саме про систему знання, пошукуваного лише як наука, без жодної іншої мети, окрім систематичної єдності цього знання, а відтак *логічної* досконалості пізнання. Існує, однак, ще й *світове поняття* (*conceptus cosmicus*), яке повсякчас лежить в основі сеї назви, надто ж коли це поняття немовби персоніфікують і подають як прообраз в ідеалі філософа. У цьому сенсі філософія є наука про відно-

шення всякого пізнання до істотних цілей людського розуму (*teleologia rationis humanae*), і філософ є не митець розумування, а законодавець людського розуму. Називати себе самого філософом у такому значенні і виявляти претензію дорівнюватися проообразові, мисленому тільки в ідеї, було б надто хвалькувато.

Математик, природознавець, логік, хоч як би знакомило просунулися перші в розумовому пізнанні, а останній особливо у філософському пізнанні, усе ж таки суть лише митці розумування. Є ще ідеальний учитель, що керує всіма цими [науковцями] і користується ними як знаряддями, аби сприяти істотним цілям людського розуму. Лише цього [вчителя] ми мусили б називати філософом; та позаяк його все ж таки ніде не знайти, а ідеї його законодавства знаходяться скрізь у кожному людському розумі, то ми будемо триматися виключно цього останнього й визначимо ближче, яку систематичну єдність приписує філософія з позиції цілей відповідно до цього світового поняття*.

Істотні цілі не є ще внаслідок того найвищими цілями; такою (за досконалої систематичної єдності розуму) може бути лише одна-єдина. Отже, вони суть або кінцева мета, або підрядні цілі, які необхідно належать до тієї як засоби. Перша є ніщо інше, як ціле призначення людини, і [відповідна] філософія з цього приводу зветься мораллю. Через цю перевагу моральної філософії перед усякою іншою розумовою діяльністю ще в старожитніх під ім'ям філософа завжди розуміли водночас і понад усе мораліста; навіть і тепер зовнішній позір самовладання через розум дає привід за певною аналогією називати когось філософом, попри його обмежене знання.

Законодавство людського розуму (філософія) має два предмети — природу і свободу, і містить, отже, як закон природи, так і моральний закон спочатку в двох окремих системах, а потім у одній єдиній філософській [системі]. Філософія природи стосується всього, що є наявним, а філософія звичаєвості лише до того, що *повинне бути* наявним.

Усяка філософія є, одначе, або знання з чистого розуму, або розумове знання з емпіричних принципів. Перша називається чистою, а друга емпіричною філософією.

Філософія чистого розуму є або *пропедевтика* (попередне вправління), що досліджує спроможність розуму відносно всього

* *Світовим* називається тут поняття, яке стосується того, що необхідно цікавить кожного; отже, я визначаю намір тієї чи тієї науки відповідно до *шкільних понять*, якщо розглядаю її тільки як одне з пристосувань для [досягнення] певних довільних цілей.

чистого знання *a priori*, і називається *критикою*, або ж, по-друге, [ця філософія є] система чистого розуму (наука), [тобто] ціле (як справжнє, так і позірне) філософське знання з чистого розуму в систематичному зв'язку і зветься *метафізикою*; втім, це наймення можна дати також усій чистій філософії, зі включенням і критики, щоб охопити як дослідження всього того, що будь-коли може бути пізнане а ргіогі, так і виклад того, що становить систему чистих філософських знань цього виду, відрізняючись, одначе, від усього емпіричного, як і від математичного вживання розуму.

Метафізика ділиться на *метафізику спекулятивного* і *практичного* вживання чистого розуму і буває, отже, або *метафізикою природи*, або *метафізикою звичаїв*. Перша містить усі чисті розумові принципи, [отримані] з самих лише понять (отже, математика сюди не стосується) щодо *теоретичного* знання всіх речей, а друга — принципи, що *a priori* визначають і роблять необхідною *діяльність і утримання* [від діяльності]. Моральність же є єдина закономірність учинків, яка може бути виведена цілком *a priori*, з принципів. Тому метафізика звичаїв, власне, є чиста мораль, в основу якої зовсім не покладена антропологія (емпіричні умови). А метафізика спекулятивного розуму є те, що його зазвичай називають *метафізикою у вузькому сенсі*; але оскільки чисте вчення про звичаєвість усе ж таки належить водночас до особливого стовбура людського і притім філософського знання з чистого розуму, то ми збережемо за нею те наймення, хоча тут відставимо її осторонь, бо *тепер* вона до нашої мети не належить.

Надзвичайно важливим є *ізолювати* одне від одного знання, що розрізняються між собою за видом та походженням, і пильно наглядати, щоб вони не змішувалися з тими знаннями, що зазвичай пов'язані з ними в ужитку. Те, що робить хімік при розділенні матерій, те, що робить математик у своєму чистому вченні про величини, — до цього далеко більше зобов'язаний філософ, аби могли напевне визначати участь, власну цінність і вплив особливого виду знання в різноманітному вживанні розсудку. Тому людський розум відтоді, як він [уперше] помислив, або, радше, зрефлектував, ніколи не обходився без метафізики, але водночас не міг викласти її достатньо очищеною від усього чужорідного. Ідея такої науки настільки ж давня, як і спекулятивний людський розум; а який розум не спекулює — чи то в шкільний, а чи в популярний спосіб? Тим часом доводиться визнавати, що розрізнен-

ня двох [видів] елементів нашого знання, що з них одні цілком *a priori* є в нашій владі, а інші можуть бути отримані тільки *a posteriori* з досвіду, навіть і в фахових мислителів залишалось дуже нечітким і тому ніколи не могло дати визначення меж окремого виду пізнання, отже, і здійснення справжньої ідеї науки, що так давно і так сильно захоплювала людський розум. Кажучи: метафізика є наукою про перші принципи людського знання, відзначали тим не якийсь цілком особливий вид [знання], а тільки певний ступінь (*Rang*) його загальності, не можучи, отже, чітко відрізнити його тим від Емпіричного, бо ж і серед емпіричних принципів деякі є загальнішими і тому вищими за інших; і в рядові такого підпорядкування (де не відрізнити того, що пізнається цілком *a priori*, від того, що отримується лиш *a posteriori*) — де ж ми маємо провести ризику, що відокремила б *першу* частину й найвищі члени від *останньої* частини та підпорядкованих членів? Що сказали б ми, якби в літочисленні епохи світу могли позначатися лише так, що ми ділили б їх на перші сторіччя і ті, що наступають за ними? Тоді запитували б: чи належать п'яте, десяте і т.д. сторіччя до [числа] перших? Так само я запитую [зараз]: чи належить поняття Протягло до метафізики? Ви відповідаєте: Так! — Ну, а поняття тіла? — Так! — А поняття рідкого тіла? Ви спантеличені, бо якщо це продовжити далі таким чином, то все виявиться приналежним до метафізики. Звідси видно, що самі лише ступені підпорядкування (Окремого Загальному) не можуть визначати меж науки: у нашому випадку [для цього має братися до уваги] вся неоднорідність [знання] та відмінності в [його] походженні. Але, з іншого боку, основна ідея метафізики затемнювалася ще й тим, що вона, як пізнання *a priori*, виявляє певну однорідність із математикою, яка справді споріднена з нею в тому, що стосується апріорного походження; але стосовно способу пізнання з понять у філософії порівняно зі способом математики судити *a priori* просто через конструювання понять, а відтак відмінності між філософським і математичним пізнанням, то тут виявляється суттєва відмінність, яку, щоправда, повсякчас немовби відчували, але ніколи не могли звести до чітких критеріїв. Тим-то й сталося так, що раз самі філософи хибили в розвитку ідеї своєї науки, розробка її не могла мати визначеної мети і певного напрямника; і з таким свавільно нашкіцованим планом своєї науки, несвідомі шляху, який слід обрати, повсякчас сперечаючись одні з одними за

відкриття, що їх кожен приписував [саме] своєму шляхові [дослідження], філософи викликали зневагу до своєї науки спочатку серед сторонніх, а потім і в самих себе.

Отже, усяке чисте апіорне знання, завдяки особливій пізнавальній спроможності, що єдино в ній воно може мати свій осідок, витворює особливу єдність, і метафізика є та філософія, котра повинна викласти це знання в такій систематичній єдності. Спекулятивна її частина, що переважно привласнила собі цю назву, а саме та, котру ми називаємо *метафізикою природи*, і котра досліджує на підставі понять *a priori* все, оскільки воно є (не те, що повинно бути), підрозділяється в наступний спосіб.

Метафізика, називана так у вужчому сенсі слова, складається з *трансцендентальної філософії* і *фізіології* чистого розуму. Перша розглядає лише самі *розсудок* і розум у системі всіх понять і засад, що відносяться до предметів узагалі, не допускаючи об'єктів, які були б дані (*ontologia*); друга досліджує *природу*, тобто сукупність *даних* предметів (байдуже, чи даних чуттями, а чи, якщо завгодно, іншим видом споглядань), і є, отже, *фізіологією* (хоча й лише *rationalis*). Але вживання розуму в цьому раціональному дослідженні природи буває або фізичним, або гіперфізичним, чи, краще, або *іманентним*, або *трансцендентним*. Перше відноситься до природи, оскільки пізнання її може бути застосоване в досвіді (*in concreto*), а друге — до того пов'язання предметів досвіду, яке перевершує всякий досвід. Тому ця *трансцендентна* фізіологія має за свій предмет або *внутрішнє*, або *зовнішнє* пов'язання, проте і те, й те виходять поза всякий можливий досвід; перша є фізіологія всієї природи, тобто *трансцендентальне світопізнання*, а друга є фізіологія зв'язку всієї природи з сутністю, [що стоїть] понад природою, тобто *трансцендентальне богопізнання*.

Натомість іманентна фізіологія розглядає природу як сукупність усіх предметів чуттів, отже, так, як їх дано *нам*, але тільки з боку тих апіорних умов, за яких вони взагалі можуть бути нам дані. Є лише два її предмети: 1) предмет зовнішніх чуттів, тобто сукупність їх, *тілесна природа*, 2) предмет внутрішнього чуття, душа, і відповідно до основних понять про неї взагалі *мисляча природа*. Метафізика тілесної природи зветься *фізикою*, але, позаяк вона повинна містити лише принципи її апіорного пізнання, *раціональною фізикою*. Метафізика мислячої природи зветься психологією, і з наведеної щойно причини тут слід розуміти тільки *раціональне пізнання* її.

Таким чином, уся система метафізики складається з чотирьох головних частин: 1) *онтології*, 2) *раціональної фізіології*, 3) *раціональної космології*, 4) *раціональної теології*. Друга частина, а саме природознавство чистого розуму, містить два відділи: *physica rationalis** і *psychologia rationalis*.

Первісна ідея філософії чистого розуму сама приписує цей поділ; отже, його виконано відповідно до істотних цілей розуму *архітектонічним*, а не лише *технічним*, за випадково сприйнятою спорідненістю й немовби навмання, і власне тому він є незмінним і легіслативним. Тут є, однак, декілька пунктів, що могли б викликати сумнів і послабити переконання в закономірності цього поділу.

По-перше, як я можу очікувати пізнання а ргіогі, тобто метафізики, щодо предметів, якщо вони дані нашим чуттям, тобто а *posteriori*? І як це можливо — пізнати природу речей відповідно до апіорних принципів і прийти до *раціональної фізіології*? Відповідь [тут] така: ми беремо з досвіду не більше, ніж те, що потрібне, аби *дати* нам об'єкт чи то зовнішнього, чи внутрішнього чуття. Перше відбувається через саме лише поняття матерії (непроникна безживна протяглість), а друге через поняття мислячої істоти (в емпіричному внутрішньому уявленні: я мислю). Врешті в усій метафізиці сих предметів ми мусимо цілком утримуватися від будь-яких емпіричних принципів, які могли б додати до поняття ще якийсь досвід, аби щось судити з нього про ці предмети.

По-друге, де ж залишається *емпірична психологія*, що завжди вимагала собі місця в метафізиці, і від якої в наші часи очікувано так багато для її пояснення, по тому, як утрачено надію досягти чогось вартісного *a priori*? Я відповідаю: вона переходить туди, куди має бути віднесене все властиве (емпіричне) природознавство, а саме на бік *прикладної* філософії, що для неї чиста філософія містить апіорні принципи, і, отже, справді пов'язана з тією [філософією], але не має бути з нею змішувана. Отже, емпірична психологія має

* Не слід гадати, ніби під цим [ім'ям] я розумію те, що зазвичай називають *physica generalis* і що є більше математикою природи, ніж її філософією. Адже метафізика природи цілком відокремлена від математики [природи] і не може запропонувати аж таких розширених знань, як вона, та проте є дуже важливою з погляду критики чистого розсудкового пізнання взагалі, застосовуваного до природи; без цієї критики самі математики, дотримуючися певних поспільних, а насправді метафізичних понять, непомітно обтяжили природознавство гіпотезами, які від критики цих принципів зникають без жодної шкоди для вживання математики (яке є цілком доконечним) у сій царині.

бути цілком вигнана з метафізики, і вже [самою] ідеєю її цілковито звідтіль виключається. Одначе відповідно до шкільного звичаю все ж таки доводиться ще й надалі залишити для неї місцинку в метафізиці (хоча й лише як епізод), а то з економічних міркувань, бо вона ще не така багата, аби самій творити [самою] предмет вивчення, і проте надто важлива, аби цілком викинути її або дочепити десь-інде, де вона може знайти ще менше спорідненості, ніж у метафізиці. Це, отже, є просто чужинець, якому дають притулок лише доти, доки він не зможе перебратися до власного житла в докладній антропології (відповідник емпіричного вчення про природу).

Така, отже, загальна ідея метафізики, від котрої спочатку очікували більшого, ніж по справедливості можна було вимагати, тішачи себе певний час приємними сподіваннями, і яка зрештою зазнала поспільної зневаги, коли надії не справдилися. Увесь перебіг нашої критики достатньо переконує, що хоча метафізика й не може бути підвалиною релігії, усе ж таки вона мусить повсякчас залишатися її захисним валом, і людський розум, який уже за спрямуванням своєї природи є діалектичним, ніколи не може обійтися без такої науки, яка приборкує його й через наукове й цілком ясне самопізнання утримує від спустошень, що їх інакше неодмінно починив би беззаконний спекулятивний розум у моралі, як і в релігії. Можна, отже, бути певним: хоч як би холодно чи зневажливо не трималися ті, що вміють оцінювати науку не за її природою, а єдино з її випадкових дій, до неї повсякчас повертатимуться, як до посвареної з нами коханої, бо розум, позаяк тут ідеться про істотні цілі, мусить невинно працювати або на придбання ґрунтовних знань, або на руйнацію вже наявних.

Отже, метафізика як природи, так і звичаєвості, а надто *підготовча* (пропедевтична) критика розуму, що наважується [злетіти] на власних крилах, і становлять, власне, усе те, що в справжньому сенсі можна назвати філософією. Вона все відносить до мудрості, але шляхом науки, єдиним, котрий, якщо він прокладений, ніколи не заростає і не дозволяє заблудити. Математика, природознавство і навіть емпіричне знання людини мають високу вартість як засоби здебільш для випадкових, але врешті й для необхідних та істотних цілей людства, тільки то не інакше як за посередництвом розумового пізнання з самих лише понять, котре, хоч як би ми його називали, є, власне, не що інше, як метафізика.

Тим-то метафізика й є також завершення всієї *культури* людського розуму, яке є доконечним, якщо навіть нехтувати її впливом як науки на певні визначені цілі. Адже вона розглядає розум із боку

його елементів та найвищих максим, які мають лежати в основі самої *можливості* деяких наук і *вживання* всіх. Те, що вона, як чиста спекуляція, слугує більше для запобігання помилкам, аніж для розширення знань, не завдає жодного збитку її вартості, — навпаки, додає їй гідності й поваги завдяки тій цензурній службі, яка забезпечує загальний лад та згоду, бо навіть добробут у спільноті науковців, і не дозволяє, щоб смілива та плідна розробка її віддалялася від головної мети — поспільного блаженства.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

ЧЕТВЕРТИЙ РОЗДІЛ

Історія чистого розуму

Цей заголовок стоїть тут лише для того, щоб позначити місце, яке залишається в системі і має бути заповнене в майбутті. Я вдовольнюся тим, що з суто трансцендентального пункту бачення, а саме [з погляду] природи чистого розуму, кину побіжний погляд на цілість дотеперішніх розробок, [погляд,] який, напевне, покаже моїм очам будівлі, та тільки в руїнах.

Прикметним є, хоча природно інакше й не могло бути, що в дитячому віці філософії люди починають із того, чим ми тепер воліємо радше закінчувати, а саме: насамперед із пізнання Бога та надії на інший світ або й навіть його природи. Хоч які грубі були релігійні поняття, виниклі зі стародавніх звичаїв, що лишилися ще від дикого стану народів, проте це не заважало освіченій частині [суспільності] присвячувати себе вільним дослідженням цього предмета, і легко було збагнути, що не може бути жодного ґрунтового та надійного способу приподобитися невидимій силі, що править світом, аби принаймні в іншому світі бути щасливим, oprіч добродесного способу життя. Тому теологія та мораль були двома пружинами, або, краще, точками притягання для всіх абстрактних досліджень розуму, що їм люди потому всякчас присвячували себе. Тим часом теологія, власне, якраз і втягла поступово суто спекулятивний розум у ті дослідження, що згодом зробилися такими знаними під найменням метафізики.

Я не буду тепер розрізняти епохи, у які відбулася та чи та зміна метафізики, а викладу лише в побіжному нарисі ті відмінності в

ідеї, які спричинилися до найголовніших революцій у метафізиці. І тут я звертаю увагу на три аспекти, у яких здійснилися найприкметніші зміни на цій арені суперечок.

1. *З погляду предмета* всіх наших розумових пізнань одні філософи були тільки *сенсуалістами*, а інші тільки *інтелектуалістами*. *Епікура* можна назвати найвидатнішим філософом чуттєвості, а *Платона* — інтелектуальності. І ця різниця між школами, хоч якою вона є витонченою, започаткувалася вже в найраніші часи і довго утримувалася без перерви. Адепти першого напрямку стверджували, що дійсними є тільки предмети чуттів, а решта все є уявлення; прибічники другого, навпаки, заявляли: у чуттях немає нічого, крім видимості, [і] лише розсудок пізнає Істинне. Разом з тим перші все ж таки не заперечували реальності розсудкових понять, але для них вона була лише *логічною*, а для других — *містичною*. Перші допускали *інтелектуальні поняття*, але визнавали тільки *чуттєві предмети*. Другі наполягали, що істинні предмети є лише *інтелігібельними*, і обстоювали *споглядання* чистого розсудку, не супроводжуваного жодними чуттями, які, на думку цих філософів, тільки заплутують його.

2. *З погляду походження* чистих розумових знань: чи виникають вони з досвіду, а чи незалежно від нього мають своє джерело в розумі. *Арістотеля* можна розглядати як голову *емпіриків*, а *Платона* — *ноологістів*⁸⁸. *Лок*, що у новітні часи дотримувався першого напрямку, і *Ляйбніц*, прихильник другого (хоча досить далекого від його містичної системи), усе ж не могли ще досягти вирішення цієї суперечки. У всякому разі, *Епікур* зі свого боку набагато послідовніше реалізував свою сенсуалістичну систему (бо він зі своїми умовиводами ніколи не виходив за межі досвіду), ніж *Арістотель* і *Лок* — особливо ж останній, який, вивівши всі поняття й засади з досвіду, заходить у вживанні їх так далеко, що стверджує, начебто буття Бога та безсмертя душі (хоча обидва ці предмети лежать цілком поза межами можливого досвіду) можна довести з такою самою очевидністю, як і будь-яку математичну теорему.

3. *З погляду методу*. Коли ми повинні назвати щось методом, то це мусить бути спосіб діяння згідно з певними *засадами*. Панівні тепер методи в сій ділянці дослідження можна поділити на *натуралістичний* і *науковий*. *Натураліст* чистого розуму бере собі за принцип: посполитим розумом без науки (що його він називає здоровим розумом) з погляду найвищих питань, які становлять завдання метафізики, можна досягти більше, ніж спекуляцією. Це все одне, що стверджувати, ніби величину Місяця та відстань до нього

точніше можна визначити на око, аніж математичними процедурами. Це є чиста мізологія⁸⁹, піднесена до засади, і, що є найбезглуздішим, нехтування всіх штучних засобів вихваляється як *власний метод* для розширення знань. Що ж до натуралістів, [які є такими] за браком кращого розуміння, то дорікати їм нема підстав. Вони йдуть за посполитим розумом, не хизуючися своїм невіданням, як методом, котрий буцімто містить таємницю того, як добувати істину з глибокої криниці Демокріта. Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones⁹⁰ (Персій) — ось їхній девіз, із яким вони можуть жити вдоволені й гідні похвали, не гризучися за науку й не заплутуючи її справ.

Що ж стосується прихильників *наукового* методу, то вони мають тут вибір: діяти або *догматично*, або *скептично*, тільки в кожному разі — *систематично*, що є обов'язком. Якщо я назву тут з перших славетного Вольфа, а з других — Девіда Юма, то можу з огляду на мій теперішній задум залишити позostalих незгаданими. Єдино тільки *критичний* шлях лишається ще відкритим. Якщо читач мав таку люб'язність і терплячість перемандрувати його в моєму товаристві, то тепер він може судити, якщо має охоту докласти сюди й свого [внеску], аби з цієї стежки зробити широкий гостинець, — чи не можна те, чого не спромоглися дати багато сторіч, здійснити ще до закінчення нинішнього, а саме довести людський розум до повного вдоволення в тому, чим він, спонукуваний жадобою знань, був зайнятий повсякчас, але дотепер даремно.

ПРИМІТКИ

¹ Фон Цедліц Карл Абрагам (von Zedlitz Carl Abraham, 1731 — 1793) — міністр освіти королівства Пруссія з 1771 по 1788 р., прихильний до Канта.

² Слова, що їх Овідій уклав до вуст дружини троянського царя Пріама, полоненої ахейцями після захоплення міста:

*Щойно в державі була найзначніша
Сильна громадою рідних дітей і зятями,
Нині безсилу, знедолену тягнуть мене...*

(Овідій. Метаморфози)

³ Вираз а ргіогі (*лат.*), букв. — “від попереднього”, тобто від причини (підстави) до діяння (висліду), застосовувався в логіці (починаючи з XIV ст.) на позначення відповідних аргументів, на протилежність аргументам а posteriori, букв. “від наступного” — від діяння (висліду) до причини (підстави). В аристотелівській традиції перші аргументи (судження) називалися синтетичними, другі — аналітичними, оскільки Арістотель розумів аналіз як зведення складного до елементів як його причин (принципів). Таким чином, судження а ргіогі, ґрунтуючися на загальних принципах, виступають як незалежні від досвіду, а судження а posteriori — як емпіричні. Виходячи з цієї традиції, Кант вживає вираз а ргіогі для позначення знання, що існує раніше за будь-який досвід, незалежно від будь-якого досвіду й не потребує для потвердження своєї істинності жодного досвіду, на противагу знанню а posteriori, яке походить з досвіду. Як і деякі інші перекладачі — М. Лоський (Росія), Ц. Торбов (Болгарія), ми подекуди передаємо ці латинські вирази як “апріорний”, “апостеріорний”, щоб було зрозуміліше, до яких слів вони відносяться.

⁴ Переклад німецького філософського терміна *Verstand* насуває певні проблеми — зупинимося тут лише на суто українському їх аспекті. Ми пішли за зразком інших слов’янських перекладів, де *Verstand* традиційно передається як *rozsądek* (*пол.*), *рассудок* (*рос.*), *разсъдък* (*болг.*). Проте на наш варіант *розсудок* чулися заперечення, що це, мовляв, русизм. Зауважимо насамперед, що саме лише походження слова ще не є підставою для відмови від нього. Багато русизмів, тобто запозичень з російської мови — безпосередніх і у вигляді кальок — в українській мові є назагал нормативними, як от *завод, холодильник, передача, посылка, тепловоз, двигун, кузов,*

водій, двірник, подвиг... Що ж до слова *розсудок*, то його право громадянства в українській мові стверджує ціла низка словників, і то не лише такі малоавторитетні, як одинадцятитомний тлумачний чи шеститомний українсько-російський. Звернімо, однак, увагу, що останній характеризує це слово як рідкісне — і слушно. Рідкісним воно є, зокрема, тому, що найбільший вжиток має в філософських текстах, а їх українською мовою донедавна з'являлося мало. З цієї причини воно й видається багатьом незвичним, дарма що цілком вкладається в українські словотвірні моделі — пор.: *при-судок* або, з іншим наголосом, *нід-судок*. Укр. *розсудок* бачимо в лексикографічних джерелах періоду українізації (напр., у словнику Ізюмова та Визвольних Змагань (Московсько-український словник Т-ва "Час". — К., 1918. — С. 164; П. і П. Терпило. Словник російсько-український. Видання друге. К., 1918. — С. 191; Іваницький С., Шумлянський Ф. Російсько- український словник. Т. 2. — Вінниця, 1918. — С. 216). Не можна обминути словника Грінченка — але там є посилання на статтю *розсудок* (Рбзсуд, ду, м. = розсудок 2. — С.1674), тоді як сама та стаття відсутня. Подібні недогляди в Грінченка непоодинокі. Нарешті, слово *розсудок* (а також *розсудковий*) подають давніші західноукраїнські словники — Є.Желехівського та С. Недільського (Т. 2 — Льв.,1886, с. 833), О.Поповича (Чернівці, 1904 — С. 252). З огляду на останні джерела видається неслухним кваліфікувати укр. *розсудок* як русизм — якщо це слово не належить до праслов'янської спадщини, тоді в українській мові це радше полонізм, хоча не обійшлося, напевне, й без російського впливу (рос. рас-судок, вірогідно, теж запозичено з польської, а польське *rozsadek*, своєю чергою, може походити від чеського *rozsudek*). Російський вплив помітно в тому, що наддніпрянські словники подають слово *розсудок* з наголосом на корені, тоді як західноукраїнські — на префіксі (словник Желехівського вирізняє *розсудок* у іншому значенні, тому, яке було позначене другим пунктом у загубленій статті словника Грінченка — *розсудок сварки*, тобто те саме, що *розсуд*). Для нашої мети видається відповіднішим варіант *розсудок*. Втім, ми не беремося категорично обстоювати це слово як філософський термін — еквівалент нім. *Verstand*. Можливо, знайдеться й кращий варіант.

⁵ У нинішньому виданні відповідно стор. 102 — 103.

⁶ Терасон Жан (Terrasson Jean, 1670 — 1750) — французький професор давньогрецької філософії, автор книги "Філософія відповідно до її впливу на всі предмети духу та звичаєвості", де й міститься згаданий Кантом афоризм.

⁷ Живи сам із собою — і знатимеш, якими обмеженими є твої засоби. (Персій).

⁸ У нинішньому виданні відповідно стор. 264 — 283.

⁹ Тут мається на увазі те, що логіці не доводилося повертатися до своїх вихідних засад, аби коригувати їх або відмовлятися від них і замінити новими.

¹⁰ Словом *душевність* ми, за порадою членів Кантівського товариства в Україні, передаємо німецьке *Gemüt*, що тут позначає сукупність душевних якостей.

¹¹ Пропедевтика (*з гр.*), букв. — “попереднє, підготовче навчання” — вступний курс певної наукової дисципліни, її стислий, спрощений виклад. Кант вважає логіку пропедевтикою до науки взагалі як таку, що містить фундаментальні засади всякої конкретної науки.

¹² Ідеться про експерименти Галілея, в яких він установив, що тіла різної маси, всупереч Арістотелю, падають з однаковим прискоренням, та дослідження атмосферного тиску Торрічеллі, які привели до винайдення барометра.

¹³ Шталь Георг Ернст ((*Stahl Georg Ernst*, 1660 — 1734) — німецький хімік та лікар, відомий як автор флогістонної теорії горіння, яка панувала в хімії від перших до останніх десятиріч XVIII століття.

¹⁴ Центральне поняття кантівського твору — *Ding an sich*, що ми перекладаємо як річ сама по собі. Можливий варіант — *річ при собі*. Термін *річ* у філософії, зокрема в німецькій класичній, подібно до багатьох слів, має дещо інше значення, ніж у звичайній мові, означаючи всяке Щось — річчю може зватися, наприклад, і жива істота, і духовна сутність. Зі значенням “річ” у німецькій мові вживається ще й слово *Sache*. Воно може виступати як синонім до першого, як-от у Канта в даному разі (або знову в цьому самому абзаці), але назагал *Ding* (як і *англ.* *thing*) має більш матеріальне, чуттєве забарвлення, тоді як значення *Sache* частіше близьке до “справа”, подібно до спорідненого з ним *англ.* *sake* — як у наших виразах типу “це річ серйозна”. У цьому ж таки відтинку тексту як синонім до терміна *річ* Кант вживає *предмет*. Його специфіку можна розкрити через його етимологію. Це слово складається з двох компонентів: *gegen* — проти (його англійські відповідники — *again, against*), другий — *Stand* — має генетичні відповідники не лише в германських, а й у інших індоєвропейських мовах — напр., наші *стояти, стан*. Стоїть проти — тобто перебуває в полі зору суб’єкта, втягнений у орбіту його діяльності, відомий йому.

¹⁵ Вважається, що не зроблено нічого, коли є ще щось до роботи (*лат.*).

¹⁶ Прагне вдавати, ніби знає, і лише він сам, те, чого не знає так само, як і я (*лат.*).

¹⁷ Вольф Християн (Wolff Christian, 1679 — 1754) — німецький філософ, епігон і вульгаризатор Ляйбніца, створив на ґрунті його філософії свою систему, яка набула репутацію виразно догматичної.

¹⁸ Філодоксія (*з гр.*) — любов до опіній.

¹⁹ У нинішньому виданні — с. 175 — 176.

²⁰ Термін *Dasein* Кант часто вживає як синонім (паралелізм) до *Existenz* (існування), хоча в творах інших філософів і назагал у німецькому слововживанні *Dasein* має значення “присутність”, “перебування”, “наявність”. Зрештою, в цьому значенні його нерідко вживає й Кант.

²¹ Слово розчленування (*Zergliederung*) у Канта нерідко є синонімом до терміна грецького походження аналіз (*Analysis*).

²² Принцип суперечності — те саме, що закон суперечності. Те, що в формальній логіці зазвичай називають законами мислення, Кант називав принципами (прінципі) істинності, що можна визнати слухним, оскільки йдеться не про закони в звичлому науковому сенсі, а про норми.

²³ Фон Зегнер Йоганн Андреас (*von Segner Johann Andreas, 1704 — 1777*) — німецький фізик і математик, найбільше відомий тим, що ввів поняття поверхневого натягу рідини. Кант має тут на увазі його книгу “Основи арифметики та геометрії”.

²⁴ Органон (*з гр.*, буквально — “зряддя”) — так назвали коментатори Арістотеля сім його творів, присвячені логіці — на підкреслення того, що логіка в Арістотеля була не суто теоретичною наукою, а засобом для отримання нового знання.

²⁵ Ця назва, *Transszendentale Elementarlehre*, буквально означає «Трансцендентальне елементарне вчення». Сенс обраного нами варіанту, прийнятого й у інших перекладах — англійському, польському, російському, болгарському, — в тому, що Кант здійснює тут аналіз трансцендентального знання, розкладаючи його на елементи, про що говориться в останньому абзаці зазначеної частини твору. Але в одному місці (с.412 нинішнього видання) бачимо вираз *transszendentale Grundlehre*, явний синонім до наведеного шойно. Тож, цілком можливо, правильнішим був би варіант “Основи трансцендентального вчення” (подібний дано в останній редакції російського перекладу Лоського).

²⁶ Щодо термінів *матерія* та *форма* див. роз'яснення Канта на с. 198 — 199.

²⁷ Бавмгартен Александер Готліб (Baumgarten Alexander Gottlieb, 1714 — 1762) — німецький філософ, послідовник Вольфа, запровадив поняття естетики в тому значенні, в якому воно вживається нині — науки про красу, на відміну від того, що йшло від Ляйбніца (наука про чуттєвість та відповідний рівень пізнання), якого наслідував у даному разі й Кант.

²⁸ Пробний камінь (Probierenstein) — у Канта відповідник терміна латинського походження *критерій*.

²⁹ Αἴσθητα και νοητα (*гр.*) — чуттєве й пізнаване розумом.

³⁰ Субрепція (*лат. subreptio*, букв. — “підповзання”) — фальшивий аргумент, заснований на підміні понять.

³¹ Аперцепція (*з фр.*) — психологічний та філософський термін на позначення усвідомлюваного, осмисленого сприйняття, зокрема, й усвідомлювання суб'єктом самого себе.

³² Апрегендувати (*з лат.*) — осягати, схоплювати розумом.

³³ Так сприйняв кільця Сатурна Галілей, побачивши їх 1610 року в свій примітивний телескоп.

³⁴ Спілкування — див. роз'яснення Канта на с. 168.

³⁵ Рапсодично (*rhapsodistisch*) — тут: безладно.

³⁶ Дихотомічним (*з гр.*) у логіці звуть поділ класу на два взаємовиключних підкласи.

³⁷ Quantum (*з лат.*) — кількість як певна визначена величина на відміну від кількості як загального поняття (Quantität).

³⁸ *Я мислю* — перший член відомої тези Декарта [*Я*] мислю, отже, [*я*] єсьм (*cogito, ergo sum*).

³⁹ Інтелігенція (Intelligenz) тут — спроможність розуміння, також і персоніфікована.

⁴⁰ Anschauen, як і Anschauung, перекладається як *споглядання*, але якщо друге може означати саму спроможність та її продукт, то перше — діяння, процес.

⁴¹ Апрегензія (*з лат.*) — осягнення, схоплювання розумом.

⁴² Кант вдається до аналогії з біологічною наукою, де на той час змагалися протилежні концепції епігенезу і преформації, які по-різному

відповідали на поставлене ще Арістотелем питання: чи ембріон від самого початку свого існування є цілком сформованим (преформація) і лише збільшується в розмірах, а чи він розвивається поступово з аморфного стану (епігенез).

⁴³ В оригіналі, власне, стоїть *Verstand* (розсудок), але ми обрали варіант, відповідніший слововживанню нашої мови.

⁴⁴ *Secunda Petri* — друга частина твору французького філософа, логіка та риторика П'єра де ля Раме (*de la Ramée Pierre*, в латинізованій формі *Ramus Petrus*, 1515 — 1572) “Дві книги діалектики” (*Dialecticae libri duo*, 1556), — у цій частині йшлося про спроможність судження.

⁴⁵ *Gängelwagen*, *укр.* хідлі — на коліщатах, щоб навчати дітей ходити.

⁴⁶ У тексті оригіналу тут, очевидно, помилка: слова “першому” і “останньому” слід було б поміняти місцями.

⁴⁷ Нім. *Kausalität* ми перекладаємо двояко, як *каузальність* або *причиновість* — із суто стилістичних міркувань, без жодної значеннєвої різниці.

⁴⁸ *Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon, aeternitas necessitas phaenomena etc* — число є кількість явищ, відчуття — реальність явищ, постійне й тривке речей — субстанція явищ, вічність — необхідність явищ і т.д. (*лат.*)

⁴⁹ Див. примітку 22.

⁵⁰ Пор. примітку 35.

⁵¹ Про *ληψις* (*гр.*) — передбачення, випередження.

⁵² У німецькому тексті немає такої гри слів (Тривке — тривалість). Нагадаємо, що тривкість — якісний показник, тривалість — (часо) кількісний.

⁵³ *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* — з нічого ніщо не виникає, на ніщо ніщо не може перетворитися (*лат.*).

⁵⁴ Інгеренція, консеквенція і композиція (*латинізми*) — приналежність, послідовність і складання.

⁵⁵ У п'ятому виданні виправлено на *ii*, тобто фігури.

⁵⁶ *In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum* — у світі не дано (не буває) проміжку [між речами], не буває стрибків, не буває випадку, не буває фатуму (*лат.*) — тези з різних схоластичних доктрин, друга відома насамперед завдяки критиці, якій піддав її Гегель, третя і четверта фактично є взаємосуперечними.

⁵⁷ У Канта слова “теоретична” і “контемпліативна” (споглядальна) стоять у зворотному порядку — це вочевидь недогляд.

⁵⁸ Амфіболія (з *гр.*) — двозначність.

⁵⁹ Далі Кант вживає поруч із німецьким *Überlegung* “міркування” як його синонім термін латинського походження *рефлексія* (*Reflexion*).

⁶⁰ Заради формальної точності *Einerleiheit* слід було б перекладати як *однаковість*. Для позначення тотожності в німецькій філософії зазвичай вживається термін *Identität*.

⁶¹ *Dictum de Omni et Nullo* (букв. — сказане про все й [про] жодне) — скорочене позначення аксіоми силогізму: усе, що стверджується (заперечується) щодо цілого класу, стверджується (заперечується) й щодо кожного члена цього класу.

⁶² Брукер Йоган Якоб (*Brucker Johann Jakob*, 1696 — 1770) — німецький історик філософії.

⁶³ Гіпостазувати — надавати (приписувати) реальне існування, розглядати щось як реальне.

⁶⁴ Вчення про душу — буквальный переклад нім. *Seelenlehre*, еквівалента терміна грецького походження *Psychologie*, психологія. Кант уживає ці два терміни як синоніми (паралелізми), навзаєм, ми ж надалі в обох випадках перекладатимемо “психологія”.

⁶⁵ *Per sophisma figurae dictionis* — через софізм, у якому середній термін береться в різних значеннях.

⁶⁶ Мендельсон Мозес (*Mendelsohn Moses*, 1729 — 1786) — німецько-єврейський філософ, критик, теолог.

⁶⁷ Спонтанність (*Spontaneität*) — у Канта те саме, що й самодіяльність.

⁶⁸ Евтаназія (з *гр.*) — (добровільна) легка смерть.

⁶⁹ Прут (*Rute*) — старовинна німецька міра довжини, бл. 3,8 м.

⁷⁰ Номотетика (з *гр.*) — законодавство (тж. переносно), пошук та встановлення загальних законів.

⁷¹ *Μεταβασις εις αλλο γενος* (*гр.*) — перехід до іншого роду.

⁷² Де Меран Жан-Жак (*de Mairan Jean-Jaque*, 1678 — 1771) — французький фізик та метематик.

⁷³ Ламберт Йоган Генріх (*Lambert Johann Heinrich*, 1728 — 1777) —

німецький математик, фізик, астроном і філософ, що на його честь названо одиницю яскравості світла — ламберт.

⁷⁴ Traum може водночас означати “мрія”.

⁷⁵ Пропонувалася кон’єктура “замкнена”.

⁷⁶ Патологічно — тут: чуттєво.

⁷⁷ Фон Галер Альбрехт (von Haller Albrecht, 1708 — 1777) — видатний німецькошвейцарський біолог, засновник експериментальної фізіології, поет. Кант має на увазі його вірш “Про вічність”, неодноразово цитований у Гегеля (див., напр.: “Енциклопедія філософських наук”, § 104, додаток 2).

⁷⁸ Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda (лат.) — не слід збільшувати кількість сутностей без необхідності — принцип, відомий під назвою “бритви Окама”.

⁷⁹ Боне Шарль (Bonnet Charles, 1720 — 1793) — франкошвейцарський натураліст і філософ, творець т.зв.теорії катастроф, прибічник креаціонізму.

⁸⁰ Остенсивне (з лат.) — визначуване шляхом демонстрації, показу.

⁸¹ Палінгенеза (з гр.) — переселення душ.

⁸² Пропонувалася кон’єктура “відповідно до цих законів”.

⁸³ Це місце перекладено на підставі пропонованої дослідниками кон’єктури. Якщо ж іти за буквою оригіналу, то мало б бути “які створюються й змінюються через величину”.

⁸⁴ Кат’ ανθρωπων (гр.) — з погляду людини.

⁸⁵ Кат’ αληθειαν (гр.) — з погляду істини.

⁸⁶ Зульцер Йоганн Георг (Sulzer Johann Georg, 1720 — 1779) — німецький філософ-вольфіанець.

⁸⁷ Апагогічний (доказ) — непрямий, від супротивного.

⁸⁸ Ноологіст (з гр.) — прибічник концепції про те, що в основі світу лежить духовне начало, розум.

⁸⁹ Мізологія (з гр.) — ненависть до науки.

⁹⁰ “Що знаю — того мені й досить, я не прагну дорівнюватися до Аркесілая та заклопотаного Солона” (лат. — з четвертої сатири Персія).

СЛОВНИЧОК ЛАТИНСЬКИХ СЛІВ ТА ВИРАЗІВ

- A contingentia mundi* — від випадковості світу
A parte posteriori — з апостеріорної точки зору, з погляду досвіду
A parte priori — з апіорної точки зору
Actio, passio — дія, страждання (зазнавання впливу)
Adjective — формально
Anima — душа
Animus — душа
Antecedens i consequens — попереднє (антецедент) і наступне
Arbitrium brutum, liberum, sensitivum — воля тваринна, вільна, чуттєва
Casus datae legis — випадок [дії] даного закону
Casus in terminis — випадок у межах
Cognitio — пізнання
Cognitio ex datis — пізнання з даних
Cognitio ex principis — пізнання з принципів
Commercium — спілкування
Communio — спільність, зв'язок
Communio spatii — просторовий зв'язок
Comparatio — порівняння
Compositum ideale — ідеальне складне
Compositum reale — реальне складне
Conceptus communis — загальне поняття
Conceptus rationalis — поняття розуму
Conditio sine qua non — необхідна умова
Consentientia uni tertio consentiunt inter se — згодні з одним [і тим самим] третім згодні між собою
Consequentiae immediatae — безпосередні висновки
Continuum specierum (formarum logicarum) — чергування видів (логічних форм)
Coram intuitu intellectuali — при інтелектуальному спогляданні
Corpus mysticum — містичне тіло
Dabilis — те, що може бути дане
Data — дані
Datis — даних, даним
Datur continuum formarum — дане безупинне чергування форм

- Directe — прямо
 Естура — копії, зображення
 Ens entium, ens realissimum, ens summum — сутність [усіх] сутностей, найреальніша сутність, вища сутність
 Ens extramundanum — позасвітова сутність (істота)
 Ens imaginarium — уявна сутність
 Ens originarium — першосутність
 Ens rationis ratiocinatae — сутність, створена розумом за допомогою умовиводів
 Entia rationis ratiocinantis — сутності розумувальницького розуму
 Entium varietates non temere esse minuendas — відмінності між сутностями не слід необдуманно зменшувати
 Essentialia — складові частини, істотні частини
 Expositio — пояснення
 Focus imaginarius — уявний фокус (уявне вогнище)
 Generatio aequivoca — самозародження
 Ignoratio elenchi — ігнорування (підміна) тези
 In abstracto — абстрактно
 In antecedentia, in consequentia — до попереднього, до наступного
 In concreto — конкретно
 In terminis — у межах
 Indirecte — побічно, опосередковано
 Instabilis tellus, innabilis unda — хиткий ґрунт, непереборна хвиля
 Intellectus archetypus — інтелект-прообраз
 Intelligibilia — інтелігібельні (сутності)
 Intuitus derivativus — довільне споглядання
 Intuitus originarius — початкове споглядання
 Intuitus vel conceptus — споглядання або поняття
 Judicia communia — загальні судження
 Judicium singulare — одиничне судження
 Lapsus iudicii — помилка в судженні
 Lex continui in natura — закон тяглості в природі
 Major, minor, conclusio — більший засновок, менший засновок, висновок
 Melior est conditio possidentis — кращим є становище того, хто володіє
 Merito fortunae — ласкою фортуни
 Metaphysica naturalis — природна метафізика
 Modis — модусів
 Mundus intelligibilis — інтелігібельний світ
 Mundus phaenomenon — світ явищ
 Natura fonnaliter spectata — природа, розглянута формально

Natura, materialiter spectata — природа, розглянута матеріально (змістовно)

Nervus probandi — стрижень доказу

Nexus effectivus — дійсний зв'язок

Nexus finalis — кінцева ланка

Nihil negativum (негативне ніщо) — порожній предмет без поняття

Nihil privativum (ніщо, позбавлене всього) — порожній предмет

поняття

Nihil ulterius — нічого більше

Non datur vacuum formarum (немає порожньої форми) — не дано (не буває) перерви в чергуванні форм

non defensoribus istis tempus eget — вони не потребують захисників

Non entis nulla sunt praedicata — немає предикатів для несучого

Non est infinitus — не є нескінченним

Non liquet — не ясно, не зрозуміло

Notio — поняття

Numerica identitas — чисельна тотожність

Numero diversa — різними числами

Numero eadem — тим самим числом

Per accidens — через обмеження

Per disparata — шляхом поділу

Per episylogismos — через епісилогізм

Per hypothesin — через гіпотезу

Per polysyllogismos — через полісилогізм

Per thesin — через тезу

Perceptio — сприйняття

Principium causalitatis — принцип причиновості

Principium identitalis indiscernibilium — принцип тотожності нерозрізненого

Principium vagum — невизначений принцип

Progressus in indefinitum — прогрес у невизначене

Progressus in infmitum — прогрес у нескінченне

Quaestionem facti — питання факту

Qualitas et quantitas — якість і кількість

Quando, ubi, situs, prius, simul, motus — коли, де, положення, колись, одночасно, рух

Quantum continuum — тягла величина

Quanta continua — тяглі величини

Quantum discretum — дискретна (перервна) величина

Quid facti — фактичний бік справи

Quid juris — правовий бік справи

Quodlibet ens est unum, verum, bonum — будь-яка сутність є єдиною, істинною, доброю

Ratiocinatio polysyllogistica — полісиллогістичний умовивід

Realitas noumenon — реальність ноуменів

Realitas phaenomenon — реальність явищ

Regnum gratiae — царство милосердя

Regressus in indefinitum — регрес у невизначене

Regressus in infinitum — регрес у нескінченне

Remissio — зменшення

Repraesentatio — уявлення

Sensatio — відчуття

Subdivisio або decompositio — підрозділ або розкладання на складові частини

Substantia noumenon — субстанція ноуменів

Substantia phaenomenon — субстанція феноменів

Substantive — по істоті

Sum cogitans — я єсьм мислячий

Summa intelligentia — вища інтелігенція [божество]

Suppositio absoluta — абсолютне (безумовне) припущення

Suppositio relativa — відносне припущення

Synthesis intellectualis — розумовий, інтелектуальний синтез

Synthesis speciosa — образний синтез

Systema assistentiae — допоміжна система

Totum substantiale phaenomenon — субстанційне ціле явище

Universalitas — загальність

Universitas (totalitas) — тотальність

ЗМІСТ

<i>А. Лой. Про введення в кантівську метафізику.</i>	5
Передмова [до першого видання]	15
Передмова до другого видання	22
ВСТУП.	39
I. Про різницю між чистим і емпіричним знанням	39
II. Ми володіємо певними апіорними знаннями, і навіть посполитий розсудок ніколи не позбавлений їх	40
III. Філософія потребує науки, яка визначала б можливість, принципи та обсяг усіх апіорних знань.	41
IV. Про різницю між аналітичними і синтетичними судженнями.	43
V. У всіх теоретичних науках розуму містяться апіорні синтетичні судження як принципи.	45
VI. Загальне завдання чистого розуму.	48
VII. Ідея та поділ окремої науки, званої критикою чистого розуму	50

І. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРО ЕЛЕМЕНТИ

Частина перша. Трансцендентальна естетика	56
§ 1 [Вступ]	56
Секція перша	
Про простір	58
§ 2. Метафізичний виклад цього поняття	58
§ 3. Трансцендентальний виклад поняття простору	59
Висновки з викладених понять.	60
Секція друга	
Про час	62

§ 4. Метафізичний виклад поняття часу	62
§ 5. Трансцендентальний виклад поняття часу	63
§ 6. Висновки з цих понять	64
§ 7. Пояснення	66
§ 8. Загальні зауваги до трансцендентальної естетики.	68
Підсумок трансцендентальної естетики	75
Частина друга. Трансцендентальна логіка. Вступ. Ідея трансцендентальної логіки.	76
I. Про логіку взагалі.	76
II. Про трансцендентальну логіку.	79
III. Про поділ загальної логіки на аналітику і діалектику.	80
IV. Про поділ трансцендентальної логіки на трансцендентальну аналітику і діалектику.	82
Відділ перший. Трансцендентальна аналітика	83
Книга перша. Аналітика понять.	84
Розділ перший. Про дороговказ до відкриття всіх чистих розсудкових понять	84
Секція перша , Про логічне застосування розсудку взагалі.	85
Секція друга § 9. Про логічну функцію розсудку в судженнях.	86
Секція третя § 10. Про чисті розсудкові поняття, або категорії.	90
§ 11.	94
§ 12.	96
Розділ другий. Про дедукцію чистих розсудкових понять	98
Секція перша § 13. Про принципи трансцендентальної дедукції взагалі.	98
§ 14. Перехід до трансцендентальної дедукції категорій.	102
Секція друга Трансцендентальна дедукція чистих розсудкових понять	104
§ 15. Про можливість пов'язання взагалі.	104
§ 16. Про первісно-синтетичну єдність аперцепції.	105
§ 17. Засада синтетичної єдності аперцепції є найвищим принципом усього вживання розсудку.	107
§ 18. Що таке об'єктивна єдність самосвідомості.	109
§ 19. Логічна форма всіх суджень полягає в об'єктивній єдності аперцепції наявних у них понять	109
§ 20. Усі чуттєві споглядання підлягають категоріям як умовам, що єдино за них їхнє розмаїття може зійтися в свідомості.	110

§ 21. Примітка.	111
§ 22. Категорії не мають жодного іншого вжитку для пізнання речей, окрім свого застосування до предметів досвіду	112
§ 23.	113
§ 24. Про застосування категорій до предметів чуттів узагалі.	114
§ 25.	117
§ 26. Трансцендентальна дедукція загально можливого застосування чистих розсудкових понять у досвіді.	118
§ 27. Результат цієї дедукції розсудкових понять.	121
Короткий підсумок цієї дедукції	122
Книга друга. Аналітика засад	124
Вступ. Про трансцендентальну спроможність судження взагалі.	125
Розділ перший. Про схематизм чистих розсудкових понять.	127
Розділ другий. Система всіх засад чистого розсудку.	132
Секція перша	
Про найголовнішу засаду всіх аналітичних суджень.	133
Секція друга	
Про найголовнішу засаду всіх синтетичних суджень.	135
Секція третя	
Систематичний виклад усіх синтетичних засад чистого розсудку.	138
1. Аксіоми споглядання.	140
2. Антиципації сприйняття	143
3. Аналогії досвіду	148
А. Перша аналогія. Засада тривкості субстанції.	151
В. Друга аналогія. Засада про часову послідовність за законом причиновості.	155
С. Третя аналогія. Засада співіснування за законом взаємодії, або спілкування.	166
4. Постулати емпіричного мислення взагалі.	171
Спростування ідеалізму.	175
Загальне зауваження до системи засад.	182
Розділ третій. Про підстави розрізнення всіх предметів узагалі на <i>Phaenomena</i> і <i>Noumena</i>	185
Додаток. Про амфіболію рефлексивних понять унаслідок змішування емпіричного вживання розсудку з трансцендентальним.	195
Примітка до амфіболії рефлексивних понять.	199
Відділ другий. Трансцендентальна діалектика.	212
Вступ. I. Про трансцендентальну видимість.	212

II. Про чистий розум як осідок трансцендентальної видимості.	215
А. Про розум узагалі.	215
В. Про логічне вживання розуму	217
С. Про чисте застосування розуму.	218
Книга перша. Про поняття чистого розуму	220
Відділ перший	
Про ідеї взагалі.	221
Відділ другий	
Про трансцендентальні ідеї.	226
Відділ третій	
Система трансцендентальних ідей.	232
Книга друга. Про діалектичні висновки чистого розуму.	235
Розділ перший. Про паралогізми чистого розуму.	236
Спростування Мендельсонового доказу тривкості душі.	243
Завершення розв'язання психологічного паралогізму.	249
Загальна заувага стосовно переходу від раціональної психології до космології.	250
Розділ другий. Антиномія чистого розуму.	252
Секція перша	
Система космологічних ідей.	254
Секція друга	
Антитетика чистого розуму.	260
Перша антиномія.	264
Друга антиномія.	268
Третя антиномія.	274
Четверта антиномія.	278
Секція третя	
Про інтерес розуму в цьому його конфлікті.	284
Секція четверта	
Про трансцендентальні завдання чистого розуму, оскільки вони безумовно мають бути вирішеними.	291
Секція п'ята	
Скептичний виклад космологічних питань у всіх чотирьох трансцендентальних ідеях.	295
Секція шоста	
Трансцендентальний ідеалізм як ключ до розв'язання космологічної діалектики.	298
Секція сьома	
Критичне вирішення космологічної суперечки розуму з самим собою.	301

Секція восьма	
Регулятивний принцип чистого розуму стосовно космологічних ідей.	306
Секція дев'ята	
Про емпіричне застосування регулятивного принципу розуму стосовно всіх космологічних ідей.	310
I. Розв'язання космологічної ідеї про тотальність складання явищ у єдиний Всесвіт.	311
II. Розв'язання космологічної ідеї про тотальність поділу даного цілого в спогляданні.	314
Заключна примітка до розв'язання математичних трансцендентальних та попередня заувага до розв'язання динамічних трансцендентальних ідей.	316
III. Розв'язання космологічних ідей про тотальність виведення подій у світі з їхніх причин.	318
Можливість каузальності через свободу в поєднанні з загальним законом природної необхідності.	321
Пояснення космологічної ідеї свободи в поєднанні з загальною природною необхідністю.	323
IV. Розв'язання космологічної ідеї про тотальність залежності явищ з погляду їхнього існування взагалі.	331
Заключна заувага до антиномії чистого розуму в цілому. ...	334
Розділ третій. <i>Ідеал чистого розуму.</i>	336
Секція перша	
Про ідеал узагалі.	336
Секція друга	
Про трансцендентальний ідеал (Prototypon transcendente).	338
Секція третя	
Про аргументи спекулятивного розуму для виснування буття певної найвищої сутності.	344
Секція четверта	
Про неможливість онтологічного доказу буття Бога.	348
Секція п'ята	
Про неможливість космологічного доказу буття Бога.	354
Виявлення та пояснення діалектичної видимості в усіх трансцендентальних доказах існування необхідної сутності. ...	360
Секція шоста	
Про неможливість фізикотеологічного доказу.	363
Секція сьома	
Критика всякої теології, [що виходить] зі спекулятивних принципів розуму.	368

Додаток до трансцендентальної діалектики.	
Про регулятивне вживання ідей чистого розуму	374
Про кінцеву мету природної діалектики людського розуму.	387

ІІ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА МЕТОДОЛОГІЯ

Розділ перший. Дисципліна чистого розуму.	407
Секція перша	
Дисципліна чистого розуму в догматичному вжитку.	409
Секція друга	
Дисципліна чистого розуму з погляду його полемічного вжитку	422
Про неможливість скептичного задоволення внутрішньо порізненого з самим собою чистого розуму.	432
Секція третя	
Дисципліна чистого розуму стосовно гіпотез.	438
Секція четверта	
Дисципліна чистого розуму стосовно його доказів.	444
Розділ другий. Канон чистого розуму.	451
Секція перша	
Про кінцеву мету чистого застосування нашого розуму.	452
Секція друга	
Про ідеал найвищого добра як підставу для визначення кінцевої мети чистого розуму.	456
Секція третя	
Про опінію, знання та віру.	464
Розділ третій. Архітектоніка чистого розуму.	470
Розділ четвертий. Історія чистого розуму.	480
Примітки	483
Словничок латинських слів та виразів.	491

Літературно-художнє видання

ІММАНУІЛ КАНТ

КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ

*Переклад з німецької
та примітки*

Ігоря Бурковського

Відповідальний за випуск *А. Савчук*
Відповідальний редактор *О. Жупанський*

Художнє оформлення *І. Коптілова*

Оригінал-макет *А. Лівня*

Технічний редактор *Н. Бабюк*
Коректор *Н. Дроботун*

Формат 60x90 ¹/₁₆. Папір офсетний.
Друк офсетний. Вид. №37. Зам. 0-138

МП «Юніверс»
01021, Київ-21, вул. М. Грушевського, 34/1.

Друк відповідає якості плівок, наданих замовником

ВАТ Білоцерківська книжкова фабрика
09117, м. Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4.

Кант, Іммануїл.

- К19** Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт.
І. Бурковського. — К. : Юніверс, 2000. — 504 с. Парал. тит.
арк. нім.
ISBN 966-7305-32-5

Книга славетного німецького філософа (1724 – 1804) — його найвідоміший твір. З нього фактично бере початок німецька класична філософія, до нього зверталися й продовжують звертатися багато мислителів різних шкіл та напрямків.

ББК 87.3(4НІМ)

**У СЕРІЇ «ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА»
ВИЙДУТЬ НЕЗАБАРОМ:**

- Г.-Г. Гадамер «Істина і метод»**
Р. Декарт «Метафізичні розмисли»
**Г. В. Ф. Гегель «Основи філософії права,
або Природне право і державознавство»**
Г.-Г. Гадамер «Актуальність прекрасного»
В. Татаркевич «Історія шести понять»

ЧИТАЙТЕ НЕЗАБАРОМ:

- Кіра Шахова «Лауреати Нобелівської
премії Німеччини»**
(українською та німецькою мовами)
**Г. Бретон Любовні пригоди з історії Франції.
«Наполеон та коханки»**
А. де Токвіль «Старий порядок і революція»
С.-Ж. Перс «Поезії» (повне зібрання творів)
А. Мішо «Внутрішній простір» (поезії)
**С. Стабрила «Міфологія для дорослих»
«Перські казки» (у 2-х томах)**
М. Зеров «Сонетарій»
Ф. Селін «Подорож на край ночі»
О. Сугоняко «Україна: повернення до себе»

Immanuel Kant

KRITIK
DER REINEN VERNUNFT

Існує, отже, якась
природна й неминуча
діалектика чистого
розуму, — не та,
що в ній несамохіть
заплутується якийсь
телепень за браком знань
або що її зумисне
вигадав який-небудь
софіст, аби збивати
з пантелику розсудливих
людей, але та, що
невідлучно притаманна
людському розумові...

I. Кант