Філософська
думка

Іммануель Кант

РЕФЛЕКСІЇ ДО КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ



ЮНІВЕРС

РЕФЛЕКСІЇ ДО КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ

REFLEXIONEN
ZUR KRITIK DER REINEN VERNUNFT

ІМАНУЕЛЬ КАНТ

РЕФЛЕКСІЇ ДО КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ

Переклад з німецької й латини
та примітки
Ігоря Бурковського

Київ
«Юніверс»
2004

ББК 87.3(4НІМ)

К19

Ця книга, що її складають вибрані фрагменти з рукописної спадщини великого німецького філософа, є своєрідним додатком до головного Кантового твору й може бути вельми корисною для його глибшого розуміння, дає можливість простежити еволюцію його ідей та понять.

Науковий редактор
Анатолій Лой

Редактор
Юрій Бедрик



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

Перекладено за виданням:
Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft.
Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann.
Lepzig, Fues's Verlag (R. Reisland). 1884

ISBN 966-7305-96-1

© ВП «Юніверс»; І. Бурковський, переклад, примітки, післямова; О. Коспа, художнє оформлення, 2004.

ПРИСВЯТА

Критицизм, перший період[1]

1. (До присвяти.) Ви вшанували мене своїми листами[2]. Намагання дати, як Ви побажали, поняття методу чистої філософії спричинили низку міркувань з метою розвинути це поняття, яке ще неясно жевріло в мені, а оскільки з просуванням уперед обрій чимраз розширювався, відповіді [на посталі питання] безнастанно віддалялися. Цей твір[, нарешті,] може правити за якусь подобу відповіді в тому, що стосується спекулятивної частини. А що його слід заносити на карб Ваших спонукань і порад, то я бажав би, щоб він [і] цілком став належати Вам — щоб Ви постаралися взяти його [проблематику] до свого опрацювання. Академії наук повинні більше брати до розгляду стан наук своєї епохи взагалі, ніж окремі розробки. Ваша є єдиною <...>[3]

Навряд чи треба згадувати, що цей відпис засягає певну рекомендацію від самого Вашого ймення, і не має на меті йому <...>

ПЕРЕДМОВА

1. До історії розвитку

Критицизм, перший період

2. Марнославством було б вірити, нібито я наділений таким надзвичайним щастям чи винятковою проникливістю, що, керуючись цим методом, мав би уникнути всіх пасток і на такому складному терені самодин знайти правильний шлях, тож я очікував результату вдалішого, ніж у всіх моїх попередників, просто завдяки тому душевному настрою, в який я себе ввів і в якому постійно себе утримував, а також за-

вдяки тривалості часу, протягом якого я тримав свою душу відкритою для кожного нового напоумлення, і сумніваюся, щоб хтось будь-коли переді мною спостерігав такі речі. У царині філософії чистого розуму я ще ніде не вкорінився, не написав щодо цього великих книг і зробив справою свого самолюбства необхідність захищати її й лишатися при одній опінії. Навіть ті невеликі спроби, які я оприлюднював[4] на цю тему, щоб не видаватися цілком бездіяльним, — кожну з них я, аби не лишатися застряглим на одному місці, переглядав знову, [як] і критику їх іншими, чия вибачливість не позбавляла мене завзяття.

3. Про цю науку я не всякчас судив так. Спочатку я вивчив те, що мені найбільш розхвалювано. Стосовно деяких речей вважав, що можу внести там до громадської скарбниці дещо власне, в інших знаходив дещо для поліпшення, проте завжди в намірі розширити цим догматичне бачення (Einsichten). Адже так зухвало висловлений сумнів видавався мені невіглаством, [тільки] виголошуваним розумним тоном, такою мірою, що я зовсім не дослухався до цього. Коли розмірковуємо з правдивою серйозністю, бажаючи знайти істину, то врешті перестаємо щадити й свої власні витвори, хоча водночас видається, що вони обіцяють нам якусь заслугу перед наукою. Усе, що ми вивчили чи намислили самі, цілковито піддається [тоді] критиці. У такий спосіб я довгий час усю догматичну теорію вважав діалектичною. Але я шукав чогось певного, якщо не стосовно предмета, то бодай стосовно природи та меж цього виду пізнання. Поступово я виявив, що багато з тих положень, які ми вважали об'єктивними, насправді є суб'єктивні, себто містять умови (Conditionen), що єдино за них ми осягаємо або розуміємо предмет. Та завдяки цьому я став [лише] обачним, але не освідомленим. Бо ж позаяк справді існують пізнання *a priori*, які не є суто аналітичними, а розширюють наше знання, то мені бракувало критики чистого розуму, підведеної під правила, а передовсім її канону, бо я все ще вважав, що знайшов метод розширювати догматичне знання за допомогою чистого розуму. Тепер мені потрібно було ще й з'ясувати, як узагалі є можливим знання *a priori*.

4. Спочатку я бачив цю теорію (Lehrbegriff) лише невиразно. Я пробував цілком серйозно доводити положення і їх протилежність, не щоб вибудувати якесь скептичне вчення (Zweifellehre) — я припускав [тут] ілюзію розсуду[5], тож моєю метою було відкрити, в чому та ілюзія приховується. [17]69-й рік приніс мені яскраве просвітлення.

5. Я не міг привести свої міркування в цей стан, не зважаючи водночас на позосталі впливи чистої філософії, що її я саме був завершив.

Я ж бо не поділяю думки одного славного чоловіка, який ото радив, коли ти вже в чомусь переконався, надалі не сумніватися в цьому[6]. У чистій філософії це не проходить. Розсуд навіть має проти цього природну відразу. Потрібно якраз обміркувати ті положення в усіляких застосуваннях і, навіть якщо вони <ніби й> не потребують окремого доведення, пробувати прийняти протилежне й зволікати [з висновками] так довго, аж поки істина не висвітлиться зусебіч.

6. Для цього потрібен був тривалий час, поки поняття не впорядкувалися в мене так, що я побачив, як вони витворюють одне Ціле й <зміг> чітко окреслити межі науки, яку проектував. Перед диспутом[7] я вже мав ідею щодо впливу суб'єктивних умов пізнання на об'єктивні, потім щодо різниці Сенситивного й Інтелектуального, але остання в мене була суто негативною.

7. Цією моєю працею вартість моїх попередніх метафізичних писань цілковито знищується. Я намагатимуся ще тільки врятувати правильність ідеї[8].

2. Спосіб подання

Критицизм, перший період

8. Мій метод не дуже надається для того, щоб приковувати читача до себе й подобатися йому.

9. Метод мого викладу має невигідну постать; він має вигляд схоластичного, відтак мудрагельськи сухого, ба навіть обмеженого й вельми віддаленого від тону геніальності.

10. Хоч і здається, що нема нічого осоружнішого за метафізику, але ті блискітки, що ними сяє краса, лежать спочатку в темному гроті, принаймні їх можна побачити лише [після проходження] через похмуру майстерню митця.

11. Якщо гортати аркуші туди-сюди, то ніщо не може здаватися педантичнішим, хоча це [вчення], власне, цілком спрямоване якраз на усунення всього педантичного в речах, які стосуються природи душі, майбуття та походження всіх речей. Тільки людський розсуд схиблює тут через складність [проблеми], і тому має бути спростований.

12. У метафізиці потрібно бути витонченим. Адже все це пізнання є *a priori*, і без виведення від своїх першоджерел непевне.

13. Я повсякчас пам'ятав, що маю опрацювати лише трансцендентальну філософію, що межа кожної науки мусить бути точно дотримувана й що змішування [меж] слугує тільки твореннюоман (Blendwerke). Але якраз через те я втратив чимало такого, що могло б сприяти популярності твору.

14. Я обрав схоластичний метод (Schulmethode) і віддав йому перевагу перед вільним рухом духу та дотепу, хоча, бажаючи, щоб кожна вдумлива голова мала взяти участь у цьому дослідженні, я знайшов, що сухість цього методу відлякуватиме читача того типу, котрий напрямкú шукає зв'язку з практикою. Якби я навіть мав бозна-скільки дотепу й письменницького шарму, то все одно б не послуговувався ними тут, бо мені багато залежить на тому, щоб не лишати жодних підозр, нібито я хотів захопити й забалакати читача — навпаки, [волію,] щоб я мав очікувати його схвалення не інакше як тільки завдяки силі осягання (der Einsicht). І цей метод виник у мене лише шляхом спроб.

15. Якби я, подібно до Г'юма, володів усілякими окрасами [стилю], я все одно вагався б, чи вдаватися до них. То правда, що сухість відлякує декого з читачів. Та чи не потрібно й відлякувати деяких, у випадку з ким справа потрапила б у погані руки?

16. У багатьох місцях мій виклад став би значно чіткішим, якби він не мав бути [саме] настільки чітким.

17. Найкоротший шлях — не той, що йде через найменший простір, а той, що його можна подолати за найкоротший час; так і найкоротша книга — це та, завдяки якій я за найкоротший час можу збагнути предмет.

18. Ті, хто [обстає] при тому {зручному}, що є поспільно прийнятим і немовби за угодою загальновживаним, а через те видається загальнозрозумілим, мають легку гру — показувати себе зі своєю поверховістю у вигідному світлі; вони розводяться [на ці теми] з легкістю, бо не відчувають жодних труднощів, ніде не почувають себе зв'язаними. Вони позірно розширюють пізнання, і здобувають собі авторитет, бо ж їм, як то людям бідовим, усе, що вони чинять упевнено, і пасує понадійному.

19. Для нескромних (vorwitzigen) мислителів найперше й слід усе ускладнити[9]. Вони не повинні хвацько покликатися на свій здоровий розум, мандруючи по неосвоєній землі.

20. Посилання на книжки в системі трансцендентальної філософії на стадії начерку не є необхідним, так само як у геометрії. Суголосні судження інших правлять за аргумент лише там, де йдеться не про правило, а про його застосування, себто спроможність судження, і де не все має бути виведене з одної ідеї, а навпаки — поняття має бути виведене з множини порівнюваних спостережень.

21. Я не цитував нікого з тих, кого випробовував і завдяки тому чогось навчився. Я визнав за найкраще полишити все стороннє й керуватися своєю власною ідеєю. Я не поборював систем[10] і т. ін. Не цитував я й себе самого, а [просто] перевернув усе [обстоюване раніш]. Я не схвалюю того правила, що коли в застосуванні (im Gebrauch[11]) чистого розуму щось уже доведено, то надалі це, як непохитну засаду, більше не слід піддавати сумніву.

22. Можу ще передбачити такий закид на мою адресу: лишилося невисвітленим чимало такого, що мало б бути ще сказаним. Це все одно, якби хтось комусь дорікнув, що той, бажаючи написати лише малу книжку, не написав великої. Несказане в творі не становить його хиби ([якщо тільки не означає] нездійсненого задуму), це радше дефект [лише] того, що видають за завершене. Треба мати поміркованість і спроможність судження, аби не казати всього доброго, що знаєш, і не переобтяжувати своєї праці всіма своїми знахідками, щоб від цього не страждав головний задум. В аналізі деяких речей я сказав неістотне і т. д.

23. Коли хочеш мати добрий вигляд, мусиш займатися своїм предметом і не думати про глядача. Мусиш прагнути догоджати лише самому собі. Те, що вважаєш надмірним або зайвим для самого себе, є таким же ж і для читача.

24. Те Чуттєве, що його ми намагаємося надати викладові (вираження думок), має його стилізувати, концентрувати чи оживлювати. Надмір щодо першого означає педантичність, останнє ж є або крутійство, або кокетування. Виклад потрібно оформлювати не слідом за думкою, а водночас із нею.

25. Німецька мова — єдина з-посеред живих наукових мов, котра має чистоту, питому для неї. Усі чужі слова в ній повсякчас є впізна-

ванні, натомість англійська та французька можуть бути заповнені такими, і непомітно, що вони дістались їм іззовні. Тому винагороджується труд зважати на це, воліючи послуговуватися [при вживанні німецьких слів] чужими словами в дужках. Така уважність поступово робить мову багатою й водночас вельми значущою (bedeutend) та окресленою. — Новітньому складанню слів має бути поставлено бар'єр[12]. Загальне тієї чи іншої мови і ідіом[13].

26. Я запитую, чи не звучить кожне запозичене з чужої мови слово в урочистому мовленні як якась забавка, якась блискітка. Німецькі назви рангів: посол, воєначальник і т. ін. звучать величніше. Німецька мова ґрунтовна: не велеречива, але аналітична (zergliedernd), має безліч виразів у розсудових поняттях, які в емпіричних не годяться; є методичною: Він, Вони[14]. Можна обтяти останнє, тобто церемонії, але ми не маємо права вдовольнятися першим. Ми маємо таку перевагу перед іншими народами. Можемо, либонь, запозичити від французів легкість, від англійців змістовність, але не манеру: маємо свою власну. Свою мову мусимо консолідувати, розширювати, окреслювати, але не змінювати. Це — мова порозуміння в Європі. Німеччина лежить посередині[15].

27. Якась диспропорція часом створює вигідне зачудування, і — якщо вона розчиняється в милозвучності — ілюзію величі; але з такої аномалії не можна робити правило. Чужі слова виказують або вбогість, яка-бо має бути приховувана, або недбальство. Що тут викликає невдоволення — це полатане й чужорідне.

28. Сприяти милозвучності німецької мови. Хто їде [для цього] до Англії, чинить так само, як той, хто посилає швейцарця до Голандії, аби його цивілізувати, або шваба до Тіролю, щоб там займатися верхньонімецькою мовою. Ми мусимо наслідувати м'якість за аналогією з італійською мовою, і замість викидати артиклі та склади[16], додавати їх, не спотворюючи мови й не роблячи вимову нерівною (holperig).

29. Мушу визнати: я маю певний забобон щодо різних виразів, які спадають на думку великим головам. Я не шукаю за ними значення, та коли якесь поняття постає у мене в роздумах і слово привертає мою увагу, то я, здається, зазнаю того натхнення або й усього того відчуття, що його мав той, хто поєднував цей вираз із тим самим поняттям, якому я симпатизую.

30. Кричать, що в Німеччині прибуло смаку до красних мистецтв. Але де є той письменник, який трактував би історію та найдосконаліші філософські предмети з розсудом і глибоким розумінням, і водночас так

гарно, як Г'юм, або моральне знання людей так, як Сміт[17]! Звідси слід починати, маючи вже перед собою зразки граючого духу. Ті, що вводять скрізь рухи уяви й образність, як і чуттєвість (Gefühlvolle), послаблюють вплив розсуду й відпроваджують нас знову назад у повний фантазії, проте суто блискотливий спосіб мислення Сходу.

31. Є лише два джерела значущих розумінь (Einsichten): розумова наука або критична вченість; і в такому разі назбираний мотлох із клаптів того й того, без методу й науки, оживлюється духом натхнення. Усі такі мрійники (Schwärmer) говорять [про] релігію.

32. Розум створений на те, щоб не ізолювати себе, а вміщувати в спільноту. Він запобігає також усім егоїстичним засадам судження, а отже [й засадам, посталим] із самих лише відчуттів. Ми можемо осягати Окреме лише в загальному розумі.

33. Ідея передує поняттю, але має бути приведена до поняття. Вона пов'язується також із відчуттями, але вони суть не копія (das Gegenbild) ідеї, а її чуттєві кореляти, і зовсім не можуть слугувати тому, щоб робити ідею зрозумілою. Тим-то багато добрих, тямущих голів здатні на ідеї, але ніколи не здатні на розгортання їх і, позаяк слова не можуть виразити цілу ідею, застряють на стадії відчуттів.

34. Говорити зворушливо — це відбувається тоді, коли висловлюєш або просто свої власні відчуття, або поняття й чуттєве уявлення речі так жваво, що вона заразом зачіпає почуття твої й когось іншого. Побожні, котрі вивищують велич Бога похвалами, і астроном. Рух його власної душевності, прихований за зображенням речей (der Sachen), які його спричиняють, справляє величезне враження — не лише тому, що це походить від самої речі, а й тому, що ніхто не бажає підкорятися відчуттям когось іншого, і людина потай хоче зберегти привілей розуму.

35. Хто всюди ставить споглядання на місце звичайної рефлексії розсуду та розуму (того, що полягає суто в понятті, для чого нам не дано жодного споглядання) — той фантазує (schwärmt). Необхідним є, щоб він свої чуття, порухи душі, образи, напіввимарені, напівнадумані поняття, які нуртують у його рухливій душі (Gemüte[18]), приймав за саму річ (die Sache), яка так являється певній особливій силі в ньому. Що менше він може розтлумачити себе, то більше нарікає на недостатність мови та розуму і є ворогом будь-якої чіткості, бо його опорою є не поняття й навіть не образи, а лише порухи душі. Та й чутливі автори реалізують свої забаганки. Усі поспіль можуть мати геніальність, повну

відчуття й духу, навіть деякий смак, але без сухості та пильності й холоднокровності, притаманних спроможності судження. Усе, що є чітким, показує їм один бік справи за другим, а тоді — поняття розсуду, але вони хочуть дивитися на всі боки разом. Усе містичне вони вітають, задивляються в маячливі писання або взагалі в нечувані в давнину речі. Нове — якраз через те, що воно є точним і накладає пута на їхній гамірливий дух, — бачиться їм короткозорим і прісним.

36. Адепти генія, які з необхідністю мусять заявляти претензії на геніальність і розраховувати лише на схвалення геніальних людей, є ті, кому притаманна не комунікабельна, а лише магнетична (sympathetische), через колективне натхнення, зрозумілість. Мусимо полишити їх займатися своєю працею, не клопочучися за них, бо, звісно, не можна ні суперечити тим духам, ні спростувати їх.

Фокус полягає ось у чому. Уривки науки та начитаності під виглядом якогось оригінального духу, критика на адресу інших, і глибоко заховане релігійне почуття, щоб надати балаканині [позірної] значущості. П'ята монархія[19].

Німеччина-бо винайшла дещо таке, чого інші не можуть і не хочуть наслідувати...

37. Шалений стиль. Хто стверджує, що непогамовний румак без вуздечки й без сідла зможе скакати значно завзятіше й гордовитіше, ніж видресируваний дисциплінований, той цілком має рацію — що стосується глядача. Адже останній дістане [в подарунок] багацько чудасій — матиме на що дивитись і з чого реготатися, коли їздець то загубить капелюха й перуку, то, потоптавши всі посіви, матиме порахунки з дбайливими рільниками.

38. Твір може бути головоломним або душероздиральним, тож [у такому разі] він виснажує життєву силу [читача]. Автор, який сам, либонь, остерігається ламати собі голову, часто пише так головоломно для читача, що той вочевидь виснажується, щоб добути з усього того блискотливого мудрування який гран розуму. З нього збиткуються або просто відмовляють йому в здатності причащатися таких таємниць. Карколомний, хоча дітвацький захід фантазерів — відкинути розум і досвід як рулі пізнання, і наважитися [пуститися так] в океан пізнань, що виходить поза межі світу.

39. Коли мова почуттів зводиться лише до лапідарного стилю, і то в неримованих рядках без виразного силабічного розміру, тоді уява відразу спинається на ходулі. Це так, немовби хтось робить гримасу

якогось афекту й тим уводить себе в цей стан, або так, як церемонії, одяг навіюють поважністість: ілюзія.

40. Вираз і мова болю або його опис.
Причина обриву мови в афекті полягає в тому, що уява наводить на споріднені думки й щоразу знову повертає пристрасть, починаючи новий ряд.

41. Майстер збурювати почуття сам не має почуттів, принаймні серйозних, вони для нього — гра уяви. Це видно з його[20] діянь — вони позбавлені засади, не вносять до справ геніальності нічого повчального. Мусимо розглядати цих майстрів як містиків смаку й сентименту.

42. Найбільше свідчить проти чуттєвого та афективного стилю така обставина: ті, що найбільше в ньому виблискують, є найубогіші на чуття й афекти, так, як актори, котрі добре грають трагічні ролі. Ентузіастичні автори часто є найлегковажнішими, похмурі поети в житті — найвеселіші люди, а Юнґ чи Річардсон — люди з не найліпшим характером. Сентимент є скромним і шанує правило, а обачність лякається крайнощів і є благопристойною. З афективними порухами — так, як з індіанцями, що велять себе масажувати, а потім відчувають приємну млявість.

43. Даремним було б бажання вихваляти виважений і точний виклад тим, хто лише марить поняттями — якби вони захотіли його прийняти, то стали б цілком пустими. Вони мусять задурманювати себе й інших, аби здавалося, нібито вони пробувають у полі осягання, роззиратися в якому потрібно лише недалеким мізкам. Вони мусять не давати своєму генієві задубіти й захолонути через затримку. Раптові знахідки — ось натхнення генія. Про це слід застерігати, але аж ніяк не братися до їх спростувань, для яких вони не надаються. Якби вони зволили опуститися до холодних дослідників, то грали б лише вельми посполиту роль. Тепер же вони можуть блищати як метеори.

44. Про мову адептів духовного споглядання: є епопти[21] прихованого в нас самих. Не треба боятися, що вона стане загальнопоширеною. Це так, як із каменем мудрих: ставши поспільним, він утратив би через те всю свою вартість.

45. Не треба боятися, що ця мова адептів дуже поширіться. Адже вона мусила б утратити свою вартість, якби стала поспільною, — бо ввесь їхній замір скерований на те, щоб вирізнятися.

3. Спосіб обговорення

Період критицизму

46. В обговоренні творів інших мусимо інакше вибирати методи участі в загальній справі людського розуму, вишукувати в [критикованій] спробі те, що стосується Цілого, якщо вважаємо це вартим заходу — запропонувати руку допомоги авторові, чи радше громадському добру, і трактувати огріхи як дрібниці. Для цілісного розуму сумно все руйнувати.

47. Своє обговорення слід починати від Цілого і скеровуватися до ідеї твору, а також його підстав. Решта належить до виконання — тут багато дечого може бути хибним і поліпшуваним.

48. Якщо цей твір потребує милості, аби пробитися, то він завжди може бути відкинений.

49. Мене дуже тішить, якщо найкраще з цього викладеного вчення фігурує у старожитніх. Слід припускати, що те чи інше судження розсуду вже стояло перед здоровим поняттям інших — це слугує для поєднання розсуду багатьох. Але щойно згодом я зрозумів у Лока місце щодо *judicia coexistentiae*[22].

50. Одна річ — мати рацію в своїх твердженнях, інша річ — мати рацію в тоні, яким сповіщаєш ті твердження. Адже коли ти в чомусь можеш мати рацію, то ця обставина ще не робить його незаперечно слушним або істинним, і може бути дуже неправильно оголошувати супротивні аргументи (Gegengründe) нікчемними, а тезу (den Satz) остаточною.

51. Кожен, хто хоче судити продукти чистого розуму літературно, себто через начитаність, береться за даремну роботу. Він може таким чином запізнатися з предметами обговорення, та позаяк він не піддав критиці свій власний розсуд, то його критика є повсякчас профанська (idiotisch), а не філософська. Вона послуговується [для аргументації] такими [неперевіреними] засадами, випробування яких, власне, й мається на меті. Філодокс замість філософа.

52. Антикритика є або скептична, або догматична. Перша відкидає будь-яке розширення пізнання через чисті поняття й водночас дослідження самого цього розуму, друга стверджує перше й відкидає лише останнє. Перша — то є мізологія, друга — *ignava ratio*[23].

53. Ми можемо покликатися на посполитий людський розсуд, якщо хочемо визначити правило й рушійну силу нашого поводження, отже, те, що справді нас стосується. Та якщо ми бажаємо піднятися далі, ніж це стосується нашого обов'язку, і заганяємося в теоретичні твердження, тоді ми даремно покликаємося на посполитий людський розсуд.

54. Про здоровий глузд як *qualitas occulta*. Як далеко сягає його авторитет: узурпований авторитет, ледача філософія.

55. Якщо я досяг бодай того, що переконав: слід відкласти опрацювання цих наук доти, доки цей пункт не буде з'ясовано, то даний твір досягнув своєї мети.

56. Я вважаю, правда, що це вчення буде єдиним, котре має залишитися й тривати, якщо душі охолонуть від догматичного запалу; проте вельми сумніваюся, що я буду тим, хто здійснить цю зміну. Людська душевність така, що окрім тих підстав, які вона має висвітлити, потрібен ще й час, аби дати їй силу й подальший хід. І якщо упередження заперечуються (bestritten werden), то не диво, що ці намагання спочатку ще заперечують через ті ж таки упередження. Адже потрібно спочатку усунути [вкорінені] враження та старі звички. Я міг би наводити різні випадки, коли не автор поліпшення ввів його в обіг, а щойно згодом ті, хто після довгої незгоди (Widerspruch) недавно визнали [за потрібне] зі свого боку запровадити його в ужиток.

57. Усі нові теорії, що {повинні} викликати великі зміни, мають бути введені кимось іншим. Винахідник ніколи не міг пустити їх ув обіг. Було підтвердження чужим розумом, який видавав прихильне судження на користь новинки.

58. Є необхідним (nötig) і певним, щоб кожний справжній парадокс на початку стрічав опір для потвердження й випробування, і тоді був тим тривкіший; так, як певні страви на початку мають бути бридкими, щоб тим довше потім подобатися.

59. Не досить мати підстави для якогось пізнання, мусимо ще довго звикати до нього (тертя). Не досить усунути підстави — мусимо ще й тривалий час протистояти звичці потроху зберігати те саме колишнє судження й без підстав.

ЗАГАЛЬНІ ВСТУПНІ ЗАУВАГИ

1. Поняття філософії

Критицизм

60. Вченість розуму і мудрість розуму. Перша — спекулятивна, вона є вправністю, [за допомогою якої беруться] розв'язувати *quaestiones* розуму, друга є визначення вартості цих вправлянь розсуду та їх меж. Філософія містить перше, філософ, який містить ціль філософії в собі, — є друге. Він є не митець людського розуму, а його законодавець.

61. Філософія є законодавство (номотетика) людського розуму. Розумове мистецтво є вчення про вправність розуму відповідно до правил (не законів).

62. Філософ так само є ідеалом у пізнанні, як мудрець у застосуванні своєї вільної волі. Він є взірцем усякого застосування розуму.

63. До філософії належать багато пізнань як засоби і як культури (Culturen) нашого розуміння, але вони не належать сюди як складові частини. Філософія сама є наукою, призначеною окреслювати всім цим застосуванням розуму їх цілі й межі або сферу (Kreis). Перші є справа вченості, друга — мудрості. Мудрець-бо — це одне, а філософ — інше. Другий займається лише пізнанням і оцінюванням (Beurteilung) істотних цілей, перший — вправлянням, і є практиком. Філософський дух і дух філософії.

64. Філософія може потребувати всього, що постачає літератор або мрійливий (schwärmendè) оригінальний дух, тож він[, філософ,] оцінює все, що якась певна душевна сила проявляє у своїй величі. Окрім того, він звичний займати різні позиції й не довіряє навіть своєму судженню щодо Найчудовішого (das Vorzüglichste), бо він має перед очима незбагненність Цілого. Тому філософія робить смиренним, чи радше змушує вимірювати себе за ідеєю, а не в порівнянні з іншими.

65. Усі пізнання, котрі [походять] із понять, є філософськими, себто належать до філософії як матеріали. Сама філософія, одначе, як законодавство людського розуму, складається з метафізики й моралі. Інше належить до вченості.

66. Усі науки й мистецтва навчають вправності, лише філософія вчить засад і правил для вживання всякої вправності згідно з останнім відношенням (Beziehung) розсуду і волі, оскільки вона встановлює сам предмет і його відношення (Verhältnis) до людей.

67. Філософія справді є не що інше, як практичне людинознавство, решта все є знання природи та розумове мистецтво; але владний сан над людським розумом і всіма підлеглими йому силами <має лише філософія>. О, варто жалкувати, що ми загубили це значення. Без такого розрізнювального найменування знання лишається не відокремленим від інших, і немає справжнього вчення філософії.

68. Філософія трактує те, що в усіх людських пізнаннях є самостійним і лежить ув основі всього, тим-то й серед усіх учень філософське дає втіху (gefällt) безпосередньо.

Філософія є наука сумірності всіх пізнань із визначенням людини[24]. Сюди належить найперш філодоксія як культура й освіта (Instruction) всіх талантів, себто сумірність пізнань зі всілякими цілями; по-друге, сумірність їх із розширеним застосуванням розуму, по-третє, закладання фундаменту найвищих максим спекулятивного, як і практичного застосування розуму; велика вченість, ба навіть розумове мистецтво славетних мужів тут відпадає й лишається поза філософією.

Метафізика й мораль — обидві архітектонічно є парою дверних завіс філософії. Філософ є не мізолог, а законознавець людського розуму, і найшляхетніші закони є ті, що обмежують претензії розуму до [сфери] цілей людства.

Спочатку — розширене історичне й раціональне пізнання, так, як для законодавця найперше — множина громадян і занять. Щоб приписувати розуму закони, потрібно їх знати. Але тільки в максимах розуму криється філософія, інші пізнання є філософічними, тобто належними до неї.

Історія й описання мають трактуватися насамперед у відповідності з розумом (по тому, як раніше вони були адекватними лише жадобі знань). Потім їх зв'язок за максимами розуму, потім за їх системою, законодавчою ідеєю розуму.

69. Уся філософія має за об'єкт розум, максими, межі й мету. Решта все є розумове мистецтво.

70. 1) Мораль: як я стаю гідним бути щасливим без огляду на засіб стати причетним до блаженства.

2) Мирська тямущість (Weltklugheit[25]): як я стаю щасливим без уваги до моєї достойності бути таким.

3) Мудрість (Weisheit): як я стаю щасливим завдяки тому, що стаю гідним бути таким. Філософія є органон мудрості і повинна <займатися> визначенням моєї природи, межами й метою моєї спроможності. Перша має виключно *principia a priori,* друга — *a posteriori*, третя — і такі, й такі.

2. Філософія й математика

Критичний емпіризм

71. Є гідна уваги різниця між математичними і філософськими загальними формулами. Перші пізнаємо лише з погляду їх правильності, якщо ми свідомі їх істинності *in concreto*, тому вони є порожніми. У трансцендентальній філософії немає нічого об'єктивно невідомого, бо[26] все визначається тільки голим відношенням (Beziehung) до об'єкта.

72. У випадку з математикою можна, либонь, робити поділ на чисту і прикладну математику. Бо ж предмети досвіду не дають *principia mathematica,* а останні застосовуються до них. Лише філософію слід розділяти на чисту й емпіричну, бо в останній містяться навіть певні *principia philosophica,* які в першій є недетермінованими. Загальне досвіду внутрішнього й зовнішнього чуття, через яке вони[27] всі є можливими, є межею чистого розуму *a posteriori* і, отже, в застосуванні. Існують якраз можливості, які дані *a posteriori,* але *a priori* слугують за підстави, до яких позосталі можуть бути зредуковані.

Критичний раціоналізм

73. Математика є наука про конструювання понять, отже, вона стосується лише споглядання як такого, і має лише емпіричний ужиток.

Філософія стосується лише понять буття взагалі, отже, [не] того, що відповідає відчуттю, тож вона не може робити своїх понять спостережними. Власне через те вона й стосується предметів незалежно від умов споглядання.

74. Пізнавати й окреслювати *quantitas phaenomenon* навчає математика, а *quanta noumena*[28] — лише філософія.

Критицизм, пізніший період

75. Математика відрізняється від філософії не об'єктом — обидві розглядають величини, — а через *modus cognoscendi.* Останній же визначає різницю об'єктів (динамічний принцип).

Філософія займається величинами настільки, наскільки ми можемо [тут] просунутися завдяки голим поняттям, а математика — якостями настільки, наскільки сягає голе споглядання, наприклад, перша — питанням простих часток, друга — питанням причини всесвітньої гравітації[29].

76. Особливо потрібно показати, чому в математиці може бути пізнано *a priori* стільки синтетичного, [тоді як] у філософії чистого розуму — геть нічого.

3. Поділ філософії

Критичний емпіризм

77. Якщо йдеться про ймення наук, то ми будемо <розрізняти> *physicam, metaphysicam, hyperphysicam* і *hypophysicam*[30], а саме [науки про]: 1) природу дійсних речей з досвіду (предмети чуттів); 2) [природу] всіх можливих речей[31] з розуму[1]; 3) те, що серед дійсних речей залежить від природної причини; 4) [те,] що є дійсним, не маючи окресленої підстави ні в якій природі, себто випадковість (das Ohngefähr) і *qualitas occulta.*

Цей поділ чинний для визначення наук, якщо мати на увазі емпіричне пізнання.

[1]Ми пізнаємо розумом речі та їх відношення (Verhältnis), або відношення понять: мораль.

78. *Philosophia applicata est, cuius obiectum repraesentatur per conceptum empiricum. Conceptus autem empiricus, quatenus per analysin ratio est cognitionis obiecti, principia non habet nisi rationalia*.*

---

* Прикладна філософія є та, що її предмет репрезентується емпіричним поняттям. Емпіричне ж поняття, оскільки розум пізнає предмет через аналіз, не має [інших] принципів, крім розумових *(лат.).*

Критичний раціоналізм

79. Усі науки чистого розуму є ті, що розглядають за допомогою чистого розуму або правила загального пізнання взагалі, або окремі правила самого чистого розуму: логіка. *Phaenomenologia generalis*[32], *Noologia generalis*[33] мають за мету лише [знайти] правила загальних пізнань, не даних жодним досвідом. Прикладна ноологія стосовно того, що дане досвідом, хоча не через підстави досвіду, є теоретичною — метафізика, або практичною — мораль.

Критицизм, перший період

80. Теоретична філософія є або *rationalis,* або *empirica,* остання є психологія та фізика. *Rationalis* або не має геть жодного об'єкта з досвіду і зветься *transscendentalis,* або хоч [має об'єкт] і з досвіду, але *principia* з розуму, і зветься метафізика *(psychologia rationalis* і *physica rationalis);* нарешті, має [за] об'єкт розум; оскільки він пізнає<ться> через емпіричні поняття *per analogiam.*

81. Усяка *philosophia* є або емпірична, або *pura.* Перша — та, що її *principia* запозичено з досвіду, отже — *psychologia* та *physica; philosophia pura* є або *theoretica,* або *practica. Theoretica* або не має за предмет жодного об'єкта чуттів *(transscendentalis),* або має за предмет Загальне всіх об'єктів чуттів *(Metaphysica propria).* Остання складається з *physiologia, mechanica, pneumatologia*[34], *theologia naturalis.*

82. Усяка філософія є або *rationalis* ({не} логіка) — що її принципи не походять із досвіду, — або *empirica. Rationalis* є або *pura,* або *applicata;* перша — *transscendentalis,* друга — *metaphysica,* або та — *metaphysica generalis,* а ця — *specialis,* < себто > *physica generalis* або *cosmologia specialis, psychologia rationalis* або *physica rationalis.*

83. *Metaphysica specialis* має за основу або відчуття (Empfindung), або почуття (Gefühl): перше — підстава (матерія) явищ, друге — жадань (der Begierden); перше — метафізика природи, друга — звичаїв (der Sitten). Перша — або *physiologia rationalis,* або *theologia naturalis.*

84. Філософія емпірична або раціональна. Перша — фізика, друга — метафізика. Остання — або *metaphysica generalis (transscendentalis philosophia),* або [*metaphysica*] *specialis.*

85. Догматична *philosophia pura* містить дві дисципліни:
Правила загальнозначущого застосування розсуду;
Правила загальнозначущого застосування вільної волі.
В обох судження здійснюється за *nexu logico,* не з *datis* досвіду, лише в *physiologia transscendentali* [її] *data* з досвіду за відношеннями (Verhältnissen) простору та часу дано так, що найзагальніше поняття об'єкта <є> спільне всім зовнішнім і внутрішнім відчуттям, і вишукується підстава для цього.

86. Наука чистого розуму можлива й навіть потрібна. Але це є або філософія, або математика; перша розмірковує над тим, що є (was da sei), і (тільки розум)[35], який є *respectus*, а друга — над тим, як численне становить єдність. Простір є об'єктом як філософії, так і математики. Судження про простір, які є інтуїтивними, ще не є математичними, ані філософськими. Обидві судять про простір не *a priori*, із засад простору, які пізнає розум, а з засад *a posteriori,* себто інтуїтивних і одиничних, хоча й не емпіричних. Філософія чистого розуму є або догматичною, і тоді її предмет дано через те, що мають усі чуття назагал і немовби через рід (Genus) чуттів; отже, по-перше, уява (Vorstellungskraft) та спроможність бажання (Begehrungsvermögen) як предмети внутрішнього чуття; по-друге, простір і час, відтак загальна механіка як Найзагальніше зовнішніх чуттів. Тож догматична чиста філософія є схематична: логіка; теоретична: мораль і загальне природознавство. По-друге, вона є критичною, відтак суб'єктивною, є зететичною[36], скептичною {провізоричною[37]}.

87. Критика є наукою не продукування, а оцінювання (Beurteilung) певних речей за правилами досконалості, отже, метафізика — наука оцінювання пізнань[, що походять] із чистого розуму. Окрім логіки, яка є пропедевтичною наукою всякої вченості, розумова вченість містить критичну частину [стосовно] досвіду й розуму, і дві догматичні: перша — метафізика, друга — математика та мораль у чистому розумі й фізика та психологія в емпіричній науці розуму.

88. Філософія чистого розуму: 1) суб'єктивна, 2) об'єктивна частина. Перша — трансцендентальна філософія, розгляд самого чистого розуму, друга — пізнання предметів <узагалі>, остання — метафізика природи та звичаїв.

4. Поняття метафізики, трансцендентальної філософії та критики чистого розуму

Критичний емпіризм

89. Усяке пізнання має два *terminos: a priori* й *a posteriori,* тому *principia prima — a priori* або *a posteriori. Principia absolute prima* a priori* всі є недемонстрабельні; отже, метафізика містить лише *principia comparative prima **.*

90. Перші зовнішні підстави пізнання суть досвіди. Наука, [призначена для того,] щоб досягти найвищих підстав *a priori*, є метафізика. Ця наука є резолютивною[38]; підставові поняття, підставові судження, методи [дослідження] природи; зумовлена доконечність (Unentbehrlichkeit) цієї науки при вищих розумових судженнях.

91. Метафізика займається не об'єктами, а пізнаннями.

92. Математики вважали, що доб'ються чогось знаменитого, опрацювавши об'єкти чистого розуму. Шкода тільки, що, беручи ці пізнання об'єктивно, вони працювали на невдячному полі. Але в критиці розуму вони можуть принести величезну користь: Голанд[39].

Критичний раціоналізм

93. *Philosopia transscendentalis:*
Omnitudo est vel distributiva (universalitas), vel collectiva (universitas)[1].
*Omnitudo collectiva est vel coordinationis vel subordinationis, et prioris terminus est mundus, posterioris terminus est ens primum***.*

Hinc

1) *Ontologia*
2) *Cosmologia* } *transscendentalis* } Чиста філософія, застосовувана до: природи взагалі, або цієї природи
3) *Theologia*

[1] *distributiva est logica* [дистрибутивна (розподільна) є логічна *(лат.)*]: кожен; *collectiva est realis* [колективна (об'єднавча) є реальна *(лат.)*]: усі разом. Кожне тіло є рухоме, а не: усі разом суть рухомі. Кожна зміна має кінець, а не: усі разом [мають] кінець.

---

* Абсолютно перші принципи *(лат.)*.
** Відносно (порівняно) перші принципи *(лат.)*.
*** Трансцендентальна філософія: цілість є або розподільна (загальність), або об'єднавча (спільність).
Колективна цілість є або координована, або субординована, і початковий термін є світ, наступний термін — першосуще *(лат.)*.

94. Перша частина, про найперші підстави нашого чистого розумового пізнання всіх речей, найвищі *principia cognoscendi: Ontologia.* Друга частина, про найперші підстави речей, найвищі *principia essendi: Theologia naturalis.* Про найперші принципи розуму з огляду на тілесну природу, себто про можливість зовнішніх явищ *pneumatologia* або <*Somatologia pura*[40]>.

95. Метафізика має за предмет або голі об'єкти чистого розуму, або предмети чуттів, що їх підстави та природу останніх вона довідується не через чуття, а через чистий розум. Перша є загальна частина, друга — окрема *(metaphysica applicata),* яка складається з *pneumatologia* та *somatologia pura;* обом має передувати психологія внутрішнього або зовнішнього чуття — це не стосується *metaphysica universali,* а саме, *Ontologia* й *theologia generali,* що з них перша розглядає найвищий принцип усіх пізнань через чистий розум, друга — найвищий пізнаваний чистим розумом принцип усіх речей. В онтології все розглядається *disjunctive,* у *theologia naturalis* та *cosmologia* — все *collective.*

Критицизм, перший період

96. Ідея метафізики: це критика чи доктрина, у способі діяння зететична чи догматична? Питання: що можна пізнати самим лише розумом без будь-якого досвіду (математика, мораль), які [тут] є джерела, умови та межі. Трансцендентальна філософія є критика чистого розуму; вона є дисципліна[41] чистого розуму. Естетика — критика смаку[42].

97. Питання: що може пізнати розум без усякого досвіду (у математиці — багато), які [тут] є умови, об'єкти та межі. Чистий розум є догматичним у моралі.

98. До початку трансцендентальної науки: моїм наміром є дослідити, скільки розум може пізнати *a priori,* і як далеко сягає його залежність від чуттєвих настанов; які, отже, суть питання, поза котрі він не може вийти без допомоги чуттів. Цей предмет є важливим і великим, бо він показує людині її призначення з розумом[43]. Щоб досягти цієї кінцевої мети, я визнаю за потрібне ізолювати розум, а також і чуттєвість, і найперш розглядати все, що може пізнаватись *a priori,* — чи воно теж належить до царини розуму. Цей відокремлений розгляд, ця чиста філософія дає велику користь.

99. Питання: чи метафізика займається всіма об'єктами, які можуть пізнаватися через чистий розум, а чи суб'єктом, точніше, принципами та законами в застосуванні чистого розуму. Позаяк усі об'єкти, особливо ті, які на нас не впливають (afficieren), ми можемо пізнавати лише через наш суб'єкт, то вона є суб'єктивною.

100. У трансцендентальній науці все має бути взяте від суб'єкта; лише дещо звідси відноситься до предметів. Тож у цьому є діалектика — щось таке, що належить до природи розсуду й стосовно чого є можливою певна наука.

101. У метафізиці немає нічого емпіричного, окрім того, що стосується загальних законів мислення в людській душі. Тим-то й синтетичні засади є загально чинними як суб'єктивні, а не як раціональні; і не є можливим, щоб розсуд починався з понять і просто порівнював ті поняття аналітично, якщо в основі там не лежать певні правила синтезу.

102. Чи можна за допомогою метафізики щось відкрити? Так, але відносно суб'єкта, а не об'єкта.

103. Якщо питання полягає в тому, чи в емпіричних науках можна ще сподіватись на якісь нові відкриття, то щодо цього не може бути сумнівів, позаяк більший досвід дає більші, нові пізнання. Коли ж питання стоїть так: чи можна очікувати нових відкриттів у науці чистого розуму, то ясно, що в математиці, логіці та чистій моралі їх можливо багато, бо за правилом тотожності з загальних понять за довільно заданими в різний спосіб комбінаціями можна робити певні висновки. Але з метафізикою цілком інакше. Тут не питається, що́ випливає за правилом тотожності в довільно прийнятих відношеннях (Verhältnissen) із Загального щодо Окремого — питається лише, які відношення дійсно лежать у першоосновах загальних правил. Адже ці відношення не дано ні через чуття в досвіді, ані через розсуд у споглядані одиничних понять, тож [тут] не може більше відбутися нічого, окрім розчленування його[44] поплутаних ідей. Але звідси може виникнути лише наука суб'єкта. А що жодного предмета при цьому не дано, то ми не зможемо через це розтинання та розчленовування своїх ідей нічого відкрити й стосовно нього.

104. [І] в майбутті годі очікувати якогось синтетичного об'єктивного пізнання чистої філософії. А проте добре завжди проблемно продовжувати пошуки, щоб виявити причину виникнення аксіом, та субрепції, які з суб'єктивних законів [оманливо] роблять об'єктивні.

105. Метафізика займається або предметами чистого розуму, або предметами досвіду за допомогою чистого розуму, не за емпіричними, а за раціональними принципами.

106. Метафізика є наука про закони чистого людського розуму, а отже, вона є суб'єктивною. Об'єктивна чиста філософія має або аналітичні принципи без жодних аксіом досвіду, або синтетичні. Перші засновуються на загальних судженнях за правилом тотожності й на підпорядкуванні Окремого Загальному; отже, [це є] загально чині (giltigen) правила розсуду та волі, отже, *logica et moralis pura**. Друга має за об'єкт Найзагальніше зовнішнього та внутрішнього чуття, і містить, отже, чисті розумові засади, у відповідність із якими можуть бути приведені всі природничі науки зовнішнього та внутрішнього чуття.

107. Логіка трактує об'єктивні закони розуму, себто як він має чинити, метафізика — суб'єктивні закони чистого розуму — як він чинить. В обох об'єктом є розум; бо ж раціональною формою в кожній філософській і математичній науці є те, що розум, згідно з його законами, має розглянути ті закони, за якими він повинен мислити, [а] не те, що він послуговується правилами, які спочатку винайде[45]. Від цього виникають тавтології та правила без [користі для] практики.

108. Розумова наука про правила [того, як слід] судити об'єктивно, себто про всі судження й висновки, оскільки вони постають *per analysin,* є логіка. Розумова наука про синтетичні пізнання та судження є метафізика.

109. Метафізика є філософія чистого розуму: co*nceptus vel empirici vel puri**,* [вона стосується] форми суб'єкта, а не об'єкта.

110. Метафізика є *philosophia pura.* Форма всякого пізнання є суто раціональна, матерія — сенситивна; отже, метафізика є філософія, що стосується форми.

111. Метафізика є наука, призначена осягати відношення (Verhältnis) людського розуму до перших властивостей[46] речей

112. Критика чистого розуму є критика умов, що то єдино за них може судити людський чистий розум.

---

* Чисті логічні та моральні *(лат.).*

** Або емпіричні, або чисті поняття (концепти) — *(лат.).*

113. Генетична частина: чуттєвість і розум. Зететична частина: а) аналіз, *principium contradictionis*[47], б) синтез, в) антитеза: скептична частина[48].

114. Після логіки чистого розуму, яка є суто критичною, йде органон, який є дидактичним і яким не лише виправляється судження, а й скеровується метод (Verfahren). Він (органон) містить дисципліну й канон — не доктрину[49], бо вона містить суто негативне вчення.

115. Розділи: номотетика (законодавство) чистого розуму, 1) негативна частина: дисципліна; 2) позитивна частина: канон. Наприкінці — архітектоніка.
1) Трансцендентальна філософія; 2) метафізика: органон.

116. Органон чистого розуму є настанова для визначення його, розуму, меж і правил. Замість доктрини, об'єктивно[го компонента], він містить дисципліну, а за критерій та норму [має] канон.

117. Органон є [таким] або за формою, або за змістом. Органон відповідно до голої форми (щодо того чи іншого пізнання, здійснюваного розумом) є методологія. Отже, трансцендентальний органон є лише методологія.

118. Метафізика є пізнання природи *a priori*, що його об'єкт дано принаймні через чуття, трансцендентальна філософія є чисте пізнання *a priori*.

119. У трансцендентальній філософії виступають поняття (Notionen), а не ідеї[50].

120. Наука про речі взагалі справді абстрагується від усіх різниць і визначень речей як предметів і займається, отже, лише чистим розумом: трансцендентальна філософія.
Трансцендентальна філософія має дві частини: критику чистого розуму та онтологію. Онтологія є наука про перші пізнання чистого розсуду: 1) поняття — аналітика; 2) судження.

121. Трансцендентальна (загальна) естетика. Трансцендентальна логіка або метафізика. Про партикулярну естетику (вдоволення й невдоволення): вчення про смак[51]. Про практичну філософію. Про призначення людського розуму. Пояснення.

122. *Metaphysica est logica intellectus puri**, але до *philosophia pura* належить також мораль. Позаяк усяка логіка є догматична або критична, то [й] метафізика є або догматична, або критична. Ця критика є не просто [критика] положень, а [критика] людського розуму; отже, також і протилежного [положення — антитези].

123. Трансцендентальним є кожне чисте пізнання *a priori*, в якому, отже, не дано жодного відчуття.

Трансцендентальна естетика.
Трансцендентальна логіка.
Трансцендентальна критика.
Трансцендентальна архітектоніка.

124. Властива метафізика є застосування трансцендентальної філософії до даних у розумі понять (які для нього є необхідними), яким, одначе, в досвіді не може бути дано жодного відповідного (correspondierenden) предмета (отже, [застосування] до Надчуттєвого). Таким чином, це може бути лише Безумовне, бо ж воно є єдиною теоретичною розумовою ідеєю. Отже, метафізика охоплює: 1) те, стосовно чого має бути уявнене лише Ціле як абсолютно безумовне; 2) речі, оскільки вони самі по собі чуттєво є безумовними.

Перша частина, отже, є космологія, друга — раціональна психологія як пневматологія та теологія[52].

125. Властива метафізика складається з *Cosmologia rationali* і *theologia naturali.* Перша має дві частини: природа і свобода та їх закони *a priori.*

126. Логічним правилам підлягають математика й мораль *(purae),* метафізичним — чисте пізнання того, що впливає на зовнішні та внутрішні чуття, отже, перші раціональні підстави зовнішніх та внутрішніх явищ. В обох потрібно розглядати те, що є Найзагальнішим для зовнішніх та внутрішніх чутів, згідно з його першими раціональними підставами.

Таким чином, немає ніякої філософії (Weltweisheit) чистого розуму, окрім логіки й метафізики. Основне поняття логіки є поняття Загального, оскільки воно містить чи не містить у собі Одиничне[53]. Відповідно до цього відношення речі мисляться, але вони не уявнюються в ньому. Поняття виду чи ґатунку не дано — є лише відношення, за яким можуть порівнюватися *conceptus dabiles.*

---

* Метафізика є логіка чистого розсуду *(лат.).*

Логіка не дає геть жодного основного поняття розуму — лише закони, за якими ми взагалі увиразнюємо пізнання одні через інші. Отже, вона містить правила, без яких ми не можемо дістати жодного чіткого пізнання речей; тоді як метафізика — правила, без яких об'єкти жодним чином не можуть бути нами пізнані. Логічні положення суть правила, що ними ми довільно послуговуємося як засобом увиразнювати пізнання шляхом порівняння. Метафізика показує ознаки, які дано природою розуму (логіка — лише вживання цих ознак узагалі).

127. Усяка чиста філософія є або логічна, або метафізична. Перша містить лише підпорядкування понять під сфери інших[54], або безпосередньо, у судженнях, або опосередковано, в умовиводах (in Schlüssen). Але вона полишає самі поняття, які можуть бути субординовані одні під другими, невизначеними, і не виявляє, які предикати притаманні речам за законами чистого розуму. Тому пізнавати найперші предикати речей через чистий розум є справою метафізики, а відтак [вона покликана й] знаходити первинні основні поняття, якими ми судимо через чистий розум, і засади.

Метафізика стосується пізнань лише через розум, логіка — всіх, навіть емпіричних. Усі розумові поняття є загальними. Логіка показує лише відношення Загального до Окремого взагалі, метафізика ж — походження (den Ursprung) загальних понять, котрими мусить пояснюватися[55] всяке пізнання, якщо явища мають бути перетворені на поняття.

Метафізика, отже, є наука про підставові поняття й засади людського розуму, а не людського пізнання взагалі, в якому є багато емпіричного й чуттєвого; логіка — наука про відношення загальних понять і положень узагалі. Логіка запозичує поняття в метафізики або якого-небудь емпіричного пізнання, і вчиться послуговуватися ними.

Логіка містить поняття Загального, метафізика — загальні поняття розуму. (Перша оперує відношеннями загальних понять одних до одних, друга вказує загальні поняття, під якими містяться[56] розумові поняття речей. Пе́рша є логічною теорією, бо логічна практика є {тавтологія}[57], коли не передбачено пізнання суб'єкта); логіка [охоплює] положення, які виражають відношення Загального до Окремого, без <визначення відповідно до їх змісту та походження> предиката й суб'єкта. Натомість метафізика — загальні положення. Вона містить елементи, з яких складено всяке розумове пізнання. Логіка залишає особливу природу людського розуму невизначеною і чинна для кожного розуму, метафізика показує загальні поняття, які випливають із природи людського розуму, та його особливі закони. Не всі зусилля метафізиків були марними. Але вони не мають жодної міцності без певної системи критики. Вони й мали це на думці.

Критицизм, пізніший час

128. Математик, прекрасний дух, натурфілософ: чого добиваються вони, коли задерикувато насміхаються з метафізики? За цією насмішкою криється поклик, який повсякчас спонукає їх пробувати щастя на полі метафізики. Якщо вони як люди шукають свої остаточні цілі не в здійсненні задумів цього життя, то вони не можуть не запитувати: «Звідки я? Звідки Ціле?» Астроном спонукається до цих питань іще більше. Він не може не шукати чогось такого, що його задовольнило б тут. При першому ж судженні, яке приходить йому щодо цього, він [уже] опиняється на полі метафізики. Чи буде він тепер тут без жодного керівництва просто покладатися на переконання, які можуть у нього виникнути, хоча не має жодної мапи того поля, по якому хоче блукати? У цій темряві критика чистого розуму виставляє смолоскип, але не освітлює нам невідомих місцин потойбіч чуттєвого світу — лише темний простір нашого власного розсуду. Метафізика є немовби поліцією нашого розуму в тому, що стосується публічної безпеки устоїв та релігії.

129. У всякій філософії власне філософською частиною (das eigentlich Philosophische) є метафізика науки. Усі науки, у яких застосовується розум, мають свою метафізику.

130. Метафізика є система всякого пізнання *a priori* з понять узагалі. Наука про можливість, обсяг і т. д. пізнання *a priori* є трансцендентальна філософія: втілення метафізики. З наявного чистого розуму вивести трансцендентальну філософію та відповідні межі — оце й є критика чистого розуму.

131. Метафізика є критика чистого розуму, а не якась доктрина. [Натомість] логіка є доктриною 1) чистого, 2) мішаного розуму. Застосування чистого розуму до об'єктів, даних через досвід, має місце лише у випадку емпіричних понять, де можна висновувати від Загального до Окремого.

132. Наука про чисте пізнання, розглядане суб'єктивно, є критика, об'єктивно — доктрина.

133. Немає трансцендентальної доктрини, тож органон чистого розуму є наука, яка показує застосування чистого розуму відносно до Емпіричного взагалі; отже, всяка філософія чистого розуму є або його критика, або органон. Перше є трансцендентальна філософія, друге — метафізика.

134. Трансцендентальна філософія, яка викладає елементи нашого пізнання *a priori*, є наука про можливість синтетичного пізнання *a priori*.

135. Пізнання *a priori* протиставляється емпіричному; філософія, що трактує відповідні питання, є трансцендентальна філософія. У ній міститься все, що ми пізнаємо *a priori* відносно предметів досвіду.

136. Те, що трансцендентальна філософія як критика не відходить разом [зі спростованим] і сама, як піронівский катартикон[58], а [повсякчас] необхідним чином має трактуватися з усією ретельністю; як завше мусимо викорінювати бур'ян, оскільки людський розсуд містить його насіння, або [оскільки] порок не можна відразу цілковито знищити, як віспу.

137. Логіка займається мисленням без об'єкта, фізика — пізнанням речей із досвіду, метафізика — пізнанням їх перед будь-яким досвідом. Походження [пізнання трактується] — двояким чином: 1) як ми до цього дійшли: психологія; 2) як є можливими пізнання *a priori*: трансцендентальна філософія.

138. *Psychologia empirica* не містить жодних емпіричних умов положень про душу (Seele) — лише емпіричне поняття самої душі з усім, що потрібно для того, аби відрізняти її від усього іншого; і, отже, не належить до *philosophia pura.*

139. Трансцендентальна філософія розглядає не предмети, а людську душу (Gemüt) відповідно до джерел, з яких у ній походить пізнання *a priori*, та ме́жі [її пізнання]. Тому чиста математика не є частиною трансцендентальної філософії — хіба джерелом, з якого вона виникає в душі.

140. Метафізика є наука про принципи всякого пізнання *a priori* й усякого пізнання, яке випливає з цих принципів. Математика містить такі принципи, але не є наукою про можливість цих принципів.

141. Трансцендентальна філософія доводить, що ми з нашими пізнаннями ніколи не можемо вийти поза чуттєвий світ. Якщо вони видаються загальними, то вони є просто суб'єктивними. Що сама математика є єдиною наукою, яка може визначати щось незалежно від досвіду, себто цілком *a priori,* але що відповідні якості мають бути дані емпірично.

142. Метафізика не має ні тієї корисності від свого застосування, ні блиску винаходу та сили розумового осягнення, що їх має математика,

але її мета є загальнолюдська мета, і через те вона передує всім теоретичним знанням.

143. Математика, фізика й метафізика, хоча вони й суть раціональні, не містять жодних *dogmata.* Фізика не є аподиктичною, бо перші причини [тут] дано лише випадково. Математика не є [виведена] з понять; метафізика не має об'єктів, даних *a priori.*

144. Тут можна оглянути, що й скільки можна винайти.

145. Учений журнал мав би справедливо висвітлювати поступ (den Fortgang) тієї чи іншої науки. З метафізичними творами цього досі не відбувалося. Тепер це може відбутися, причому стосовно як повноти, чіткості, так і точності. Так, можна оголосити й завершення науки — і то незабаром.

146. Усю метафізику можна викласти на дуже небагатьох аркушах, оскільки вона є розширювальною. Аналіз або тлумачення можна ще продовжувати й у майбутньому.

147. Через те в трансцендентальній науці вже нема чого йти вперед — хіба назад.

5. Негативний характер критичної метафізики

Критичний емпіризм

148. Де заблуд є звабливим і водночас небезпечним, там негативні пізнання та їх критерії є важливішими, ніж позитивні; [вони] часто витворюють властивий об'єкт нашої науки, як-от у релігії в понятті Бога, чи в урядуванні — чого не повинен чинити верховний правитель. Але позитивні суть втішніші, бо вони розширюють [(науку)].

Сократ мав певну негативну філософію з погляду спекуляції — щодо безвартісності багатьох псевдонаук, і щодо меж нашого знання. Негативна частина виховання є найважливішою: дисципліна. Русо (відрізати [від впливів суспільства][59]).

Негативне застосування лікарської науки. Негативне застосування правничої та релігійної вченості. Реформи є переважно негативними: врешті все [зводиться] до простоти (Einfalt) посполитого й здорового розсуду, а філософія є знаряддям для цього.

149. Негативним є кожне діяння, через яке утримується певний ґрунт. Через негативний засіб бути щасливим. Бути позбавленим: *Sustine, abstine*[60]*;* бути негативно доброчинним, негативно гордим, негативно виховувати[61].

Негативне є мудрість людей; негативна спроможність: ощадливість.

150. Люди суть не дуже прихильні до Негативного (це не стосується старших) з інстинкту природи, який нас спонукує розширювати нашу реальність і утримувати джерела життя в постійному виливі; але розум мусить встановлювати бар'єри цьому інстинкту через закони та негативні обмеження.

151. Філософія незнання є дуже корисною, але й тяжкою, бо вона мусить іти аж до джерел пізнання.

152. Догматична метафізика є певна *magia iudiciaria* (на відміну від *magia empirica, visionaria**). Вона[62] є не органоном, а катартиконом трансцендентного розуму.

153. Можна буде виколупати з давніх і нових творів ще багато належного для аналізу та для критики. Але тоді станеться те, що [вже] спіткало схоластів: їх буде назавжди відсунуто набік. Справу <догматичної> метафізики далі не вдасться відстоювати.

Критичний раціоналізм

154. Метафізика є основою {форми} всякої філософії. Користь від метафізики найкраще можна бачити в її справжньому природному застосуванні; ця користь є позитивною — побільшувати розуміння, [і] негативна — перешкоджати фальшивій метафізиці. В обох частинах розуміння є об'єктивним — [оскільки] ми прагнемо завдяки йому освоїти різні об'єкти пізнання, або суб'єктивним — оскільки ми прагнемо знати межі пізнання. Воно є шляхетним. Суб'єктивне може бути певним, хоча Об'єктивне є [для нас] непевним.

---

* Емпірична, видовищна магія *(лат.)*.

Критицизм, перший період

155. Те, що початково вважалося за доктрину чистого розуму, тепер є його дисципліною, себто його вихованням (Zucht) та осудом (Animadversion). Дисципліна є замикання душевних сил або схильностей у їх належні рамки. Дисципліна є негативною, [а] не догматичною. Дух має стати не лише навченим (інституція), — а й здисциплінованим, себто відученим від своїх кепських успосібнень.

156. Метафізика є не органоном, а каноном розуму, основою (ein Grund) не доктрини, а дисципліни, не догматичного, а критичного пізнання, вона призначена не побільшувати пізнання, а утримувати від помилок, [це наука] не про об'єкти, а про правила суб'єкта, не мати релігії, а її оборонний вал, не [для] об'єктивного, а суб'єктивного вжитку. Важливі підставові істини моралі та релігії засновані на природному застосуванні розуму, котре здійснюється за аналогією з емпіричним застосуванням і сягає аж до межі світу *a priori* й *<a> posteriori*, доки вона є межею, і, отже, на прикордоння, але не далі. Це природне застосування не є вільним від заблудів спекуляції, воно породжує віру, а не знання.

157. Чи застосування розуму з погляду межових понять світу є трансцендентним. Звідки-бо походять трансцендентні *quaestiones*: їх пропедевтика (мораль є органон)[63], яка більше залежить від позбавленості, ніж від надбання; Сократ.

158. Застосування метафізики з погляду Теоретичного є суто негативним; воно не розкриває пізнання речей і не є догматичним. Звідки-бо вона мала взяти пізнання речей без чуттів? Математика творить довільні поняття величин як гіпотетичні умови, з яких можна отримувати висновки через голе повторення. Але при питанні, чим є річ, ми не можемо вифантазувати жодних понять і жодних відношень. Вони мусять стосуватись Даного принаймні як підстави їх вживання. Метафізика лише запобігає хибному вживанню розуму, який виступає поза свої рамки й розглядає *intellectualia* як об'єкти, тоді як вони-бо <належать> лише до *modo cognoscendi* того чи іншого *sensitive dabilium* і в кожному разі до їх обмеження, оскільки він прагне вживати *sensitiva* поза їх рамками.

Чистий розум є догматичним лише стосовно об'єкта волі, а стосовно спекуляції (суто наглядово) він є катартичним. У метафізиці немає жодних гіпотез, бо [інакше], по-перше, можливість якоїсь найвищої основи розуму була б прийнята цілком без правил, і, [по-друге], метафізика, власне, прагне встановити рамки розуму в його чистому застосуванні.

159. Що онтологія є не що інше, як певна трансцендентальна логіка, а прикладна метафізика — суто негативна, і лишається тільки мораль, що її *data* передають людську волю, а *principia formalia*[64] будуть аналітичними.

160. Фізична користь [від] метафізики полягає також у тому, що вона стримує догматичний синтез *a priori*, який може перешкоджати тяглості (Continuität) пізнання за законами досвіду, і слугує відповідною мірою для їх розширення[, показуючи]: 1) що нам не дійти до останніх часток; 2) що різна щільність [тіл] не передбачає порожнього простору; 3) що жоден матеріальний безпосередній вплив не відбувається без контакту (Berührung); 4) що світ має межі. Перше й друге суть розумові засади.

Користь із раціональної психології: [довідуємося] 1) що не всі субстанції є матеріальними; 2) що досвід не є межею всякого пізнання і цей світ не є «світ узагалі». З теології: 1) що [наш] світ охоплює не всі речі; 2) що не все є випадковим і т. ін. Ця користь, отже, є всуціль негативною [й полягає в тому, щоб]: 1) усувати догматичні заперечення (Verneinungen), які обмежують емпіричне поширення пізнання; 2) обмежувати догматичні твердження, які прагнуть без потреби поширювати розум поза практичний вжиток.

Критицизм, пізніший час

161. Що розум потребує певного культивування (einer Zucht); що коли він не є окультуреним, а по-дикому розпускає своє гілля, то він дає квіти без плодів. Що потрібен, отже, якийсь майстер культивування (Meister der Zucht) (не строгий наставник [Zuchtmeister]), який керував би (gouverniert) ним. Що без цього культивування він не узгоджується з релігією та звичаєвістю (Sittlichkeit), [неслушно] грає чільну роль і, не знаючи самого себе, спантеличує здоровий і випрактикуваний на досвіді розсуд.

162. Метафізика слугує науці лише негативно, не даючи ходу помилкам чистого розуму; але це є аж ніяк не мала служба, коли вона [, метафізика,] щонайпіднесеніші й <...>

163. Усі *quaestiones* метафізики піднято посполитим розумом і нашими найважливішими цілями. Вона є органоном не науки, а мудрості і служить негативно — прояснює той морок, який протистоїть найважливішим пізнанням.

164. Трансцендентальна філософія є могила всякого забобону. Максими розуму: умови споглядання та розсуду.

165. Метафізика, оскільки вона хоче йти далі, ніж [сягають] чисті засади розсуду з погляду досвіду, не має жодного іншого вжитку, окрім негативного, — як стосовно природи, тілесної й мислячої, так і відносно того, що є потойбіч природи або над нею. Останні знання (Erkenntnisse) мають усвідомлюватися за аналогією з емпіричними засадами, які простягаються поза межі світу, отже, як максими загальної єдності розуму. Тоді метафізичні поняття слугують полемічно — проти догматичного сумніву, щоб ставити перепони його закидам.

166. Критика метафізики. Частини; функція яких визначає їх вартість. [Її призначенням] є не задовольняти допитливість, а визначати межі [пізнання], почасти позитивно, почасти негативно. Вона є наука [щодо] цілей нашого пізнання. Порівняння з математикою.

6. Відношення критичної метафізики до моралі та релігії

Критичний емпіризм

167. Метафізика є не наука, не вченість, а просто сам собі відомий розсуд, отож це є просто деяке поправлення (Berichtigung) здорового розсуду й розуму за певним принципом. Ученість і начитаність є засіб, щоб здійснювати практично її вчення через приклади. Вона <слугує> іншим наукам для розмежування [їх] кордонів і утримує людину при її призначенні, в тому, що стосується застосування та меж її розуму; це є логічне самопізнання. Вона є надзвичайно гіркою, бо звалює додолу суєтні гордощі й усуває помилкове (eingebilgetes) знання. Вона вбезпечує наше надбаня, але то на шкоду фіктивному, і не дозволяє книгам розбухати.

Найбільший зиск здобуває від неї релігія, яка нею вбезпечується в усьому, що [в ній,] релігії, є моральним, захищається від фантазування (Schwärmerei) та безвір'я, позбувається залежності від схоластичної премудрості (der Schulsubtilität). Завдяки їй наші вчинки можуть випливати з джерел здорового розсуду, не потребуючи питатися в непевного та повсякчас мінливого схоластичного мудрагельства.

168. Якщо метафізика трактується так, то вона не шкодить жодній емпіричній науці якимись інтелектуальнмми фікціями, але охороняє мораль від фальшивої витонченості і сприяє Практичному, дає користь красному письменству й стимулює внутрішнє знання людини.

Вона є демаркація чистого розуму й прикордонна сторожа, яка має забезпечувати, щоб він не заплутував сам себе, забредаючи поза свої межі, і не турбував релігію та звичаї своїми химерами.

Критицизм, перший період

169. У *metaphysica applicata* є багато догматичного, у *transscendentalis* — усе критичне, вона дає користь лише як критика.

Хоча релігія й чеснота не ґрунтуються на ній, а мають інші джерела, та вона слугує для усування перешкод: критика науки та органон мудрості. Вона є необхідна; і ті *quaestiones* поставлено їй здоровим розумом і звичаєвістю. Вона є незамінною.

170. Захисний мур релігії; критика, дисципліна і канон пізнання; органон мудрості.

171. Це вчення (Lehrbegriff) є або реалізм, або формалізм чистого розуму. Останній дозволяє лише засади форми застосування нашого розуму *a priori* з погляду досвіду. Отож він[65] не дозволяє ні догматично стверджувати, ні заперечувати [чогось] щодо межі досвіду. Якщо релігія й моральність мають інші джерела пізнання, ніж суто спекулятивні, то вона[66] показує практичні засади розуму як необхідно пов'язані з теоретичними постулатами: але *Postulatum theoreticum* є необхідна гіпотеза узгодження (der Zusammenstimmung) теоретичного й практичного пізнання. Відтак метафізика протистоїть усім закидам чистого розуму й показує, яким чином вони суть діалектичні, себто їх діалектику.

Критицизм, пізніший час

172. Якщо *dogmata cardinalia* є забезпечені *in respectu practico**, хоч і не *speculativo*, то [їх] ілюструє й захищає метафізика.

173. Метафізику призначено не для дітей та юнацтва, а для дорослих. Вона є певний вид ревізії розуму. Щоб могти оцінити її чинність,

---

* З практичного погляду, у практичному відношенні *(лат.)*

її слід уже знати. Теолог не потребує метафізики. Що простодушніше, що більше на емпіричних засадах, то корисніш. Поняття божої досконалості він може пізнати й без метафізики. Лише при закінченні своїх студій він потребує її. Логіка та мораль становлять початок. Практичний метод навчати звичаїв теж приходить наприкінці. Логік, метафізик і мораліст водночас набувають щойно тоді істинної важливості. Але жоден екзамен тут, либонь, не є можливим.

За таке судження не ображаються на чоловіка, який, коли йому платиться за публічне навчання метафізики, прагне переконатися, що він-бо до чогось годиться.

174. Найшляхетніші (die vornehmsten) з усіх розумових наук суть метафізика й мораль, але перша [має існувати] задля другої. Її [(метафізики)] користь є діалектичною: коли розум щось протиставляє догматичним закидам [того ж таки] розуму, то основи моралі постають без перешкод.

175. Нам не потрібно відтепер у метафізиці лицемірити, ані щось приховувати, ми можемо сміливо й безстрашно викладати закиди розуму проти теології, ба навіть посилити їх, — не проводячи упередженої різниці між ними і спекулятивними догматичними закидами. Адже якщо ми дослідимо потім їх аж до їхніх джерел, то виявимо непорозуміння і знову поєднаємо розум із релігією.

176. Користь: чим є те, що надає глибоким дослідженням [у царині] метафізики їх найвищого спонукального мотиву (Bewegungsgrund), і в чому слід вбачати істинну важливість такої науки? 1) Це не безпосередня допитливість, яку вона задовольняє; отже, [найвищу значущість метафізика має] не як наука. 2) Також не як органон інших наук, наприклад, природничих. 3) Отже, лише як певна пропедевтика мудрості. Та [коли вона трактується] як така, [то] в чому полягають найшляхетніші питання, які вона має вирішувати, або ті важливі пізнання, до яких вона має бути ключем? Їх двоє: чи є якийсь бог, і чи є якесь прийдешнє життя. Відповідь на ці питання теж є важливою, оскільки вона є однією з підстав нашої поведінки і врегульовує засади життя.

Та якщо засади життя мають інші, незалежні від цього джерела, якщо для підтримування їх потрібна не наука, а лише практично достатнє пізнання, а воно, своєю чергою, також дане без строгої логічної довершеності з практичних джерел, то ця наука могтиме слугувати лише безпеці повчальної мудрості (Weisheitslehre) від усіх нападів позірного розуму, і ця служба є дуже значна. Віра в Бога дає метафізиці ключ <...>

177. Метафізика є не матір'ю релігії, а її захисним муром від фальшивої софістики. Вона доводить існування (Dasein[67]) Бога не *apodictice*, а *hypothetice*, компенсуючи розумом брак моральності у випадку безвір'я.

178. Метафізика може бути не підмурівком, а радше захисним валом релігії, і саме як така вона є незамінною. Адже супротивник володіє діалектичною метафізикою, якій ми мусимо протиставити критичну, і цей супротивник криється в кожному природному людському розумі.

7. Метод метафізики

Догматизм

179. Визначення якоїсь речі з погляду її сутності як речі[68] є трансцендентальним[69].

180. Трансцендентальні властивості речей суть ті, які істотно пов'язані з поняттям речі взагалі.

181. Щось розглядається *transscendentaliter*, якщо воно відповідно до своєї власної сутності береться до уваги (erwogen wird) як наслідок; *metaphysice,* якщо сутність з огляду на її наслідки розглядається[1] як підстава.

[1] Якщо вона розглядається відносно до сутності речей узагалі, то це означає — метафізично.

Критичний емпіризм

182. Звичайний схоластичний і доктринальний метод метафізики збива з пантелику, творячи механічну ґрунтовність. Він звужує розсуд і віднімає в нього здатність сприймати навчання (Belehrung); він не є філософією. Натомість критика розширює поняття і визволяє розум. Філософи-схоласти (Schulphilosophen) роблять свою справу як пірати — висадившися на якийсь незайнятий берег, відразу там укріплюються[70].

183. Усяке міркування щодо методу є найважливіше в науці. Метод буває або конститутивний і науковий (scientifisch), або діалектичний, і [тоді він є] просто манерою (eine blosse Manier). Ідея.

184. Не так важливо, чи якісь положення чистої філософії щодо об'єкта суть істинні чи хибні; важливішим є, чи вони задумані в належному методі й мають своє належне місце в цілості пізнання, мов на генеральній мапі.

185. У методі філософії (емпіричної) [є] два складники (Stücke) як межі: загальні закони та правила і їх протилежність — розмаїтості Одиничного (Verschiedenheiten im Einzelnen).

[Тож емпірична філософія] ширяє (schwebt) між чуттями й розумом, [між] *a posteriori* й *a priori.*

Критицизм, перший період

186. Інші науки можуть виростати поступово через об'єднані зусилля та внески (Hinzutuung); філософія чистого розуму має бути сформульована (entworfen werden) відразу, бо тут ідеться про те, щоб визначати насамперед природу самого пізнання й загальні закони та умови, а не випробовувати навмання свою спроможність судження.

187. Філософія має ту особливість, що загальні думки [тут] можуть бути накреслені на самому початку, тоді як у математиці — [щойно] насамкінець. Тим-то при [глибокому] розмірковуванні (Meditation) найперш виникає загальний проект.

188. Щоб просуватися вперед за якоюсь провідною ниткою, потрібні лише старанність та пильність, але відшукати саму ту провідну нитку та її обривки — це потребуватиме здогаду, який у мисленні є якраз тим, чим є щасливий випадок у подіях.

189. Чим пояснити, <що> найперша ідея, яку розсуд творить собі щодо системи уявлень, зазвичай містить у собі більше, ніж можна випрацювати згодом повільними зусиллями?

190. Надзвичайно важливим є — надати тій чи іній науці розуму технічного оснащення. Логіки марно намагалися здійснити це зі своєю силогістикою як своєрідною фабрикою. Лише стосовно величини це вдалося винахідникові алгоритму. Чи й у критиці чистого розуму теж

має так бути, — не для розширення, а для очищення знань? Маючи технічний метод, можна при означенні (Bezeichnung) кожного поняття подавати його функцію чи навпаки, виражати ті ж таки функції самі по собі й одні стосовно одних. Алгебра виражає їх лише одні стосовно одних, — може, так само [буде] й у трансцендентальному алгоритмі. Цим можна лише запобігати помилкам (Versehen) і {недоглядам (Uebersehen)}.

191. У критиці метафізики можна послуговуватися двома різними методами. Перший полягає в тому, щоб обстежувати (examinieren) докази й відшукувати в них паралогізми або *petitiones principii*[71], другий — опонувати одному доказу іншим, і то таким, що так само переконує в протилежному. Цей останній метод є найкращий. Адже хиби метафізичних висновків полягають головно в тому, що те, що стосується лише умови чуттєвого пізнання, виповідається (enunciiert wird) стосовно об'єктів, тож якийсь доказ може видаватися таким строгим, що хтось навряд чи помітить хибу, яку ми виявляємо просто через *demonstratio opposita.*

192. Скептичний метод є найкращий і єдиний для того, щоб давати відсіч закидам через контрзакиди (durch Retorsion). Тоді звідси ніколи не виникає загальний сумнів, — цим лише дається відсіч претензіям чистого розуму щодо умов можливості всіх речей. Цим усі судження здорового розуму стосовно світу й Практичного здобувають собі значний престиж (Ansehen). Здоровий або практичний розум ніколи не дасть себе переконати, що Бога немає, якщо тільки хитромудрий (die subtile) [розум] не намагається відвоювати в нього той титул (Rang) [і прикриватись ним].

193. Скептичний метод дає певний доказ *a posteriori* на користь [створення] дисципліни чистого розуму.

8. Позиція критичної метафізики стосовно догматизму та скептицизму

Критицизм, перший період

194. Критичні твердження — щось цілком інше, ніж догматичні; ті суть об'єктивні, ті — суб'єктивні.

195. *Scepticismus est vel dogmaticus, vel criticus; prior <...>**

196. З малодушності той стає емпіриком, той містиком. Перший стверджує, що необроблений (roher) розсуд — кращий за культивовані судження.

197. Розпач буває або малодушним, або відчайдушним; у першому [випадку] маємо апеляцію до здорового глузду, [щоб] або створити з цього метафізику, або цим її відкинути; у другому — апеляцію до містичного споглядання і безпосереднє підкріплювання [ним] розсуду. Скептицизм не знає заспокоєння.

198. Проти будь-якої філософії чистого розуму налаштовані мізологія та емпіризм. Емпіризм чистого розуму: здоровий глузд (gesunder Verstand).

199. Мізологічні максими дають логічну анархію.

200. Розсуд знаходить собі або містичний, або логічний вжиток; в останньому випадку — метафізичний або фізіологічний: Арістотель і Епікур.

201. Догматичне трансцендентальне вчення є розумування (Vernünftelei) — [тут ми бачимо] розум, що переступає свої рамки. Вихователем мудрагелів (Vernünftler) є мораліст (Sittenlehrer), а то й пересмішник.

202. У науках чистого розуму філософія сьогодення є більше критична, ніж догматична, [являючи нам] дослідження суб'єкта і тим самим можливості мислити собі об'єкт.

203. Метафізика веде до впевненості (Gewissheit) — не в догматах розуму, а в його максимах.

204. Критика чистого розуму є запобіжний засіб (Präservativ) від хвороби розуму, яка має своє зерно в нашій природі. Ця хвороба є протилежністю тієї схильності, яка приковує нас до нашої батьківщини (ностальгія). [Це є] прагнення загубитися поза своєю сферою (ausser unserm Kreise) й оселитися в інших світах.

---

* Скептицизм буває або догматичний, або критичний; перший *(лат.)*.

Критицизм, пізніший час

205. Догматична метафізика — це та, яка здійснюється без критичного дослідження головного питання: яким чином є можливе синтетичне пізнання *a priori*? Те саме й з історією без критики.

206. У метафізиці або можна {дістатися} до науки, або ні: скептицизм.

9. Загальне значення критичної метафізики

Критичний емпіризм

207. Я прочитав чудові й проникливі (scharfsinnige) думки, але вони не просувають науку ані на крок далі й блякнуть на тлі нових. Причиною є те, що, власне, науки ще немає й основи ще не закладено. Проникливі думки так відносяться до наукової системи (Lehrgebäude), як здогади (Einfälle) до осягань (Einsichten).

208. Багато було {написано} проникливих і добрих думок, але на марну згубу; адже вони не мають місця в будь-якій системі, бо начерку (Abriss) до неї ще не придумано.

209. Окрім майстерності, науки дають те, що вони цивілізують, себто усувають грубість (Rauhigkeit) у спілкуванні (im Umgange), хоча не завжди шліфують, себто дають людяність і добрі манери в поводженні, бо популярність страждає від браку спілкування з різними станами. Тільки з погляду [необхідності] скромного судження щодо вартості своєї власної науки та стримування пихи й егоїзму, породжуваного тією чи іншою наукою тоді, коли людина сповнена тільки нею, потрібне щось таке, що прищеплювало б вченому гуманність, аби він не помилявся сам у собі й занадто не довіряв своїм силам. Такого вченого[, що знає тільки свою науку,] я називаю циклопом. Він є егоїст тої своєї науки, і йому потрібне ще одне око, яке спонукало б його розглядати свій предмет ще й із пункту бачення інших людей. На цьому ґрунтується гуманізація наук[72], себто надання [будь-якому їх] судженню людяності (Leutseligkeit), чим воно підпорядковується судженню інших. Розумувальницькі науки, які, власне, можна вивчати (lernen), і які завжди приростають, так, що набутки їх не потребують перевірки та фіскалізації (Fiskalisierung), і є достеменним середовищем циклопів.

Циклоп від літератури — найупертіший; але є циклопи й серед теологів, юристів, *medicis,* як і циклопи серед геометрів.

Кожному [з них] потрібно долучити [друге] око зі спеціальної фабрики: медикові — критику нашого природознавства (Naturerkenntnis), юристові — [критику] нашого правознавства та моралезнавства, теологові — нашої метафізики, геометрові — критику раціонального пізнання взагалі. Друге око є, отже, око самопізнання людського розуму, без якого ми не маємо окоміра величини нашого пізнання. Це[73] дає орієнтир (Standlinie) [для] вимірювання.

Багато з цих наук влаштовані так, що критика їх дуже знижує їхню внутрішню вартість; витримують пробу лише математика й філологія, та ще юриспруденція; через те вони [в особі своїх репрезентантів] є й найзатятіші. Звідси походить егоїзм, бо те застосування розуму, яке вони практикують у своїй науці, вони поширюють далі, вважаючи його за достатнє й для інших царин. Не сила, а одноокість робить тут [людину] циклопом. Не досить також знати багато інших наук, — потрібне самопізнання розсуду та розуму: *Anthropologia transscendentalis.*

210. Циклопічні твердження: разом із навоєм (Weberbaum)[74]. Ортодокс є теологічним циклопом.

211. В усіх системах розуму завжди лишалося щось [тривке], і він[75] послідовно примножувався. Математика зберігає свій набуток, і її запас зростає, тим, що повсякденно додається щось нове. У природничих науках від Арістотеля й дотепер завжди щось залишалося навіть від хибних систем після того, як їх хибність була помічена; але метафізика заперечує себе цілковито, коли звільняє місце якійсь іншій. Основу не обстежено; те, що вважалося за основу, — то були перші камені, закладені [колись] і [з часом] помалу осілі в багнистому ґрунті. Це спонукає піддавати сумніву (in Verdacht zu ziehen) методи й досліджувати джерела [пізнання] в суб'єкті.

Критичний раціоналізм

212. Не слід вважати, що все дотеперішнє писалося й мислилося геть намарне. Догматичні спроби можуть завжди тривати далі, але слідом має йти їх критика; вони можуть використовуватися лише для того, щоб судити про ту ілюзію, яка вражає людський розум, коли він змішує суб'єктивне з об'єктивним і чуттєвість з розумом.

Критицизм, перший період

213. Своєрідна доля людського розсуду — коли він, чи то через якусь природну схильність, чи то через справжній інтерес, що рухає ним, вплутується в якусь науку й бачить себе немовби приреченим їй, а вона по століттях тривалих зусиль при об'єднанні сил найпроникливіших голів усе ж не може просунутись ані на крок далі. Коли ж хто, знеохочений, бажає облишити ті зусилля, то нас повертає до них почасти природний рух нашого духу, почасти [те, що] ми всюди наштовхуємося на питання з приводу нашої найважливішої справи, відносно якої ми можемо бути задоволені не інакше як через деяке осягнення (einige Einsicht) на тому полі. Я знаю, на щастя людей, лише одну-єдину науку цього виду, а саме: метафізику, теоретичну філософію чистого, себто вільного від усіх емпіричних джерел розуму. Вона є той камінь Сізіфа, що його без перепочинку котять, і ніколи так і не встановлюють на постійне місце. Якщо я кажу, що вона не просунулась ані на єдиний крок далі, то маю на увазі не аналіз (Zergliederung) розумових понять, бо він є не що інше, як докладніше з'ясування того, що ми вже знаємо, і тут різні особи багато зробили для точного окреслення значення слів; але не це є тим, чого шукають, а пізнання предметів, яких ми не можемо пізнати (gelehrt werden) через чуття, предметів, які нам, отже, не притаманні й мають бути пошукувані й створювані. Тимто вся робота дотепер і була даремна. В цьому можна легко переконатися, якщо тільки зважити, що й лише одне-єдине пізнання, яке є безперечним внеском до науки, має з цієї рації прийматися кожним, наприклад, [твердження] «повітря [є] тіло»; тоді як ці лише через переконування {не певних видів} у <...>[76]

214. Трансцендентальна філософія дуже потрібна, бо в тій чи іншій емпіричній ми можемо усвідомлювати свої помилки [лише] через досвід. Подиву гідно, що тут має здійснюватися якась критика, а отже, спочатку спро́би пізнання, перш ніж може вибудуватися якийсь канон; бо ж доктриною це не стає ніколи.

215. Ті кроки в метафізиці досі були марними; нічого там не винайдено. Та все ж таки від неї не можна відмовитися. Суб'єктивне замість об'єктивного. Про некомпетентність розсуду стосовно надчуттєвих предметів. Наш чистий розум є сам по собі й природним чином діалектичним.

216. Ціла дотеперішня хиба, мені здається, полягає в тому, що в метафізиці хотіли простувати від частин до Цілого, та ще й домішуючи чужорідні частини. Але єдино можливим тут є в цілковито незмішано-

му пізнанні починати з Цілого, і одна-єдина [частина] мусить його повністю викладати.

Критицизм, пізніший час

217. Найзнаменнішим є те, що, перш ніж наважитися [створювати] доктрину чистого розуму, спочатку мала бути створена її критика. Але критика вимагає знання джерел, і розум мусить знати сам себе. До цього дослідження доходять лише після тривалих заблудів.

10. Історичні відношення критичної метафізики до сучасної Кантові філософії

Критичний емпіризм

218. Інстинкт спонукає філософа до систематичних розробок, і це дає велику користь для розширення пізнання. Талант змушує його обмежуватися поодинокими частинами [предмета], і це давало б велику користь для правильності (Richtigkeit) [досліджень], якби тільки був засіб поєднувати й зберігати перше та друге. Спроможності філософів щодо цього неоднакові. Один може розглядати все загалом і в цілому, або видобувати правила, інший краще помічає частини й розмаїтості (Verschiedenheiten). Усі[, однак,] хочуть творити системи.

219. Вольф творив великі справи у філософії; але він лише йшов просто себе й розширював пізнання, не розглядаючи (sichten), не змінюючи й не перетворюючи (umzuformen) його спеціальною критикою. Його твори, отже, дуже корисні як склад (Magazin) розуму, але не як його архітектоніка. Може, це є, — хоча сам Вольф із цим якраз не погодився, — в порядку природи, що без правильного методу знання (die Kenntnisse), принаймні спроби розсуду, найперш примножуються, а [щойно] потім підводяться під правила; діти[77].

220. Бавмґартен: цей чоловік був гострозорим (у дрібному), але не далекоглядним (у великому); добрий аналітик, але не архітектонічний філософ ([про це свідчать] його начерки наук)[78]; циклоп-метафізик, якому бракувало одного ока, а саме критики. Замість його «естетики» ліпше пасує вираз «критика Гарного».

Критицизм, перший період

221. Мій автор Бавмґартен — чудовий майстер у пояснювальних[, аналітичних] судженнях, але щойно лишень він переходить до розширювальних[, синтетичних] суджень, які-бо в метафізиці головно й потрібні, то [тут] він не має фундаменту.

222. Два *metaphysici,* з яких один доводить тезу, другий антитезу, в очах третього, спостерігача, замінюють [своїм диспутом] скептичну перевірку. [Але] й те, й те слід робити самому.

223. Суперечності й суперечка (die Widersprüche und der Streit) систем — ось те єдине, що в нові часи ще вберегло людський розсуд у справах метафізики від цілковитого занепаду. Хоча всі вони[, ті системи,] є в найвищому ступені догматичні, вони, одначе, досконало виконують функцію [творінь] скептиків для того, хто спостерігає цю гру в цілому. Отож можна завдячувати такому мислителеві, як Крузій[79] так само, як і філософові на кшталт Вольфа тим, що, обираючи нові шляхи, вони принаймні запобігали, щоб розсуд не дозволив у дурноверхому спокої передавнитися своїм правам, та ще й усякчас зберігав паросток пе́вного знання.

Аналітик і архітектонічний філософ. Таким робом точився плин (der Lauf) природи в її прекрасному, але здебільш загадковому порядку, [який] навіть через руйнацію[80] врешті [неодмінно вів] до довершеності. Навіть та чи інша *système de la nature*[81] є для філософії корисною.

224. Природні чи надприродні джерела *intellectualia:* Лок, {Крузій}.

Лок: суб'єктивно; він прийняв враження за *principia essendi.*

Крузій : *methodus cognitionis praestabilitae (vel per epigenesin, vel per praeformationem)*[82] непридатний до вжитку, бо ми не знаємо, що́ Бог нам відкрив. Критерій істини: те, що приймається за справжнє (das Fürwahrhalten).

Physiologia intellectus, де висвітлено походження його понять. У Вольфа цього зовсім немає. Усі трактували метафізику догматично, не критично.

225. Лок — інфлюксіоніст, водночас фізіолог розсуду; Ламберт аналітик і архітектонік. Вольф — чистої води догматик і математична голова. Крузій — престабіліст розуму, не визнавав підпорядкованості всіх засад *principium contradictionis* і все ж таки хотів вказати [їх] походження. Відмінність предметів і пізнання їх[1]. Емпірики чистого розуму: здоровий розсуд; мізологія. Нашу мету метафізики. (*In sensibus nihil esse veri.)*[83] Вартість (Wert).

[1] NB. Не може вказати жодної прикмети, які ж бо засади суть природжені, а які набуті.

226. Платон — інтелектуальний філософ: містично. Епікур — емпіричний філософ. Лок мав ту перевагу, що, позаяк він *intellectualia* не визнавав за *connata*, то шукав [їх] походження. Природжені споглядання чи логічні принципи: Крузій. Платонові *intellectualia* були природжені, бо вони суть *intuitus*, Арістотелеві були набуті, як *conceptus*. Але їх не запозичено з чуттів, інакше Лок не міг би вживати їх поза межами явищ. Крузій має *conceptus connatos* або *axiomata connata per praestabilitam cognitionem*[84].

227. Лок — фізіолог розуму: походження понять. Він припустився тієї помилки, що нагоду досягти цих понять, а саме, досвід, вважав за [їх] джерело; та все ж таки послуговувався ними[, виходячи] поза межі досвіду. Вольф був майстер [у застосуванні] розуму; [але] він послуговувався ними, зовсім не розшукуючи [їх] джерел: догматично, не критично.

Ламберт аналізував розум, але критики [йому] ще бракувало. Крузій («усе, що я можу мислити, є можливе») визнавав вроджені засади (хоча й не платонівські ідеї); та позаяк це, ймовірно, можуть бути лише засади емпіричного застосування розсуду, то він не був певний, чи міг би він вживати їх і поза межами досвіду.

228. Споглядання чуттів (за чуттєвою формою й матерією) дають синтетичні положення, які суть об'єктивні. Крузій пояснює реальні засади розуму з суб'єктивних принципів за *systemate praeformationis,* Лок за *influxu physico,* як Арістотель; Платон і Мальбранш[85] з *intuitu intellectuali,* ми — за *epigenesis*[86] із застосування природних законів.

229. Зульцер у своїх дрібних творах марно сподівається [майбутньої] демонстрації[87].

230. Тетенс[88] досліджує поняття чистого розуму суто суб'єктивно (людська природа); я — об'єктивно. Перший аналіз є емпіричним, другий — трансцендентальним.

231. Я займаюся не еволюцією понять, як Тетенс (усі дії, якими породжуються поняття), не [їх] аналізом, як Ламберт, а лише їх об'єктивною значущістю (Giltigkeit). Я не змагаюся з цими людьми.

11. Історичні відношення критичної метафізики до фантазування (Schwärmerei)

Критичний емпіризм

232. У метафізиці [просто] мислити і мислити про неї — це є різні речі. Перше роблять усі; а дехто, замість мислити про неї, фантазує (schwärmen) про неї.

233. Немає стану небезпечнішого, як той, коли ми прогулюємось у світі уявлень, аж поки мовби не заблукаємо в ньому, не можучи знайти зворотнього шляху. Рай для дурнів[89].

234. Ніколи не слід бути не при собі (ausser sich), а слід повсякчас бути при собі самому, і притомним (wachend). Споглядання мають повсякчас бути прив'язані до свідомого сприйняття (Wahrnehmung mit Bewustsein), і цілковито узгоджуватися з [відповідним] станом у світі. Хто має якісь уявлення, не будучи притомним, той марить (träumt). Хто марить у притомному стані через свавільне перенапруження своєї духовної сили, той є фантазер (Schwärmer).

235. На чому ґрунтується позірна вірогідність метафізичної гіпотези (Сведенборґ[90])? На *intuitui intellectuali* за аналогією з чуттєвим [спогляданням].

Критицизм, перший період

236. Про філософське фантазування[I]: Платон слушно зауважив, що через досвід ми не знаємо речі, як вони суть самі по собі, а лише навчаємося закономірно пов'язувати їх явища (крім того, він розумів, що пізнавати речі відповідно до того, що́ вони суть самі по собі — це вимагає й споглядання речей самих по собі, себто інтелектуального споглядання, на яке ми не здатні). Він зауважував, що для того, щоб наше уявлення узгоджувалося з об'єктом, воно має бути або породжене цим об'єктом, або помислене як таке, що породжує цей об'єкт. Останнє було б первісним уявленням *(idea archetypa)*, до якого ми, люди, — якщо воно має бути первісним у всіх своїх рисах (Stücken), — не здатні. Отже, ідеї можуть виступати лише в первісної істоти. Та ідеї цього первісного розсуду не можуть бути поняттями, — можуть бути лише спогляданням, але інтелектуальним. Отож він вважав, що всі пізнання *a priori* є пізнаннями речей самих по собі[II], а що ми є причетними до перших, то причетні також і до других, і сюди

він зараховував математику. Та від нас самих ми не здатні долучитись до них, отже, [можемо стати такими] лише через приділення (Mitteilung) [нам] божих ідей. А що ми усвідомлюємо їх не як суто історично наділені й доручені нам, а як безпосередньо пізнавані (eingesehen), то це мають бути не вроджені поняття, в які вірять, а безпосередні споглядання, які ми маємо від першообразів (Urbildern) у божому розсуді. Але ми можемо їх розвинути лише доклавши зусиль. Отже, це суть просто пригадування (Wiedererinnerungen) старих ідей зі спільності з Богом. І це було б іще не фантазування, а просто [один із] вид[ів] пояснення можливості пізнань *a priori*. Але тут виступає припущення, [що існує можливість] ще й тепер стати причетним до цієї спільності з Богом і непрямого (mittelbaren) споглядання цих ідей (містичне споглядання), а то й знайти там безпосередній предмет усіх своїх уподобань (Neigungen), які лише через непорозуміння досі спрямовувалися на явища як їх [(ідей)] типи (містична любов до Бога). Та позаяк правдоподібним є, що між нами і Богом простягається велика шкала (Stufenleiter) створінь від нас аж до нього (генії, астральні духи, еони), то можна було б спочатку досягти спільності з ними і прологу (інтелектуального) всіх первісних споглядань. А що первісні ідеї суть причина дійсності своїх предметів, то завдяки цьому [прилученню] можна було б, либонь, сподіватися на верховну владу над природою; і такою була неоплатонівська школа, яка називалась еклектичною, оскільки вона стверджувала, буцімто знаходить свою мудрість у всіх Старожитніх, бо вона приписувала їм свої маячіння (Träumereien), цілком, зі всім несамовитим фантазуванням, з яким вона напустилася на світ. (Теософія через споглядання.)

Арістотелівська філософія відтіснила це марення. [У ній] починали від понять, яких ми досягаємо зі спонуки досвіду *(nihil est in intellectu...*[91]), але відтак досягали пізнань *a priori,* не досліджуючи, яким чином вони можливі відповідно до зазначеної вище засади. Вони розширювалися, а оскільки все, що лишається в межах чуттєвого світу, завжди є зумовленим, то розум вивищував чинні там засади й поширював їх поза чуттєвий світ, вірячи, що [за його межами] вони даватимуть так само пе́вний набуток, як доти давали пояснення Наявного. Тут суб'єктивні умови розуму стосовно збагненності (der Begreiflichkeit) почали прийматися за об'єктивні умови речей самих по собі; а що розум задовольняється лише тоді, коли охопить Ціле, — стали робитися завоювання (Eroberungen) в надчуттєвому світі. А позаяк не дано жодних меж, де тут можна зупинитися, то довелося врешті, — бо ж у всіх речей їх одиничну (einzelne) й відокремлену можливість існувати було відібрано, — відібрати в них і відокремлене існування, лишивши їм тільки інгеренцію[92] в суб'єкті. Спінозизм є справжнє завершення (Schluss) догматизуючої метафізики. Критика положень не досягає тут нічого, бо відмінність суб'єктивних від

об'єктивних з погляду їх чинності не може там згадуватися, позаяк ті суб'єктивні, які водночас суть об'єктивно, до цього не розрізняються (unterschieden werden). Необхідність приймати їх є вже наявною, і людина не помічає, що вони суть лише суб'єктивні. Що досвід можливий лише через засади *a priori*, — це нікому не спадає на думку. Лише критика самого розуму може тут чогось добитися. Тим часом люди ясного розуму, що помічає великий обсяг вживання цієї опінії, як і зловживання нею, ще якийсь час стримують цю пристрасть до фантазування. — Хто ж не бажає стати на шлях критики, той мусить дозволити фантазуванню йти своїм шляхом і разом із Шефтсбері[93] [тільки] сміятися з нього.

[I] Велика відмінність інтелектуального пізнання від емпіричного підбивала до цього Старожитніх. — (Секта в Китаї: Я єсьм найвища істота. Секта в Тібеті: Бог є зібрання всіх святих.)

[II] А насправді якраз навпаки, бо синтетичні пізнання *a priori* можуть мати місце лише щодо речей як явищ. Адже форму чуттєвості в аспекті споглядання можна пізнати перед усіма предметами, бо її дано в суб'єкті: простір і час. Але в цьому споглядані можна отримати синтетично багато положень *a priori*, котрі в такому разі стосуються (gelten) всіх предметів можливого досвіду, але водночас — жодного понад те, хоча поняття їх як предмети взагалі є суто інтелектуальні, але [це є] лише монограми, які не дають пізнавати нічого *in concreto* — дають лише пізнання *in abstracto*.

237. Походження всього філософського фантазування криється в Платонових первісних, божественних спогляданнях усіх можливих об'єктів, себто в ідеях, позаяк ми споглядаємо їх лише через їх явища, отже, лише пасивно. А на цьому ґрунтується, по-перше, Платонова опінія, що все наше пізнання *a priori* (математика), особливо те[, що стосується] довершеностей, походить із пригадування цих колишніх споглядань, і ми тепер мали б лише намагатися чимраз більше їх розвивати. Але цим зумовлено й другий крок містицизму — і тепер іще все споглядати в Богові, який-бо робить непотрібним будь-який пошук синтетичного знання *a priori*, оскільки ми читаємо його в Богові; потретє, позаяк інші істоти здатні бути ближчими до Бога, ми, так би мовити, може, спочатку мусимо познайомитися з тими ідеями через рефлексію, отже, спілкуватися (umgehen) з духовними натурами і т. д.

Уже до Платона відрізняли інтелектуальні знання від емпіричних і мали на думці останні, згадуючи чуттєві, проводили навіть різницю між інтелігібельними і сенсибельними речами. Усі знання *a priori*, отже, і математика, вважалися за інтелектуальні; а що всіляке Сенситивне, і, власне, лише воно, може бути пізнаним *a priori*, то [тут] мали приклади нібито інтелектуального пізнання. Але потребою розуму було визнати

цю різницю за важливу, потрібно було вийти поза Емпіричне, бо воно завжди зумовлене, і через те не може бути річчю (Sache) самою по собі, яка повсякчас повинна мати свої повні умови. Необхідність гіпотези чогось такого приймали за осягнення необхідності цих речей (Dinge).

238. Найвищим ступенем фантазування є те, що ми самі суть у Богові й у ньому відчуваємо або споглядаємо наше існування (Dasein). Друге — що ми споглядаємо всі речі за їх істинною природою лише в Богові як їх причині та в його ідеях як [їх] першообразах (Urbilder). Третє — що ми їх зовсім не споглядаємо, але ж виводимо їх лише від їх понять, і отже, висновуємо від нашого існування (Dasein) і наших розумових понять про речі прямо до існування (Existenz) Бога, у якому вони всі можуть мати об'єктивну реальність. Тепер назад від найнижчого ступеня до найвищого: Спіноза.

12. Загальні історичні відношення

239. Я дуже високої думки про геній Старожитніх. Ми діємо вкупі (im Corps), що не лише робить геніальність зайвою (подібно до того, як відвага й спритність [мало що варті супроти] зброї), а й перешкоджає [їй].

240. Про Платонові ідеї як самостійні першообрази. Ідея людства як підстава існування (des Daseins) світу. Свої судження ми мусимо приводити у відповідність із цією ідеєю.
Theosophia і *Theurgia; Theologia mystica.*

241. Платонове вчення про ідеї мало слугувати для того, щоб перешкоджати нам шукати[, виходячи] з емпіричних принципів, те, що своє джерело й першообраз може мати в самому лише розумі, а саме, істинну досконаліть. Але стосовно речей, дещо з яких слугувало суто як засіб, вишукувати ідею характеру [der Beschaffenheit] (не цілей), — це є запаморочливо фанатично.

242. Платон указав походження понять досконалості (але не *notionum*[94]). Платон — ентузіаст, Арістотель — аналогіст. Об'єктивні й суб'єктивні принципи того <...>

243. Арістотель схибив у тому, що в логіці робив поділ понять, через які можна було б мислити речі. Це належить до метафізики. Логіка, маючи до діла з поняттями, хай хоч які вони є, трактує лише їх відношення.

244. Епікур схибив у тому, що він максими розуму обертав на аксіоми, отже, суб'єктивні правила робив об'єктивними. Наприклад: слід шукати виключно механічних пояснень, не посилатися на жодні підстави, окрім тих, які можна вказати через хід (den Lauf) природи.

Максими розуму засновано на {найліпшому} його застосуванні.

Епікур був філософ методу. Він спорудив більше потрібних максим розуму, ніж його аксіом і теорій. Він хотів поставити розум у його властиві (eigentümlichen) межі, але не був догматичний.

245. Звинувачення (Imputationen) на адресу Епікура, які недоладно трактують його вчення[95], не заслуговують на довіру. Корисний задум історії філософії полягає в поданні добрих зразків та демонструванні (Darstellung) повчальних переступів, як і в пізнанні природного поступу розуму від невідання (Unwissenheit) (не грубого заблуду) до пізнання. Якщо про когось, що його я вже на одному-єдиному зразку пізнав як проникливого [мислителя], хтось повідомляє мені дуже недоладні опінії, то я цьому не вірю. Може, [той чи інший] його вираз, якого не зрозуміли [правильно], був необачним, тож я, так само як і у випадку з іншим, коли я відчував бездоганну мову порядності, обмовам не вірю. Навіщо мені це знати? Ставати звинувачувальником — це огидно.

246. Не з одним [філософом] траплялося так, що [його] максими розуму інші приймали за його (розуму) аксіоми, правила методу за принципи теорії (доктрини), а обмеження суджень — за обмеження предметів. Так само, як Епікурове повсякчас веселе серце, яке ніколи не може бути зрозуміле (erlangt) інакше як через гармонію (Einstimmung) із загальним та істотним порядком речей і, отже, з усім, що зветься звичаєвість, через нещасливу двозначність виразу приймалося за [осідок] любострастя (Wollust) чуттів.

247. *In quolibet accidente primo spectatur respectus dependentiae realis a substantia, secundo respectus logicus tamquam praedicati erga subjectum. Si sit prius solummodo, non ideo rationatum inhaeret rationi, quemadmodum Spinoza perperam statuit de mundo in relatione erga Deum*[96]*. Si sit tantum posterius, subjectum erit tantum logicum, non substantia, et praedicatum determinatum, non accidens*.*

---

* У будь-якій акциденції найперш розглядається аспект реальної залежності від субстанції, по-друге, логічний аспект — немов предикати стосовно суб'єкта. Якщо буде лише перше, то не [можна виправдати цього] з огляду на те, що зумовлене належить до [своєї] підстави, як Спіноза хибно вирішив щодо світу у відношенні до Бога. Якщо лише друге — тоді буде тільки логічний суб'єкт, не субстанція, і визначений предикат, не акциденція (*лат.*).

248. *Omnis spinozista est egoista*[97]*; quaeritur, utrum omnis egoista necessario sit spinozista*.*

249. Положення Спінози, що те, ідея чого не потребує нічого іншого, є субстанція, однакове з тим, [котре стверджує,] що субстанцією є лише *realissimum*, а отже, єдино необхідна істота, тоді як усе інше належить до нього (ihm inhäriert).

250. *Infinitum reale* існування (des Daseins) речей узагалі, у чому все є, — це Спінозине поняття. Лімітація є там, де у просторі [виступає] обмеження (Begrenzung). Там спершу виступає буття; потім його визначення.

251. Як *intima praesentia*[98] привела Спінозу до того, щоб розглядати субстанції не як спричинення (Wirkungen), а як діяння (Handlungen) божества.

252. Лок гадав відбутися тим, що сказав: ми маємо настільки ж нечітке поняття про тіло, як і про дух.

253. За Прістлі[99] та Локом усі пізнання мусять бути емпіричними, й ані одне не <може> мати істинної синтетичної необхідності. Але це суперечить (widerstreitet) застосуванню <деяких із них>, яке без винятку є загальним.

254. Ляйбніц, треба гадати, у своїй *harmonia praestabilita*[100] мав на увазі те, що 1) усі зміни в тілесному світі мусять відбуватися за законами механіки (des Mechanismus), бо інакше, якби його рухав якийсь дух, то *centrum gravitatis universi*** рухався б, і якби цей дух спричиняв рухи за законом дії й протидії, тоді зміна у світі відбувалася б не за законом причиновості в тілесному світі; і навіть якась певна величина починалася б немовби в порожньому часі, бо час може визначатися лише через відношення до речей у просторі.

255. Базедов[101] хоче добрі справи найперш укоренити в душі, через те він не може й очікувати на добрі справи на свою підтримку. Він має ентузіазм для добра, бо воно виливається в Загальне. Франк[е][102] був фантазером (Schwärmer).

---

* Усякий спінозист є егоїст; питається, чи всякий егоїст необхідним чином має бути спінозистом *(лат.)*.

** Центр тяжіння всесвіту (*лат.*).

256. Гердер[103] дуже виступає проти хибного застосування розуму через суто абстрактний спосіб мислення, тобто коли нехтують Конкретним; така була звичка Старожитніх у природознавстві. Але Загальне не завжди є суто абстрагованим — багато дечого є самостійно Загальним. Такими є всі судження, які навіть *in concreto* не залежать від досвіду, — навіть емпіричне судження в таких випадках потребує *principia a priori*. Тут Конкретне не може початися.

257. Г<ердер> псує уми, підбиваючи їх на те, щоб без продумування (Durchdenken) принципів суто емпіричним розумом добувати загальні судження.

ВСТУП

1. Пізнання *a priori* й *a posteriori*

Догматизм

258. Пізнавати щось *a priori*: себто робити висновки (schliessen).

259. Наше пізнання для розсуду полягає в тому чи іншому пов'язані (Zusammenhang) підстав (Gründen) і вислідів (Folgen), похідних (abgeleiteten) і первинних.

260. Положення «Все можна пізнати розумом; кожне твердження (Assertion) має бути здатним реалізовуватися (geschehen) *a priori*»: бо *a posteriori* здійснюються (stattfinden) лише явища; але речі (die Sachen) суть незалежні від своїх явищ. Але всяке пізнання *a priori* йде від Загального до Окремого, від Необхідного в самому собі до Випадкового[104].

261. «Матерія позбавлена життя (leblos)»: це є раціональне, а не емпіричне судження, бо ж у матерії спостерігають багато життя, тільки [розумом] відрізняють його від матеріальних властивостей; натомість судження «матерія має сили притягання» є емпіричним[105].

262. Положення можуть бути пізнані *a priori*, але їх засади — [тільки] *a posteriori.*

Критичний емпіризм

263. Відмінність (Unterschied) пізнання за порядком[106]: *a priori, a posteriori.*
Відмінність пізнання за видом (Art): емпіричне чи раціональне.

264. Пізнання логічного відношення (Beziehung) є раціональним, реальне [відношення в пізнанні є] емпіричне.

265. Загальні положення можуть бути пізнані лише через розум, так само й необхідність цих положень. *A priori* означає не з підстав, і *a posteriori* — <не> з вислідів; перше означає: судити [про щось], без того, щоб предмет мусив бути даним (сам по собі чи в своїх вислідах) заздалегідь; [це] так, як при провіщеннях.

Критичний раціоналізм

266. Усяке раціональне пізнання містить або первинні підстави того, що є об'єктом суто чистого пізнання, або первинні підстави явища. Догматичними й об'єктивними суть ті знання, які мають силу для кожного й ґрунтуються (beruhen) лише на поняттях.

267. Усі поняття стають загальними через абстракцію, але не всі вони виникають звідти: *Non subtrahendo a sensibus oriuntur, sed abstrahendo*[107].

268. Усі наші пізнання суть 1) *a priori* або *a posteriori* пов'язані (connex) з іншими; 2) або безумовно (schlechthin) *a priori* [— це ті], які не можуть черпатися з досвіду (власне, з чуттів), або безумовно *a posteriori.*

269. Розумові пізнання за матерією суть дані в чуттях і мають лише форму розуму, наприклад, загальні поняття; або ж вони виражають форму самого розуму; перші суть емпіричні, другі *notiones purae.*

270. Ми розрізняємо пізнання: 1) за їх пов'язанням (Verknüpfung); 2) за їх видом (походженням). Двояке пов'язання: субординація і координація; в останньому немає жодних меж.

271. Усяке пізнання має двоякий [спосіб] сполучення (Verbindungen): координації і субординації; перше є або таке, що природним чином відбувається шляхом виникнення (im Entstehen vorgehen), або те, в чому воно здатне врешті розкластись (sich auflösen) і знову скластися (zusammensetzen).

272. Усе наше пізнання може за видом розрізнятися як чуттєве і розумове пізнання; за відношенням: <1> субординації — як *principia et principiata;* <2> координації — як та чи інша частина від сукупного людського пізнання.

273. Є чисті поняття споглядання, довільні [поняття] фантазії (der Erdichtung) і загальні — розуму. Поняття, котре не може розглядатись як чуттєве враження, є чисте.

274. Усі пізнання суть або емпіричні, оскільки вони передбачають (voraussetzen) відчуття, або чисті пізнання, оскільки вони не мають у своїй основі жодного відчуття. Останні, тобто чисті пізнання, суть або *conceptus singulares,* і звуться *intuitus puri,* або загальні, і суть чисті ро-

зумові поняття. Емпіричні пізнання суть: відчуття, явище й емпіричне поняття. З першого має виводитися (herzuleiten) матерія всякого пізнання, друге додає до цього форму споглядання, третє підводить обидва під якесь загальне поняття.

275. Усі пізнання з досвіду (емпіричні) належать або до відчуття — і містять матерію емпіричного пізнання, або до явища — і містять водночас форму, або ж до поняття — і містять Загальне різних (verschiedener) відчуттів або явищ. Відчуття презентують одиничні (einzelne) предмети [остільки,] оскільки вони зачіпають (rühren) чуття, наприклад, червоне й чорне, солодке, тверде, тепле і т. ін., отже, лише матерію емпіричного пізнання. Форма предметів мислиться за простором і часом. Форма емпіричного пізнання є форма координації; а раціонального пізнання — <форма> субординації. Якщо відкинути всю матерію пізнання, отже, все, що зачіпає чуття, то лишається ще емпірична форма явища; відкинемо й її — залишиться раціональна форма; і знання першого виду суть чисті поняття споглядання, другого — чисті поняття розуму.

276. Усі поняття суть або чуттєві, або розумові поняття. Перші суть [поняття] або відчуття, або явища; вони мають ув основі [своєї] форми простір і час. Другі не можна відшукати через жодний аналіз досвіду, хоча ввесь досвід координується ними, вони суть чисті розумові поняття, якщо через них не мислиться жодний предмет досвіду. Інакше ж вони суть емпіричні поняття, наприклад, рід (ein Genus) є чисте поняття, але камінь узагалі або рід каменів — емпіричне.

277. Усі пізнання[, що походять] з досвіду, звуться емпіричними, і суть або відчуття, або явища, або поняття. У перших усе дано через чуття, і [це є] лише матерія для пізнання; другі містять у собі відчуття, цілковито за формою простору й часу; треті [суть] відчуття або явища, узагальнені розумом.

Якщо відкинути обидві останні дії (Handlungen), то лишається відчуття; відкинемо [й] його — лишаються чисті поняття: 1) розсуду, координації; 2) розуму, субординації.

278. Усі людські пізнання можна розділити на два головні ґатунки: 1) ті, що виникають із чуттів і йменуються емпіричними; 2) які жодним чином не набуваються через чуття, а мають свою підставу в постійній природі мисленнєвої сили (der Denkungskraft) душі, і можуть іменуватися чистими уявленнями. А що всі матеріали для мислення необхідно мусять бути даними через наші чуття, то матерія нашого сукупного

пізнання є емпірична. Якраз тому всі чисті поняття мусять стосуватися лише форми пізнання. Таким чином, ми маємо двояку форму пізнання: інтуїтивну й раціональну. Перша має місце лише в безпосередньому пізнанні одиничних речей, друга — в загальних уявленнях; перші поняття я називатиму споглядальними, другі — розумовими. Тож у всіх емпіричних пізнаннях можна, по-перше, зважати лише на матерію, а вона полягає у відчуттях; по-друге, на форму явища, по-третє, на форму розуму в поняттях. Форма явищ ґрунтується виключно на просторі й часі, і ці поняття виникають не через чуття або відчуття, а ґрунтуються на природі душі (des Gemüts), за якою різні відчуття можуть презентуватися під такими відношеннями (Relationen). Отож якщо відставити набік усі сенсуальні відчуття, то чуття простору й часу є чисте поняття споглядання, а позаяк у ньому міститься все, що розсуд може пізнавати в досвіді, то воно є розсудове поняття; і хоча явища суть емпіричні, проте воно є інтелектуальним. Так само узагальнені відчуття та явища суть не чисті, а емпіричні розумові поняття. Та якщо відкинути всі впливи (Wirkung) чуттів, то ці поняття суть чисті поняття розуму, як-от: «можливо» субстанція і т. д. Тому всі чисті поняття суть інтелектуальні та інтуїтивні, або раціональні й рефлективні (reflectierende) поняття. Далі, усі пізнання суть або дані, або вимислені (gedichtet). Матерія пізнання не може вимислюватися; отже, [вимислюватися може] лише форма, а у формі лише повторення. Отже, усі вимисли (Erdichtung) розуму стосуються лише математики; натомість та форма, яку дано в геометрії, є простір.

Критицизм, перший період

279. *Ideae connatae; acquisitae: per sensus, per anticipationes*.*

280. Попереднє (das Vorhergehende) є таким[108] або за видом: *principia a priori,* або відповідно до походження, себто історично.

281. Деякі пізнання суть *secundum quid a priori,* інші *simpliciter,* де немає нічого емпіричного.

282. Як можуть у нас продукуватися (erzeugt werden) знання, предмети яких нам іще не запрезентовано? Позаяк не об'єкти мусять рівнятися (richten) по наших знаннях, а наші знання по об'єктах, то видається, що вони мають бути дані нам, принаймні за своїми основними

* Ідеї природжені; набуті: через чуття, через передчування *(лат.)*.

рисами (ihren Grundstücken nach), раніше, ніж зможуть бути помислені. Це є, отже, можливість кожного пізнання *a priori,* яка сама (für sich[109]) є постійною, не будучи вичерпуваною самими предметами, [і] яка витворює наше перше й найважливіше питання, питання, що його навіть лише поставити й добре зрозуміти само по собі вже означає деяку заслугу — у певній частині філософії, котра не має чого завдячувати досвіду й чуттям. Насправді, звісно, є навіть цілі науки цього роду. Чиста математика, яка цілковито витікає з чистих джерел *a priori*, не приймаючи нічого від досвіду під свої основи, має в цьому виді [досліджень] незрівнянний поступ (Fortgang) і щастя, слушно подивовуване, а часом, либонь, і позаздрюване. Проте не бракує [й] інших [наук], які, оскільки вони так само мають бути чистого походження, безперестану знаходяться серед суперечностей. Тому добре буде досліджувати взагалі джерела пізнання *a priori*, не звертаючи уваги на ці відмінності, і допіру потім пояснювати їх.

283. Найголовніше дослідження є таке: як ми приходимо до пізнання взагалі, а надто до пізнання *a priori?* Що є підставою його правильності (der Richtigkeit) та його надійності (Zuverlässigkeit)?

284. Найперше питання: як у нас можуть поставати поняття, знайомі нам не через явище самих речей, або положення, що їх нас не навчив жодний досвід.

285. Ми не можемо уявити собі *a priori* нічого, окрім як те, підстави чого ми самі маємо в своїй уяві (Vorstellungskraft), — або в чуттєвості, або [в] розсуді. В останньому — або там, де розсуд просто визначає *a priori* єдність свідомості (теоретично), або де розум ув узгодженні з розсудом скеровує діяння (Handlungen) на об'єкти (практично).

286. Усі наші та інших істот вчинки (Handlungen) є вимушеними (necessitiert), лише розсуд (і воля, оскільки вона може визначатися через розсуд) є вільним, він є чиста самодіяльність, визначена через ніщо інше, як через саму себе. Без цієї первісної й незмінної спонтанності[110] ми нічого не пізнали б *a priori*, бо ми були б [строго] призначені[111] до всього, [що чинимо й мислимо,] і наші думки самі підлягали б емпіричним законам. Спроможність *a priori* мислити й діяти (handeln) — єдина умова можливості виникнення всіх інших явищ. Повинність (das Sollen) [без неї] теж не мала б жодного значення[112].

Критицизм, пізніший час

287. Пізнання *a priori* мусять стосуватися аж ніяк не визначених речей (бо їх іще не дано), а загальних уявлень про речі взагалі й, отже, споглядань (не відчуттів, бо вони суть те, через що дається щось визначене) або думок узагалі.

(Можна щось споглядати, нічого при цьому або під цим не мислячи.)

288. Пізнавати щось *a priori* означає: осягати [einsehen] (принципи можуть бути й емпіричними). Щось визначати *a priori* (себто давати й конструювати) означає: розуміти (begreifen). Розуміти безумовно (schlechthin) — себто без жодних емпіричних умов.

2. Аналітичні й синтетичні судження

Критичний емпіризм

289. Різниця між логічним і реальним суб'єктами полягає в тому, що перший містить логічну підставу для того, щоб покладати (setzen) предикат, а другий — реальну підставу (щось інше й позитивне), і, отже, є причиною, тоді як акциденція (Accidens) — дією. Відношення причини ми видобуваємо з наших власних діянь (Handlungen), і прикладаємо (applicieren) його до того, що постійно є в явищах зовнішніх речей. Але врешті ми виявляємо, що все в (am) об'єкті є *accidentia*. Перший суб'єкт є, отже, певне Щось, через яке *accidentia* сýть. Виникають, отже, *iudicia synthetica,* наприклад: Щось, знане мені через постійні *accidentia* непроникності, містить також акциденції притягання.

*Accidens potest esse subjectum logicum**. [Про] реальність *accidentis* ми судимо з відчуття того чи іншого об'єкта, яке відмінне від відчуття суб'єкта.

290. Логічна необхідність, що її протилежність є логічно неможливою з понять, себто суперечить собі. Реальна необхідність, що її протилежність є нісенітниця, себто її небуття не може синтетично співіснувати (zusammen bestehen) з певним поняттям. Перша — необхідність суджень, друга — речей.

291. Можливість аналітичного сполучення можна осягти *a priori*, але синтетичного — ні.

---

* Акциденція може бути логічним суб'єктом *(лат.)*.

292. Усі раціональні положення суть аналітичні, усі емпіричні положення — синтетичні, і навпаки.

293. Аналізу понять, що їх ми вже маємо, не вистачає надовго для пізнання речей *in concreto;* оскільки ми в багатьох випадках розглядаємо поняття *in concreto*, то мусимо назбирувати шляхом синтезу чимало такого, що істотно належить до поняття, але не міститься в ньому. Інакше такі аналізування (Analysen) є порожні (Бавмґартен: *perfectio phaenomenon*). Аналогічно, як Філолай[113] стверджував, що Земля рухається, а Коперник це довів.

294. Аналітичне поняття про річ містить те, що знаходиться в ній, синтетичне — те, що їй має приписуватися (beigelegt werden), оскільки це має бути якась певна річ.

295. Усі аналітичні судження вчать, що́ помислено — але плутано (verworren) — в понятті; синтетичні — що має мислитися пов'язаним із поняттям. У всіх судженнях поняття про суб'єкт <є> якесь *a,* котре я мислю при суб'єкті *x*, а предикат розглядається як ознака [даного] *a* в аналітичних судженнях, або [даного] *x* у синтетичних[114].

296. Формули не є аксіомами. Перші суть логічні, другі — метафізичні. Перші лише говорять про предикат і суб'єкт узагалі, другі дають якийсь [конкретний]. Жодному суб'єктові не притаманний предикат, котрий суперечив би якомусь аналітичному предикатові цього суб'єкта. Жодному суб'єктові не притаманний предикат, який суперечив би його синтетичному предикатові, в о д н о ч а с із ним. З погляду синтетичного предиката, отже, кожна річ є мінливою, і синтез може мислитися як послідовне (successive) визначення. Можливість поняття ґрунтується лише на законі (auf dem Satze) суперечності, можливість синтезу — на досвіді.

297. При аналізі Ціле є раніше, ніж частина, при синтезі — частина раніше, ніж Ціле.

298. Усяке визначення є синтез.

299. Синтез буває або філософський, або математичний, так само й аналіз. Філософський синтез є сполучення (die Verbindung) через одну [спільну] підставу.

300. Замість різниці між синтезом і аналізом: *synthesis regressiva* і *progressiva*[115].

Критичний раціоналізм

301. Єдині поняття чистого розуму, через відношення яких за правилом тотожності можна відкривати істини, суть поняття величини; але вони суть також довільні вимисли (Erdichtungen).

302. Чіткі уявлення того, що споглядається: *synthesis,* або що мислиться: *analysis.*

303. Усі раціональні синтетичні положення суть суб'єктивні, і навпаки; лише аналітичні суть об'єктивні: *principium identitatis et contradictionis*[116].

Синтез розуму (раціональний) або досвіду (емпіричний).

Перший є або [синтезом] координації: Ціле й частина, число й одиниця; або — субординації: підстава й вислід; другий — [синтезом] координації за простором і часом.

304. Логічну форму наших пізнань слід відрізняти від метафізичної: перша є аналіз, друга — синтез.

305. Логічну форму мають усі раціональні пізнання, але метафізичну форму — лише ті, які передбачають численні підставові поняття або засади чистого розуму.

Критицизм, перший період

306. Аналітичні пізнання ми маємо, звісно, *a priori,* якщо дано поняття про об'єкт, воно може бути емпіричним або раціональним. Але синтетичні судження *a priori* без чистих інтелектуальних споглядань, які наявні лише в Богові, були б неможливі. Те, що люди повинні пізнавати синтетично, і то *a priori,* мусить мати предметом об'єкт чуттєвого споглядання.

307. Усі положення предикують[ся] *per thesin,* або *per synthesin*, або [per] *analysin.* Тетичні положення[117] не мають предиката і можуть бути пізнаними лише в спогляданні або виражають безпосереднє споглядання якоїсь речі.

308. Синтетичні положення витворюють зміст нашого пізнання, те, що ми знаємо, аналітичні — лише матеріали для цього пізнання. Стосовно перших *in concreto* я знаю не більше, ніж кожен; але я знаю, що́ може знати про них розсуд: я знаю правила розсуду щодо них.

309. Усі часткові (particularen) положення суть синтетичні, але не всі універсальні суть через те аналітичні. Якщо часткове положення є аналітичним, то ця частковість (Particularität) є [лише] порожнє обмеження (Limitation).

310. Емпіричні засади суть повсякчас синтетичні, загальні ніколи не є емпіричними. Отож перші суть повсякчас лише *in tantum* загальними. Нові положення з емпіричних отримують *per analysin.*

311. Що радіус вкладається в коло шість разів — [цього] з поняття кола вивести не можна.

312. Якість межі Протяглого є фігура.

I
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРО ЕЛЕМЕНТИ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЕСТЕТИКА

1. Загальне

Критичний емпіризм

313. Органічне або духовне споглядання (Anschauen); перше — через тіло. Що наша душа без тіла, як дух, споглядає інші речі, себто [споглядає] ззовні, — це є переступлення обмежень (der Schranken) [наших] *dati*. Адже душу ми пізнаємо лише як предмет внутрішнього чуття, а тіло — як засіб зовнішнього. Наше споглядання є фізичним, — не містичним, і фізичне є не пневматичним, а органічним.

Критичний раціоналізм

314. Перша спроможність людської душі й умова [наявності] решти є те чуття, через яке душа дістає різні уявлення як дії, спричинені присутністю (von der Gegenwart) предмета, а не продукує [їх] сама. Чуттєве уявлення як щось належне до стану суб'єкта зветься в і д ч у т т я, а як щось таке, що відноситься до того чи іншого предмета, — я в и щ е. Бувають відчуття без помітного (merkliche) явища, і явища без помітного відчуття; але ті й ті суть повсякчас разом.

315. Перші основні елементи (die ersten Grundstüke) нашого пізнання суть суть відчуття. Так називають уявлення, за яких душа (das Gemüt) розглядається як лише стражденна[118] (leidend), оскільки вони спричинюються присутністю якоїсь речі (einer Sache). Вони витворюють немовби матерію всього нашого пізнання; бо форма дається потім через власну діяльність душі. Це відчуття, оскільки воно лише позначає стан суб'єкта, зветься п о ч у в а н н я (Gefühl); коли ж воно (будучи у відношенні) стосується якогось зовнішнього предмета, то зветься я в и щ е. Звідси ми бачимо, що всі наші уявлення супроводжуються певним почуванням, оскільки вони суть враження (Affectionen) від стану душі (der Seele).

316. У відчутті немає ні чіткості, ні безладу (Verwirrung), бо лише в явищі з частинних відчуттів (Teilempfindungen) створюється якесь Ціле. Але в явищі є безлад — не через чуттєвість як якусь заваду чіткості, а через те, що поки щось є чуттєвим, розум іще не опрацював уявлення.

317. В усьому, що належить до наших уявлень, є кардинальна різниця (Hauptunterschied) між тим, що є пізнанням предмета, і тим, що стосується виключно способу того, як суб'єкт зазнає вражень (afficiert wird) через присутність предмета і належить до стану суб'єкта. Перше є пізнання, друге — відчуття. Хоч би який був той предмет, що є причиною відчуття, та суб'єкт стосовно нього є пасивним (leidend), і лише пасивні суб'єкти здатні до відчуття. Ляйбніц вважав усі відчуття певних об'єктів за пізнання їх. Та позаяк ті істоти, котрі через свої уявлення не є причиною самого предмета, мусять спершу в певний спосіб зазнати від нього вражень, аби дістати пізнання від його присутності, то відчуття має бути, хоча й умовою зовнішнього уявлення, та проте не ним самим. Не можна також сказати назворот, що уявлення об'єкта є нічим іншим, як відчуттям, бо інакше це був би ідеалізм. Пізнання, отже, є об'єктивним, відчуття — суб'єктивним. Усяке пізнання є двояким, — або [пізнанням речей] як предметів відчуття, або [пізнанням] речей самих по собі; перше є чуттєвим, друге інтелектуальним.

318. Усі наші уявлення, якщо розглядати їх відповідно до того, що вони презентують, належать до двох головних ґатунків — чуттєвості й розуму. Перші полягають у відношенні предметів до здатності нашої природи збуджуватися ними і в певний спосіб змінюватись від цього, другі ж <відносяться> до предметів просто (schlechthin), оскільки вони розглядаються поза будь-яким стосунком (Beziehung) до сприйнятливості (Empfindsamkeit) суб'єкта.

Сенсуальні уявлення є або відчуттями і вимагають чуття, або явищами й ґрунтуються на спроможності споглядання; перші суть уявлені зміни стану суб'єкта через присутність предмета, другі — уявлення самого предмета, оскільки він доступний чуттям. Є двояке пізнання[, що належить до] розуму: через розмірковування (розумове) і через поняття розуму. Геометрія має розумове міркування [стосовно] предметів, але тільки через чуттєве поняття. Розумове міркування (рефлексія) є спільним для всякого пізнання.

319. Усяке чуттєве уявлення є символ Інтелектуального.

Усяке чуттєве уявлення про відношення дії до її причини є символ.

320. Чуттєве пізнання є найдосконаліше серед усіх споглядань; безлад пристає до нього лише випадково[119].

321. Серед усіх відчуттів є лише два, які в усіх суть однакові й тому зрозумілі: вдоволення (Lust) і невдоволення (Unlust) у внутрішніх, і рух або рушійна сила і спокій у зовнішніх. Обоє слугують також ме-

тафізиці: перші — природи, другі — звичаїв, як єдине Емпіричне, яке [тут] може бути покладене в основу і до якого позостале всіх *phaenomenorum* або засад має бути здатним відноситися.

Критицизм, перший період

322. Естетика є філософія, що трактує чуттєвість, — або пізнання, або почування.

323. Трансцендентальна, фізична та практична естетика[120].

324. Чуття буває або внутрішнє, або зовнішнє; внутрішнім називається лише одне чуття, і під цим розуміють аперцепцію. Але остання не є чуття, — ми усвідомлюємо собі через неї уявлення як зовнішніх, так і внутрішніх чуттів. Вона є лише віднесеність (die Beziehung) усіх уявлень до їх спільного суб'єкта, не до об'єкта.

Форма внутрішнього чуття є час, форма аперцепції — формальна єдність у свідомості взагалі, яка є логічною. Але ми маємо різні (mehrere) внутрішні чуття: почування.

Критицизм, пізніший час

325. Рух є чимось таким, що відбувається, отже, належить до дійсних явищ, а не до голої чуттєвої форми, передбачає також щось рухоме, себто Мінливе з погляду місця, таке, що не може бути пізнаним *a priori*, а передбачає емпіричні поняття, серед них також розсудові поняття.

326. Я спочатку не мав певності щодо того, чи рух теж належить до трансцендентальної естетики. Тепер я розумію: містячи те, що переміщується в просторі, відтак зміну чогось із погляду відношень, він містить[121] не саму лише чуттєвість, а й певне інтелектуальне поняття.

327. У кожному відношенні, в котрому ми хочемо щось з'ясувати, мають бути відомі обидва члени. У даному випадку об'єкт є невідомим, а відчуття відоме, отже, воно[122] не може бути з'ясованим. Натомість відчуття й почуття вдоволення обидва є в нас самих, отже, воно[123] є визначеним само через себе й зрозумілим.

328. Розсуд сам-один не помиляється, бо він лише діє (handelt)[1]; чуття самі [теж] ні, бо вони зовсім не судять, і, отже, лише зазнають впливів (leiden).

[1] Не зазнає впливів, отже, не відхиляється від своїх правил.

2. Про простір

Догматизм

329. Є вартим уваги, що у випадку точки, лінії та площини, що рухаються перпендикулярно, рухи цих елементів не вкладаються одні в одних, проте вкладаються в рух тіла [як цілого]. Рухи не обов'язково мають бути перпендикулярні — якщо тільки це не той напрямок, у якому збігся рух попередніх елементів. Питання: чому ж-бо вони узгіднюються в четвертому вимірі (Dimension), після утворення тіла? Чи не закладено підставу цього в комбінаціях узагалі?

330. *De commercio.* У понятті простору закладено, що одна субстанція світу не може впливати на інші, не зазнаючи впливу від них.

Критичний раціоналізм

331. Якби простір був формою зовнішніх відношень самих по собі, то могло б бути більше *entia realissima* [(не одна)].

332. *Necessarium ens est, cuius non-existentia est impossibilis. Absolute tale non involvit contradictionem, sed transscendit conceptum humanum**. Адже небуття само по собі не означає жодної суперечності, бо буття як синтетичний предикат не є ідентичним із поняттям речі. У суперечності якраз те, що в певному понятті стверджувалося, отже, було в ньому закладене, мусить заперечуватися. Якби простір і час були поза думками якимись об'єктами чи їх властивостями, то вони були б *entia necessaria* або властивостями їх; бо їх поняття вже є буття, яке містить підставу можливості речей.

333. Простір є ні самою річчю (eine Sache), ні якимсь дійсним реальним (wirkliches reales) відношенням, через яке одна річ щось покладає

* Необхідно суще — те, що його не-існування є неможливим. Абсолютно суще не містить суперечності, але виходить за межі людського розуміння *(лат.)*.

(setzt) в іншій; отже, він не є розсудове поняття, бо ж воно має який-небудь предмет; він стосується, отже, не об'єкта, а суб'єкта, і то не відчуття, а форми чуттів.

334. Простір не є емпіричне поняття[, бо]: 1) лише через нього і є можливими досвіди; 2) він не є предмет чуттів; 3) його безпосередні засади не мають випадковості й частковості (Particularität) емпіричних положень і не є також посиланнями (Berufungen) на досвід.

Він не є також розумовим поняттям[, бо]: 1) є не загальним, а одиничним поняттям; тож усі [окремі] простори <суть> частини одного єдиного, і ті засади пізнаються через безпосереднє споглядання.

335. Простір не є розумове поняття, але метафізика шукає розумове поняття про нього.

336. Чи існує (ist) простір раніше від речей? Звичайно. Адже закон координації існує раніше від речей і лежить у їх основі.

Тільки чи є простір без речей сприйманним (empfindbar), а чи його можна помічати лише через речі? [Саме] так. Тому порожній простір як предмет чуттів, наприклад, між планетами, неможливий.

337. Простір є не чимось дійсним, а можливістю, яка має свою підставу в чомусь дійсному. Можливість змін речей ґрунтується, по-перше, на їх пов'язанні (бо якась одна-єдина, [абсолютно окремішня] річ не змінювалася б), по-друге, на їх залежності одна від одної, бо істота, що за своїм існуванням (Dasein) не залежить від іншої, не могла б змінюватися, не припинившися [в свому існуванні].

338. Підстава загального пов'язання субстанцій є також підставою [існування] простору.

339. Дії суть символи причин, отже, простір (через який-бо речі дійсно уявляються як необхідно пов'язані через певну спільну підставу) [являє собою] певний символ божої всюдисущості, або феномен божої каузальності. У просторі можливість не відрізняється від дійсності.

340. *Omnipraesentia* — не в самому просторі, не *localis,* а *virtualis.*

341. *Spatium: sensorium omnipraesentiae divinae: Newton**.

---

* Простір: сприйняття божої всюдисущості: Ньютон *(лат.)*.

342. *Dato spatio datur possibilitas compraesentiae plurium; ast non possibilis est plurium compraesentia, nisi posito existente principio communi; ergo dato spatio concludi potest ad ens aliquod primum. Sed est unicum spatium. Ergo concluditur ad causam primam unica. Itidem est necessarium, quatenus est mera possibilitas, ergo concluditur ad necessarium*.*

343. Чи перебуваємо ми через уявлення простору у відношенні зі всіма створіннями взагалі? Це [відношення] має місце, [адже] простір є хоча й чимось суб'єктивним, але таким, що пов'язане зі всіма нашими силами й <через що> всі створіння пов'язані одне з одним. Але відтак певні (gewisse) створіння як духи з погляду простору будуть уявлятися лише опосередковано.

344. Якби простір був чимось об'єктивним і необхідним, то як би ми це пізнали? З досвіду ми не можемо вивести (ableiten) жодного [такого] судження, яке водночас пізнавалося б як безумовно (schlechthin) необхідне, *a priori* ж він [(простір)] є не пізнаний і не пізнаванний[124]. Уявлення [простору] мало б бути природженим, але в такому разі воно не буде необхідним. Воно має, отже, споглядатися в Богові[125].

Критицизм, перший період

345. Ми не можемо усвідомлювати себе як [таких, що перебувають] у Богові, а якби ми були в ньому, то Бог усвідомлював би собі наші визначення як свої, а ми собі своїх зовсім би не усвідомлювали. Божу всюдисущість ми не можемо усвідомлювати собі через чуття.

346. Внутрішнє чуття (der innere Sinn) не містить почуття (ein Gefühl) божої всюдисущості.

347. Якби поняття простору, як вважає Ляйбніц, було взяте від речей (von den Sachen), то положення про нього, як положення емпіричні, не мали б аподиктичної певності (Gewissheit).

---

* [3] даним простором дається [й] можливість співприсутності численних [елементів]; і тоді [ця] співприсутність численних можлива лише за покладання їх існуючим спільним принципом; отже, даний простір може бути виснуваний від якогось першосущого. Але є [лише один] єдиний простір. Отже, висновується від єдиної першої причини. Він настільки ж необхідний, наскільки є чистою можливістю, отже, висновується від необхідного *(лат.)*.

348. Можна собі мислити (sich gedenken) лише [якісь певні] простори, оскільки ми щось витинаємо з загального простору. Простір передує речам; тож він не може бути предикатом речей — лише певним законом чуттєвості, котрий, як умова (die Condition) всіх можливих явищ, звісно, передує всякому Дійсному.

349. Простір є лише можливість, але при дійсних речах — щось дійсне.

350. Можливість мислити собі порожній простір і порожній час є не що інше, як зменшення (die Verringerung) реальності в тому й тому (у першому — непроникної протяглості), яка, оскільки вона може зменшуватися до нескінченності, не переходить у ніщо. Якщо я вилучу якусь її частину, котра проникнута якоюсь іншою, то лишається якийсь порівняно порожній простір. Простір пронизує (durchdringt) все, тобто щось протягле є базисом (die Basis) можливості зовнішніх відношень (Beziehungen) відповідно до відношень (nach Verhältnissen) простору. Цілковито порожній простір є гола ідея декомпозиції аж до Нічого, але не цілковитого усунення (Aufhebung). У просторі я мушу мати змогу розрізняти, де Я єсьм. Мають бути, отже, якісь кореляти. Пріоритет простору перед явищем. Якби можливий був якийсь порожній простір і час поза світом, то можливий був би й порожній простір і час на місці світу. Я мав би відтак час лише в мені самому, а простір — в уявленні мого тіла, отже, насправді час і простір не були б порожні. Цілком порожнім [щось] є без будь-якої споглядаючої істоти, отже, [тоді немає] геть нічого.

351. Чистий простір є лише потенційне відношення (Relation) і уявляється перед речами, але не як щось дійсне. Порожній простір без наповнення можливий, але абсолютний простір, як те, до чого створіння стоять у дійсному відношенні, неможливий, бо жодна субстанція не є десь присутньою, не діючи (wirken), і то назовні. В абсолютному ж просторі корелятів немає.

352[126]. Те, що може приділятися лише через обмеження, не є можливим через складання (die Zusammensetzung); отже, не [є можливим таким чином і] простір.

353. Часто ми маємо першою ідею Цілого або подільності (der Dispertibilität), наприклад, загальне поняття з погляду класів, простір з погляду частин.

354. Не можна мислити собі жодного простору, наприклад кубічного фута, без якогось зовнішнього простору, який його оточує; і, отже, [годі помислити] жодного простору, який не містився б у Цілому. Так само не можна мислити й два простори без якоїсь визначеної відстані та положення один щодо одного.

355. Простір є не поняття *a priori*, а споглядання, яке передує понятгю; бо звідки б мали походити синтетичні судження *a priori* і що за об'єкт мав би ними презентуватися, коли простір не містить іще жодного об'єкта.

356. Синтетичні положення простору містяться не в загальному понятті простору, так само, як хімічні емпіричні положення про золото не містяться в його загальному понятті, а видобуваються зі споглядання його чи віднаходяться в тому спогляданні.

357[127]. Питання: чи є та або інша дана величина нескінченною, — за умови, що її дано. Відтак через одночасність (das Zugleich) указується даність (das Gegebensein). Натомість її не дано в апрегензії чи у визначенні.

358. *Omnitudo collectiva,* або тотальність, ґрунтується на *positione simultanea*[128]. Я можу зробити висновок про *unitatem collectivam* з *multitudine distributiva*, але не з *omnitudine*, бо дана прогресія є нескінченною й не повною (complet). Час із погляду потенційної одночасності (Simultaneität) є нескінченним. Через те ми уявляємо собі простір як *actualiter* нескінченний.

359. *Quantum infinitum* само по собі здатне бути можливим, але не як феномен, бо тут *progressus in infinitum* мислиться як цілком (vollständig) даний, отже, не [як] нескінченне Ціле і не [як] нескінченна множина [—] частини певного даного Цілого.

360. Нам не може бути дане *quantum* як *infinitum*, бо воно дається не від себе самого, а лише через *progressus*, який ніколи не буває даним як *infinitus*. Але *progressus in infinitum* може бути [нам] даний; *indefinitum*, що його межу ми лишаємо невизначеною.

361. *Spatium est vel determinans (possibile) vel determinatum (actuale)*.*

* Простір є або визначальний (можливий), або визначений (актуальний) — *лат.*

362. Що простір є лише феномен і щось суб'єктивне, а не відношення речей, видно з того, що в ньому презентуються відношення, які-бо суть не дії, а лише підстави можливості дій, а самі ці підстави не є речами (Sachen).

363. Слід сказати радше: «Нескінченний простір є Бог», ніж: «Бог є в нескінченному просторі».

364. Простір не стосується чогось незалежно від (unangesehen) усіх визначень чуття; простір не стосується предметів внутрішнього чуття, себто він не є інтелектуальним предикатом.

3. Про час

Догматизм

365. Усе існування (Dasein) у часі є випадковим, бо це є ненастанне зникнення та початок (Anheben); і з того, що якась річ існує, не випливає, що вона <буде> існувати [й надалі]. Необхідне існування — єдине завершене (vollständige) існування. Існування в часі відноситься (ist) до необхідного існування так, як у просторі нескінченна з погляду протяглості лінія до руху певної точки в ній.

366. Частини часу визначають одна одну не обопільно, а так, що лише попередня є визначальною. Через те він має лише один вимір.

Критичний емпіризм

367. Якщо якість певної величини є того штибу, що дія, яка [полягає в тому, щоб] одну з них, котра має певну екстенсивну величину, *intensive* піднести до другого ступеня, є множення, то маємо не більше як три виміри. Та якщо величина зростає не *intensive*, *multiplicando*, а *extensive, addendo*, — тоді є лише один вимір. Щодо речей, які суть водночас, творення множини з єдності можна уявляти як *plus*[129].

368. Час має лише один вимір, та в [нашій] уяві (in der Kraft der Vorstellung) їх насправді є три: сучасне (das Gegenwärtige) не лише пов'язується [там] зі всіма елементами минулого, а й тим самим набуває дієвості (Wirksamkeit), і немовби помножується, щоб створити нам

поняття про сучасність (Gegenwart). Цей продукт, помножений у вимір майбуття, дає передбачення (die Voraussehung). Тож факт із попереднього досвіду[, екстрапольований] у спостереження теперішнього часу — певна підстава пізнання сучасного стану світу, а обидва [стани, віднесені] в прийдешній час — підстава передбачення (der Vorhersehung). Лише властива сучасність сама по собі не має жодної міри за часом, хоча [має таку] за ступенем пізнаності (der Grösse der Erkenntnis nach). Також усі речі постійно змінюють своє місце в часі, де синхронне існування (Zugleichsein) виражає присутність (die Gegenwart[130]) у кожній частині часу, і витворює продукт того, що там дійсно є й було, себто закону змін або тривкості, який дійсно [там] наявний і який є підставою прийдешнього. Адже стани, які мають наступати, не всі мають свою підставу в сучасному, наприклад, [може бути істотним не те,] що тіло є на цьому місці, а [те,] що воно є у стані переміни цього місця, себто рухається; і, отже, минуле також належить до поставання прийдешнього[131].

369. Наші поняття можуть мати три виміри: те, що є водночас, що раніше, що потім. Поняття Теперішнього є прикладання (eine Application) Минулого до сучасних явищ, поняття Прийдешнього — [прикладання] понять Теперішнього до прийдешнього [явища].

370. Мить (der Augenblick) є існування без жодної тривалості; вічність є існування з усією тривалістю.

371. До немислимості (Undenklichkeit) божих властивостей належить не лише присутність Бога в усіх місцях простору водночас, а й [присутність його] у всіх пунктах часу водночас, себто [останнє означає,] що він цілком може уявнювати собі якусь вічність.

Критичний раціоналізм

372. Матерія Цілого є об'єкт кон'юнкції (реляції), себто [матерія — це його] частини, форма — *conjunctio coordinationis.* Можливість цієї форми пізнається або *per intellectum* через простір і час, або *per rationem,* через *rationem aut causam communem*.*

373. Поняття часу є одиничне поняття[132]; бо всі різні часи суть один за одним, отже, містяться в одному часовому Цілому. Не можуть бути

* Спільну підставу або причину (*лат.*).

два роки водночас. Час має лише один вимір (Abmessung); але існування, вимірюване часом, має їх два:

одне за одним;
водночас.

374. Що вможливлює те [визначеннння], котре за голим поняттям якоїсь речі є неможливим? Час: *determinationes oppositae* можуть наступати лише одна за одною. Отже, час належить не до поняття речей самих по собі, а до того способу, в який ми їх споглядаємо.

375. Що необхідна сутність не може змінюватися, випливає в тому разі, якщо час є лише формою чуттєвості й сам по собі не визначає існування жодних речей; але <не [в тому разі]>, якщо він належить до визначень речі самої по собі (der Sache an sich). Адже якщо вона [(необхідна сутність)] насправді змінюється, то чи не є це контрадикторна протилежність її визначення в існуванні?

376. Якщо розглядати простір і час як умови існування (der Existenz) світу самого по собі й не відрізняти *mundus noumenon* від *phaenomeno*, то каузальність Бога з погляду світу також мала б визначатися в часі, відтак Бог теж мав би належати до світу. Його каузальність належала б через час до якогось ряду причин і дій, і Бог, отже, як усе, що належить до одного Цілого зі світом, був би випадковим[133].

377. Самі по собі речі не можуть ні цілком самостійно (für sich allein), ні в спільноті детермінувати себе *ad oppositum*; бо *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum**, і *ratio* < 8 *A est etiam ratio* > 8 *Non-A***. Отже, час, що лише в ньому можна мислити зміну, не є жодним визначенням речей самих по собі. Відтак усі зміни суть лише визначення явищ; і сам час, що в ньому існування визначене як мінливе, є чимось таким, що притаманне не існуванню речей самих по собі, а лише нашому способу чуттєвого уявлення (не розсудові[134]). Незмінною, отже, є не лише сама по собі необхідна сутність, а й усе інтелектуальне. Але в предметах чуттів кожне визначення, яке витворює зміну, є необхідним, хоча завжди тільки гіпотетичним, до нескінченності. Закон (der Satz) суперечності, оскільки він обмежується до того, що існує (ist) в часі, стосується понять не про речі, а про голі явища; і не суперечить самому собі те, що обидва ті *praedicata opposita* виступають (лише не водночас) як висліди у явищі, і жоден з них — як річ сама по собі.

---

* Жодному суб'єктові не притаманний протилежний йому предикат (*лат.*).

** Підстава < 8 А є також підстава > 8 Не-А[135] (*лат.*).

378. Усе, що відбувається, є в ряді наступності (der Succession) і уявляється в ньому. Але в абсолютному часі нічого не може уявлятися, а речі уявляються лише в якійсь рядовій послідовності (Reihenfolge), оскільки розкривається якась реальна пов'язаність їх, завдяки котрій один член тягне за собою інший; отже, ніщо не може в тому чи іншому ряді бути пізнаним як дійсне, якщо перехід від Попереднього до нього не є необхідним за якимось загальним законом, себто [не може визнаватися за таке] без якоїсь підстави, нехай і невідомої нам.

Відношення речей узагалі повсякчас уявляються через реальні пов'язання (Realverknüpfungen[136]), і час є лише форма явища, у якому ці пов'язані в такий спосіб речі споглядаються. Час не продукує уявлення пов'язаних речей.

379. *Ratio sive principium status est tempus, et quidem coniunctionis omnium, quae pertinent ad eundem statum*.*

380. *Quae pertinent ad eundem mundi statum, sunt simultanea, quae ad diversos sive oppositos, sunt successiva.*

Tempus in se continet rationem possibilis mutationis contingentium statuum; vero e contingentia sola non sequitur mutabilitas.

*Non contingentia, sed mutabilitas arguit existentiam ab alio, et quia tempus est unicum, existentiam ab uno. Simultaneitas etiam arguit existentiam ab uno**.*

381. Пункт бачення (der Respectus) координації в тому, що є водночас, субординації — <в тому,> що є одне за одним; обоє в часі. У першому [—] пункт бачення екстрапозиції[137].

382. *Tempus est prima conditio ad possibilitatem totius; coordinatio enim exigit simultaneitatem et subordinatio successionem***.*

383. *Quae simul sunt, pariter sunt connexa per tempus ac ea, quae sunt post se invicem. Tempus autem est unicum; ergo est possibilitas coordina-*

---

* Час є підстава, або принцип стану, і притому [підстава] сполучення всього, що належить до того самого стану *(лат.)*.

** Те, що належить до того самого стану світу, є одночасним, а що до різних чи протилежних, — почерговим.

Час містить у собі підставу можливих змін випадкових станів; насправді сама лише випадковість не тягне за собою мінливості.

Не випадковість, а мінливість доводить існування, зумовлене чимось іншим, а позаяк час є єдиним, — існування, зумовлене чимось одним. Одночасність теж доводить існування, зумовлене чимось одним[138] *(лат.)*.

*** Час є перша умова для можливості всього; адже координація вимагає одночасності, а субординація — наступності *(лат.)*.

tionis plurium pendens ab uno. Coordinatio contradictorie oppositorum est successio, non oppositorum est coexistentia.

Ratio per quam plurium existentia pertinet ad unum, quod nempe sint simul, in eo latet, quod rationes efficiunt unum mundi statum; ideoque simultaneitas pertinet ad unitatem mundi et testatur de causa communi.* (Час є повсюди.) *Quod mutationes sint possibiles (in quo consistit idea successionis in tempore), nititur <...>***

Критицизм, перший період

384. Що час є форма внутрішнього чуття, видно з того, що ми хоча й маємо його в думках, але ніколи не можемо споглядати як щось зовнішнє, так, як протяглість. Субстанція є в просторі, її стан[и] *(accidentia)* в часі; усі предикати мають за зв'язку: *est, fuit, erit****.

385. Позаяк єдино внутрішнє чуття < є > непомильне[139], і зміна сприймається через нього, то час видається чимось абсолютним; але ж він з огляду на щойно сказане є лише формою внутрішнього явища, і ми дійсно маємо уявлення про час, хоча що криється за цим явищем — лишається невідомим.

386. «Зміни є насправді» означає: «ми справді уявляємо собі визначення речей за нашим законом чуттєвості в часовій послідовності (in der Folge der Zeit)». Зміни можливі лише в часі, себто їх уявлення передбачає чуттєву форму часу.

387. Те, що я називаю незмінним, розглядається все-таки під гіпотезою часу, таким чином, *intellectualia* суть ні мінливі, ні незмінні. Початок чуттєвості суперечить собі тому, що тоді Чуттєве розглядається як межуюче з *intellectuali*.

---

* Котрі суть водночас, однаково пов'язані через час із тими, котрі суть одні після одних почергово. Час, одначе, є єдиний; отже, можливість координації багатьох залежить від одного. Координація контрадикторних протилежностей є наступність, не протилежностей — співіснування.

Підстава, через яку існування багатьох які, звісно, суть одночасно, належить до одного, криється в тому, що його підстави створюють один стан світу; тому одночасність стосується єдності світу й свідчить про спільну причину *(лат.)*.

** Те, що зміни можливі (у чому полягає ідея наступності в часі), ґрунтується <...> *(лат.)*.

*** Є, був, буде (*лат.*).

Критицизм, пізніший час

388. Бути необхідним чином і необхідно тривати суть різні поняття. Необхідна сутність ніяк не може порівнюватися з часом. Тому вона не може ні тривати в часі з його визначеннями (Determinationen), ні перемінювати (wechseln) їх чи варіювати стосовно них.

389. Вічність (нескінченна тривалість) як феномен є нескінченний час. Час є міра тривалості скінченних речей, оскільки вони являються (erscheinen). Існування в часі є випадковість у явищі. Існування того, що вічне, не є нескінченно обмежене небуттям; воно є як сам нескінченний час. Лише випадкове існування в [кожному] наступному часовому пункті вкорочується на попередній, і більше [є підстав стверджувати, що воно] змінює своє місце в часі, ніж [те,] що воно побільшує [свою] тривалість у ньому, як [то уявляється] в самому лише [нашому] передбаченні[140]. Те, що ми пережили, не побільшило нашого існування, окрім як лише теперішніми наслідками (Folgen). Завжди є сама лише границя часу, яка окреслюється через нескінченну негацію минулого й прийдешнього.

390. Час є певний ряд, у якому порядок синтезу визначено [так]: перше, середнє й останнє; три пункти як межі.

391. *Existentia entis, cui succedit omnis duratio, est initium. Existentia entis, quae succedit omni durationi, est finis. Initium et finis sunt termini durationis, alterum a parte ante, alterum a parte post. Initium et finis sunt instantia**.

4. Про простір і час

Критичний емпіризм

392. Простір є підстава можливості відношень, ба навіть їх необхідності. Можливість і дійсність у просторі й часі не розрізняються. В обох частина є можливою лише через Ціле. Обидва пов'язані так, що простір є в усякий час, себто є необхідним. Час стосується буття взагалі, простір — зовнішнього буття. Обидва суть єдині дані підстави синтезу без будь-якого {обмеження (Schranke)}.

* Існування сущого, за яким іде вся тривалість, є початок. Існування сущого, яке настає за всією тривалістю, є кінець. Початок і кінець суть межі тривалості, один — з боку того, що попереду, другий — з боку того, що позаду. Початок і кінець суть миттєвості *(лат.)*.

393. Питання: чи в *composito substantiali* немає [одиничної] субстанції, а є лише субстанції [у множині], і чи [тут] можлива лише множина (der Pluralis) їх. *Totum syntheticum* — це те, складення (Zusammensetzung) чого відповідно до можливості базується на частинах, які можна мислити й без жодного складення. *Totum analyticum* — це те, що його частини за своєю можливістю вже передбачають складення в Цілому. *Spatium et tempus* суть *tota analytica,* тілá — *synthetica. Compositum ex substantiis est totum syntheticum. Totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum*.*

394. Про нескінченний простір і час. Час містить підставу обмежень існування речей, простір — обмежень їх присутності, найвища істота — обмежень їх реальності. Тому все це є нескінченним. При цьому найвища істота мислиться лише чуттєво, немовби як матерія всіх речей.

Час є те, що охоплює існування всіх речей, у чому існують усі речі, через що, отже, для кожної релятивно визначається її існування стосовно інших, — коли і як довго.

Критичний раціоналізм

395. Усі поняття суть предикати, а вони суть [або] субстанція, або акциденція (Accidens), або відношення (Relation). Простір і час не є ні тим, ні тим, отже, зовсім не є предикатами об'єктів самих по собі. Простір і час суть споглядання *a priori,* бо з їх поняття не можна вивести (herleiten) положення (синтетично), які ми маємо щодо них *a priori.* Як можливі споглядання *a priori*? Не інакше, як [завдяки тому,] що можна споглядати через чуття форму чогось без матерії, себто якийсь даний об'єкт чуттів може уявлятися для себе (für sich). Отже, простір і час суть форми чуттєвого споглядання. Отже, про простір і час та об'єкти в них, себто як предмети чуттів, ми можемо чимало пізнавати *a priori,* — але це не стосується їх об'єктів як речей самих по собі (an sich selbst).

396. Простір містить форму всякої координації в спогляданні, час — усякої субординації.

---

* ...синтетичні. Складене з субстанцій є синтетичне Ціле. Аналітичне Ціле є не складене з субстанцій, ані з акциденцій, а цілість можливих відношень *(лат.).*

397. Згідно з розумом час є зв'язок (der Nexus) координації, але згідно з чуттєвістю — субординації. Перше й останнє в просторі задається довільно[141].

398. Час і простір суть Необхідне в споглядании. Час виражає ціле існування речей.

399. *Omne totum est vel compositum ex substantiis vel accidentibus vel relationibus. Cum relationes vel sint substantiarum vel accidentium, posterior erit tempus, prior spatium*.*

400. Час є умова нескінченної апозиції[142], простір — нескінченної агрегації. Їх не можна поєднати, бо агрегація, себто тотальність, не має місця при апозиції. У цьому суб'єктивні умови не узгоджуються між собою.

401. Найперша причина всякого існування є вічність; і відношення існування випадкових речей до всеохопного існування є час. Оскільки ця причина всякого існування є причиною всіх речей, то це є загальність; і відношення створених (erschaffenen) [нею] речей до неї є простір.

Яким чином наша чуттєвість містить визначення, у яких розум вбачає свої власні підставові поняття? Це зумовлено тим, що чуттєву форму вможливлюють ті самі підстави, які розсуду потрібні для розуміння (zur Begreifung)[143].

402. Що простір і час суть споглядання без речей, означає, що вони мають бути не об'єктивними, а суб'єктивними уявленнями.

403. Ми пізнаємо споглядально не лише простір об'єкта, що зачіпає (rührt) наше чуття, а цілий простір, тож простір має не просто виникати з дійсного зрушення (Rührung) чуттів, а передувати йому. Та позаяк він уявляється як щось дійсне, він буде дією почуття всюдисущості, а час — <дією> [почуття] залежності всіх речей у [їх] існуванні від Одного, так, як простір[144] — висновок (die Folge) звідси щодо спільноти речей.

404. *Quia omnia subsistunt in alio, spatium est; quia omnia durabiliter subsistunt in alio, tempus est**.*

---

* Кожне Ціле є складене або з субстанцій, або з акциденцій, або з відношень. Що стосується відношень, то вони суть відношення або субстанцій, або акциденцій, час був пізніше, простір — раніше *(лат.)*.

**Простір є через те, що все перебуває в Іншому; а час є тому, що все постійно перебуває в Іншому *(лат.)*.

405. Тривкість (die Beharrung) існування всіх речей в Одному є *omnipraesentia:* простір; тривкість усякого існування кожної речі в Одному є збереження (die Erhaltung): час.

406. Простір і час суть формальні підстави можливості якогось світу.

Простір, час і сила єдино здатні мати величину у світі.

1) Зі складення (der Zusammensetzung) світу [—] випадковість і початок або вічність; так само величина: нескінченність.

2) зміна стану: порядок природи; поетапність (Stufenfolge).

Найвища підстава сполучення (der Verbindung) є також формальна підстава можливості *commercii.* У чуттєвому виразі це є простір. Але простір є припущально лише чуттєве споглядання, в основі якого лежить безпосередня свідомість (інтелектуальне споглядання), але вона не може бути там виявлена жодним аналізом (Zergliederung).

407. Простір має в собі щось особливе порівняно з поняттям часу, — те, що, по-перше, поняття часу, а відтак і ціла чуттєвість може мислитися в (an) його визначеннях[145], по-друге, що та чи інша сила, яку я прикладаю де-небудь у просторі, як принцип явищ не лише взагалі лишається силою, а через відношення простору до всього Зовнішнього має визначені умови, і, отже, дає якесь окреслене поняття про можливість об'єкта. По-третє, простір є підстава можливості Зовнішнього, відтак об'єкта, натомість час стосується лише стану й узагалі голого існування, — як підстава відношень речей у їх існуванні та міра їх тривалості. Тож час не є підставою можливості речей, тим більше субстанцій. Тому можливі суть позитивні *principia intellectualia* фізики, але не психології. У відношенні до чистого природознавства все в ній є негативним: 1) брак частин; 2) нема такого стосунку (Commercium), який має матерія; 3) нема такого походження та проминання (Untergang), як у тіл.

Критицизм, перший період

408. Простір і час суть форми зображення[146] [предметів] у спогляданні, і слугують, щоб застосовувати категорії *in concreto.*

Критицизм, пізніший час

409. Простір і час суть *composita idealia* — не субстанцій і не акциденцій, а відношень (von Relationen), які передують речам.

410. Простір і час обидва суть не що інше, як складання (Zusammensetzungen) чуттєвих вражень. Це складання йде до нескінченності, але ніколи не є нескінченним. Величина простору передбачає величину часу.

Нескінченність поділу: у нескінченному часі нескінченно малий.

411. Цілковитість (Die Allheit[147]) як колективне поняття стосовно простору й часу не можна мислити. Адже множинність (die Vielheit) тут є лише послідовне додавання (successive Addition), і її *completudo* ніколи не є можлива. Натомість можна [мислити цілковитість] стосовно речі, яка мислиться через чисті розумові поняття: *illimitatum.*

412. Якесь *quantum,* дане у просторі й часі, котре все-таки було б *illimitatum*, є неможливим. Простір є нескінченно *progressive,* але не *collective.*

413. Не існує абсолютного часу або простору. Чисте споглядання означає тут не щось таке, що споглядається, а чисту формальну умову, яка передує явищу. Абсолютний час є порожнє споглядання.

414. Про простір і час: дуже помилковим є [вважати], ніби чуттєві споглядання простору й часу мають бути поплутаними (verworrene[148]) уявленнями, — навпаки, вони створюють найчіткіші пізнання серед усіх, а саме математичні. І те, що вони суть форми чуттєвого споглядання, — це пояснює те, як можливі математичні пізнання речей *a priori*; що 1) не мало б місця, якби предмети чуттів були речами самими по собі, 2) також не [мало б місця], якби явища були не чим іншим, як нечіткими спогляданнями речей. Адже тоді наше пізнання явищ завжди було б узяте (hergenommen) лише *a posteriori*, бо форма їх була б не в наших чуттях, а в [самих] речах. Математичні властивості матерії, наприклад, нескінченна подільність, доводять, що простір і час належать не до властивостей речей, а до уявнювання речей у чуттєвому спогляданні; бо позаяк Суттєве цього уявнення є складання, то якщо я його усуну, не лишається нічого (відтак і нічого простого).

415. Час є повсюди, бо частини простору суть водночас (Ньютон). Простір є повсякчас; це означає, що час поширюється на всі поняття,

як зовнішні, так і внутрішні відчуття, але не те, що поняття простору поширюється на час.

416. Вчення про простір і час мають те позитивне, <1> що положення, які стосуються їх із погляду чуттєвості, не можуть реформуватися через розум, бо вони не є речами, <2> що вони суть цілком певні й очевидні; але [мають] те негативне, що [відповідне] застосування (Anwendung) вони обмежують чуттєвим світом.

417. Якби вчення про простір і час зупинялося на тому, що це суть лише афектації душі (Affectionen des Gemüts), а не об'єктивні умови, то воно було б тонким, але мало значущим міркуванням (Betrachtung). Але що ці поняття ми не маємо через те поширювати поза межі чуттєвості, — це є важливим. Те, що ми справді все споглядаємо в часі, доводить, що він є умова (eine Condition) усіх наших чуттєвих споглядань, але не доводить, що вони й без цієї умови мають деяке значення.

5. Про явище

Критицизм, перший період

418. У досвіді є явище і реальне поняття. Досвід наших змін містить голу форму явищ часу та поняття про буття. Обоє разом витворюють щось таке, що в полі досвіду править за справжній (richtigen) ґрунт. Але перша[149], а з нею й афектоване таким чином поняття існування (der Existenz), не поширюється далі й не має жодної внутрішньої реальності — лише вартість певної зумовленої форми наших уявлень, — себто вона не є річчю самою по собі (an sich selbst) чи враженням від неї (dessen Affection), а лише чуттєвим уявленням про це.

Критицизм, пізніший час

419. Позірність (Schein) і істина обидві належать до розсуду. Ми маємо певне поняття про речі, як вони суть, себто як вони [нам] уявляються відповідно до певного судження про них, що узгоджується з явищами за загальними законами. Те, що узгоджується лише з окремими умовами явища, є позірність.

420. Те, усуненням думки про що (*compositio*) усувається й сам об'єкт, є лише явище[150].

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЛОГІКА

І. ВСТУП: ПРО ЛОГІКУ ВЗАГАЛІ

1. Поняття логіки

Критичний емпіризм

421. Я сказав: усе, що відбувається у світі, відбувається за правилами; отже, розсуд вершить свої справи теж згідно з певними правилами[I]. Мислення є справою (Geschäft) розсуду. Але коли об'єкти різні, то мусять бути різні й правила мислення, наприклад, інші правила в предметі досвіду, ніж у предметі самого лише розуму ([як от] доброчесність [Tugend]); інші правила розуму для зовнішнього досвіду, ніж для внутрішнього. Кожна наука має свої особливі правила.

Але ж мусить бути й одна така, що передує всім [іншим] наукам, і <містить> правила мислення взагалі. Тут має бути абстрагування від усякої відмінності об'єктів, від усякої матерії пізнання. Отже, така наука просто підводитиме форми мислення під певні правила, наприклад, [встановлюватиме,] що таке поняття, що таке чітке поняття, що таке судження, визначення. Ці правила суть необхідні[II] й істотні [правила] мислення взагалі.

Логіка: вона є пропедевтика всіх наук і критика здорового розсуду. Але вона ґрунтується не на емпіричних, психологічних принципах, інакше вона не могла б містити необхідні правила для кожного розсуду. Вона не потребує жодного дослідження походження понять; вона говорить про поняття взагалі, не [про те,] чим вони в нас породжуються, а [про те,] чим вони є; емпірична психологія не лежить у її основі.

Її застосування є критика[III] розсуду взагалі *(ars cogitandi)*; але не сама лише критика; <вона> відрізняється від критики смаку тим, що водночас є доктриною, себто <містить> принципи *a priori*, які можна демонструвати, бо вони [є] необхідними (смак — ні).

Адже розсуд чинить (verfährt) за правилами, але він сам і визначає взагалі, що потрібно для того, аби щось було правилом.

Вона не є органоном, — застосовуючи її, ми не в змозі віднаходити пізнання за змістом, бо <вона> абстрагується від усякої матерії, себто від об'єктів. Не можна вивчити мови через саму лише граматику.

Вона є лише каноном (слугує для критики) характеристики (Beurteilung), не знаряддям відкриття (der Erfindung). Вона навчає узгоджувати пізнання не з об'єктом, а з загальними законами мислення взагалі, тільки щоб розсуд у мисленні узгоджувався із самим собою та зі

своїми загальними правилами. Вона не досліджує, як розсуд мислить (і що відбувається), а вчить, що повинно відбуватися, себто як він повинен мислити. Перше чинить психологія або антропологія[IV], і їх зауваги суть випадкові, а друге є необхідне й *a priori. Logica est scientia regularum generalium usus intellectus*.*

[I] Дотримування правил, не знаючи їх *in abstracto*, у вжитку (im Gehen): *logica naturalis.*

[II] Без них зовсім не може [ніщо] мислитися; отже, [вони] абстрагуються від різниці (vom Unterschied) об'єктів.

[III] [Критика —] оскільки обговорення [Beurteilung] (дія) передує правилам; доктрина — оскільки правила мають передувати обговоренню (дії). Критика протиставляється доктрині; вона є або *ars,* або *doctrina dijudicationis;* перше за нормою, друге — за каноном. Протиставним канонові доктрини є *exemplar* (Поліклетове правило[151] в мистецтві). Канон є демонстрована доктрина.

[IV] Перше, наприклад, учення про забобони, помилки, — мусить виливатися в схолії.

Критицизм

422. *Denominatum: Logica;* розумова наука, не лише за формою, а й за об'єктом — тим-таки розумом[I].

За змістом:

1) логіка загального людського розуму, *logica universalis, logica sensus communis,* логіка здорового глузду;

2) логіка науки, *logica scientifica,* логіка спекулятивного розсуду. Загальна логіка стосується обох.

За методом (спосіб сполучати Різноманітне [das Mannigfaltige] в систему):

Схоластична. Ця йде спочатку.

Популярна. Та — насамперед.

За походженням[II]:

1) *Logica naturalis,* як природний завдаток (Naturanlage).

2) *Logica artificialis,* як наука.

Перша називається логікою хибно, бо вона не є знання, лише рутина та вправляння.

Загальна логіка є лише канон і відповідною мірою [вона є] аналітична (вчення). Якщо вона вживається як органон, то зветься діалектика

*Логіка є наука загальних правил вживання розсуду (*лат.*).

(мистецтво викладати щось відповідно до форми істини)[152]. Логіка істини і позірності. Вона є певна доктрина, а не лише критика пізнання або пізнавальних спроможностей, та проте органон не науки, а критики пізнання. Вона є доктрина, не критика, але слугує більше за критику, ніж за доктрину в науках, які мають її об'єкт, бо так вона була б органоном. Логіка є пропедевтикою всіх наук, але частиною філософії.

Чиста логіка є цілком аналітикою, себто логікою істини. Адже вона містить лише правила *a priori* щодо форм мислення; і вони можуть бути пізнані лише тим, що наші розсудові дії аналізуються, і ми відкидаємо те, що стосується об'єкта. Узгодження з цими правилами є суто логічний критерій істини. Правила, що їх розсуд пізнає *in concreto* без усвідомлення, презентувати *in abstracto*.

Аналітика як загальна логіка абстрагується від усіх об'єктів і розглядає лише форму мислення. Узгодження з законами розсуду є Формальне істини. Але застосування цього канону як органону і формальні принципи, застосовані без матеріальних ([принципів] об'єкта) для [його] характеризування (Beurteilung) — це є гола позірність; бо Матеріальне істини полягає в узгодженні з об'єктом, так само як Формальне — в узгодженні розсуду з самим собою. Дивно, що логіка не може подати загальнодостатнього критерію істини.

*Logica theoretica vel practica (dijudicata, exsecutiva)**. Загальна логіка не має практичної частини — це буде діалектика. Загальна методологія (Methodenlehre). Поділ: учення про елементи і вчення про метод. Учення про форму науки взагалі не вказує, де її вживати.

Historia logices: Арістотель: лише об'єктивні закони, форма розуму. Епікур: логіка дослідження природи[III]. Лок: походження понять. Вольф і Ляйбніц: демонстративно й чітко. Нововочасні: не чиста логіка, а мішана логіка, з психологією. Крузій: фанатична логіка. Ламберт: органон математики й фізики.

Корисність логіки: до [появи] логіки [теж] філософствували, і завдяки логіці ся справа не дуже поліпшилася. — Не як мистецтво відкриттів (Erfindungskunst), не як попередня підготовка (Vorbereitung) до [вивчення] наук відповідно до змісту, а [як підготовка] до критики за засадами з погляду форм. — Якщо ми вже виабстрагували певні правила застосування (Ausübung), то можемо їх легко виражати загально; але без знання *in concreto* вони суть незрозумілими й незастосовними. Загальна евристика є неможливою. Органон наук, що йде за ними (hinter denselben).

[1] *Regularum empiricarum non datur scientia.***

* Логіка теоретична або практична (розсуджувальна, виконавча) *(лат.)*.

** Не дано науки емпіричних правил *(лат.)*.

[II] Не психологія — як мислять, а як повинні мислити.

[III] Містика, внутрішня магія, теургія, теософія. Платон — батько всіх містиків, Арістотель: — схоластів. Скептики, неоплатоніки, Карнеад[153] і містицизм. Еклектики. Алхімія. — Діалектики; *sceptici;* [Бекон] Веруламський, органон. Картезій, *de methodo*[154]. Мальбранш.

423. Логіка, розглядана як пропедевтика, надається для початківця; але як архітектоніка — лише для майстра.

2. Ясність і чіткість. Л. V[155]

Критичний раціоналізм

424. Ясність споглядання слід відрізняти <від> ясності поняття. Перша має місце раніше від усякого поняття, принаймні ясного. Так само і з чіткістю.

Врешті є різниця між розсудовою і розумовою чіткістю; перша є логічною, друга [означає] *realiter* чітке (уявлення *a priori*, яка річ (Sache) криється за явищами[156]).

3. Логічна й естетична довершеність. Л. VI

Критицизм

425. Довершеність того чи іншого пізнання з погляду об'єкта є логічною, з погляду суб'єкта — естетичною. Ця остання, позаяк вона побільшує свідомість його стану завдяки відношенню — як його чуття наставлені (gestellt werden) до об'єкта, і через симпатію (Zuneigung), побільшує свідомість життя і зветься через те живою (lebhaft). Абстрактне уявлення майже усуває свідомість життя.

426. Абстрагування належить до судження про об'єкт, не до визначення суб'єкта.

427. *Quod claritas quaelibet pendeat ab actione animae, hinc videre est, quod occupata aliis activitate mentis multae externorum sensationes fere evanescunt, e. g. dolor**.

* Що будь-яка ясність залежить від дії душі, видно з того, що [коли вона] зайнята іншою діяльністю розуму, багато зовнішніх відчуттів, наприклад біль, майже зникають (*лат.*).

428. Ясність споглядання не можна передавати (mitteilen), але чіткість — можна. Поети називають це ясністю, бо ж емпіричну чіткість нема змоги описати.

4. Істина. Л. VII

Критичний емпіризм

429. *Principia materialia iudiciorum sunt notiones. Principia formalia iudiciorum sunt principium identitatis vel contradictionis.*
Ratiociniorum principia materialia: <notiones>). Ratiociniorum <principium formale>): dictum de omni et nullo.*

430. Ті, хто за прикладом ньютоніанців допускали певні підставові діяннння пізнання істини, не замислювалися, що й така сила, яка для себе (für sich) була б найпершою, має допускатися [лише разом] з її властивими діями, як от тяжіння, але щоб якусь силу від самого початку пізнавати [як] Істинне (das Wahre), себто пізнавати [відповідні] об'єкти згідно з їх істинним характером (Beschaffenheit), — цього не можна припускати, не показуючи, як завдяки цьому даються або об'єкти тієї підставової сили, або принаймні їх уявлення.

431. Можна за бажання все виводити з підставових сил, лише не критерій істини з якогось чуття Істинного й Хибного (Falschen), спеціально створеного для їх розрізнення; бо тоді втрачається всякий пробний камінь наших суджень.

432. Посполитий людський розсуд, *sensus veri et falsi*[157], є *qualitas occulta.*

Критицизм, перший період

433. Істинним (wahr) є те, що чинне для кожного пізнання, і, отже, не лише за умови розуму, який судить опосередковано. Відповідно до цього істинним є те, що його протилежність суперечить собі, бо ця про-

* Матеріальні основи суджень суть поняття. Формальні основи суджень суть принципи тотожності або суперечності.
Матеріальні основи умовиводів: <поняття>. < Формальна основа> умовиводів: сказане про все й ні про що[158] *(лат).*

тилежність не є навіть сприйнятною для чуттів. Але на те, що щось є безпідставним, указує лише якась суб'єктивна умова, і об'єкт міг би й без неї сприйматися чуттями.

5. Ознака; логічна і реальна сутність. Л. VIII

Догматизм

434. *Essentia est principium internum omnis determinationis conceptui entis adhaerentis**.

435. Усе, що необхідно притаманне тій або іншій речі, відноситься до [її] сутності або *transscendentaliter,* себто *respective*, або в метафізичному розумінні (Verstande), себто *absolute* й *universaliter.* У першому випадку сутність є вислідом есенціалій, у другому — сутність зі своїми есенціаліями [є] підставою вислідів *in indefinitum.* Через те перші положення є тавтологічні, а другі — змістовні (prägnant). Адже в перших есенціалії дані лише через сутність і своєю чергою є її складовими частинами.

436. Підставові поняття суть не визначення, отже, й не суттєві частини (Stücke).

Логічна сутність є [або] гіпотетична, або абсолютна; перша виражає ціле первісне (primitiven) поняття, яке ми маємо про речі, друга — можливе поняття.

Реальна сутність[159] означає суб'єкт, який є незмінним і детермінованим. Усе існуюче (was da ist) має ту чи іншу реальну сутність, яка завжди лишається [незмінною], а решта — то [різні] визначення.

Критичний емпіризм

437. Логічно визначати — тобто або стверджувати, або заперечувати [для цього служить] (*copula* в судженні) предикат якоїсь речі незалежно від змісту. Метафізично визначати — тобто якомусь поняттю приписувати предикат, який сам по собі містить те чи інше буття або

* Сутність є внутрішній принцип усякого визначення, притаманного поняттю сущого (*лат.*).

виключає таке. Те, що само по собі виключає буття — це негація, і лише в [її] протилежності може бути виявлене Реальне.

438. Зі всіма судженнями розсуду має місце така обставина. (Коли яке-небудь *x* може бути пізнане через уявлення *a*, то *a* є ознакою якогось *x*.) Пізнання ж [цього] *x* через *a* є поняття. Таким чином, протяжність, рух, невідомість (Unwissenheit) і т. ін. є ознакою якогось *x*. Коли яке-небудь *x*, котре пізнається через уявлення *a*, порівнюється з якимось іншим поняттям *b*, що його воно або включає, або виключає, то це відношення є судженням. Це судження є, отже, пізнанням або узгодження, або конфлікту (des Widerstreits[160]), так, що або в речі *x*, яку я знаю через поняття *a*, міститься *b* як часткове поняття, і, отже, *x*, яке пізнається через *b*, може також бути пізнаним через *a*[161], або ж *x* усуває поняття про *b*.

У всіх судженнях слід розглядати (erwägen) матерію і форму. Першу становлять поняття суб'єкта *(y + a)* = *x* і предиката *b*; друга — це та форма, яка в логіків зветься поняттям зв'язки (*copula*). Кожне поняття можна уявляти у відношенні з усіма іншими; ті, які воно включає, стоять до нього у відношенні ствердження, ті, що їх воно виключає, — у запереченні; *x* означає можливе поняття якоїсь речі, *a* — уявлення, через котре я її мислю. Усі форми судження є або ствердження, або заперечення. Перше презентує відношення, коли поняття речі *y* + *a* включає ознаку *b*, і, отже, є ідентичне з нею за своєю частиною. Заперечення полягає в тому, що поняття речі *y* + *a* є протиставним до ознаки *b*, і в уявненні [її] усунення й полягає заперечення.

439. Предикат є не частковим поняттям суб'єкта, а уявненням суб'єкта через часткове поняття. Розсуд повсякчас пізнає щось через якесь ясне чи темне судження, розкладаючи щось на його предикати. Усі наші поняття суть ті чи інші ознаки, видобуті з відчуття. Само відчуття є не об'єктом розсуду, а його ознакою; тож, наприклад, поняття людини є нічим іншим, як уявленням про щось таке, що має предикати, на які ми можемо розікласти поняття людини. Отож у кожному судженні суб'єкт узагалі є щось = *x*, яке, пізнане під ознакою *a*, порівнюється з якоюсь іншою ознакою. Тож і не диво, що ми не пізнаємо ніякого суб'єкта перед усіма предикатами, окрім як лише Я, що, одначе, є не поняттям, а спогляданням. Тому ми пізнаємо розсудом у тілах не властиві суб'єкти, а предикати протяглості, твердості, спокою, руху і т. д. Причиною [тому] є [ось що]: через наші чуття нам можуть розкриватися лише відношення (Relationen) речей, але ми можемо уявляти Абсолютне або суб'єкт лише з нас [самих] (von uns aus). Ідея субстанції походить, власне, від *repraesentatione sui ipsius*,

оскільки ми уявляємо собі, що щось відрізняється від нас, і предикати не можуть мислитися без суб'єкта, <себто> без останнього суб'єкта. Постійні предикати разом звуться тоді суб'єктом.

Через той чи інший предикат я уявляю собі не якусь частину речі, не маю поняття про цю частину — я уявляю сам об'єкт і маю про нього часткове поняття, тому й позначення математичними знаками [тут] є неможливим. Нехай $y + h$ буде самою річчю, яка презентується під поняттям h, а її предикатом буде p, тоді маємо $y + h - p = 0$, отже, $y + h = p$.

440. Логічні предикати суть ствердження або заперечення, реальні предикати суть визначення або заперечення.

441. Усе може мислитись як суб'єкт або предикат, але не все може існувати як суб'єкт.

442. *Accidentia* суть не особливі речі, які належать (inhärieren) суб'єкту, а предикати якогось суб'єкта, себто способи його існування. Поняття інгеренції є логічним допоміжним засобом, бо ми тут усі речі (Sachen) можемо уявляти у формі предикатів.

443. Слово «предикат» не вказує жодної нової відмінності речей. Тож кожна річ або її поняття може стати предикатом, наприклад: «розумні істоти суть духи». Отже, ніщо не може існувати, не будучи предикатом інших речей. Людина є предикатом певного розумного мешканця Землі.

Цей логічний респект може перетворюватися на реальний, коли щось є в чомусь іншому, в котрому існує можливе поняття [ще] якогось іншого, і то як у реальній підставі. Адже частина в Цілому є на логічній підставі, як Ціле лише частково є чимось іншим, ніж його *partes;* інакше всі *partes* лежали б у одному Цілому (не [просто як] у місці, так би мовити, для всіх цих частин), і Ціле, отже, було б іще чимось іншим, ніж усі його частини вкупі.

Критичний раціоналізм

444. Аналітично перша підстава є логічна, синтетично — реальна сутність (природа).

445. Субординація буває аналітична або синтетична, остання — сутність, доведена аж до найпершої внутрішньої реальної підстави.

Критицизм, перший період

446. Коли говорити про сутність, то тут достатність, що стосується координації, і точність (розміреність) [у тому], що стосується субординації, є інтенція (die Absicht); *reductio ad minimos terminos**.

447. Усі поняття *a priori* [є] довільні. Трансцендентальні та моральні поняття вможливлюють (verstatten) ту чи іншу логічну сутність, яка водночас є реальною сутністю, бо якби це поняття не передувало, ми не могли б мати жодного *in concreto*. Але поняття *a posteriori*, емпіричні за походженням, не дозволяють пізнати реальну сутність.

448. Предикати суть або *determinationes*, або *accidentia*. Величина не є *accidens*. Про інтелектуальні відношення, наприклад, субстанцію, підставу, Ціле[162].

449. Повне (complete) підставове поняття речі є сутність. Підставове поняття є завершенням субординації внутрішніх визначень; повне є й завершенням координації внутрішніх визначень.

Тож ми шукаємо сутність, через те, що хотіли б усе завершити, і через те, що таким чином усе отримує єдність, якщо з однієї підстави і з одного Цілого в одному суб'єкті пізнається Різноманітне (das Mannigfaltige).

450. Логічна сутність є суб'єктивне підставове поняття і не є чинною для всіх, вона також є мінливою, [натомість] реальна сутність є об'єктивною. Перша стосується значення якогось слова, котре, звичайно, поступово відшліфовується й стає узгодженим завдяки вживанню.

451. Пізнання логічної сутності набувається суто аналітично, реальної — синтетично. Перша є перше суб'єктивне підставове поняття, друга — перше об'єктивне. *In conceptibus arbitrariis qua talibus*** що суб'єктивно, що об'єктивно — то є однаково.

---

* Зведення до найменших меж (*лат.*).

** У довільних поняттях як таких (*лат.*).

6. Про поняття. Л. §9, 11

Критичний період

452. Усяке розчленування[163], засіб чіткості, здійснюється або з координованими, або з субординованими уявленнями. Якщо вони не субординовані, а лише координовані, то з одного не можна вивести другого, — потрібні зовнішні засоби чіткості, себто більша ясність часткових понять. Якщо вони субординовані — або одне щодо іншого, або щодо якогось загальнішого поняття, себто нижче поняття [виникає] з самого лише застосування та визначення вищого (але не вище виникає з абстрагування від нижчого, — інтелектуальна чіткість), то вище поняття легко пізнати, звернувши увагу на нижчі та деякі [ще] нижчі.

453. Усе має якусь найвищу логічну підставу; усе має останній логічний вислід. Перше є найзагальніше поняття, яке не міститься під жодним, друге одиничне, під яким не міститься жодне[164].

7. Про судження. Л. § 21, 22, 23, 25, 28, 31

Критичний період

454. Ми можемо вживати слово *est* лише як дієслово, «є» — для відрізнення від «буде». Предикати можливих речей можуть уживатися лише *in praesenti*[165].

455. Протилежність речі слід відрізняти від протилежності її відношення. Останнє є протилежність судження. Наприклад, подільне тіло: його протилежність є *Corpus* × 0 + *divisibile* × 0 = 0, *nihil privativum**. Ця протилежність ніколи не суперечить собі.

456. Ствердні судження слугують для пізнання тотожності якоїсь речі з іншою, заперечні — для розрізнення; тому тавтологічні висловлювання є смішними.

457. Слід розрізняти брак уявлення і уявлення браку. Брак ясного уявлення від недостатньої [пізнавальної] діяльності є незнання, від

* Тіло × 0 + подільне × 0 = 0, позбавлювальне ніщо *(лат.)*.

певної діяльності, прикладеної до предмета, — абстракція. Розділення є реальна опозиція сполученню (Verbindung); це є позитивна підстава, яка перешкоджає пов'язанню. А позаяк деякі предикати тієї чи іншої речі можуть бути приписувані їй хибно, то негація слугує для того, щоб цьому перешкоджати. Тому смішним є негативне судження, яке застерігає від неможливої помилки.

458. При кожному заперечному судженні мислиться, що суб'єкт не міститься під предикатом; чи через суперечність, чи ні — [цього] не окреслюється.

459. *Judicia infinita. Anima est non-mortalis** означає не просто те, що *A* належить до сфери не-*B*, а те, що воно належить до сфери *C* поза *B*, котра *B* обмежує й лімітує, означає, отже, лімітацію висловлювання: *A est B*[166].

460. Правильність диз'юнктивного висловлювання досягається тим, що при обох копулятивних висловлюваннях диз'юнкції ствердне й заперечне усуваються.

461. Усяка єдність є або єдність порівняння, або [єдність] пов'язання. Перша має місце, оскільки щось є однакове з багатьма іншими, друга — оскільки багато чогось пов'язано однією підставою[167].

462. У всякій тотожності понять два поняття сходяться в одному, себто {одне} поняття належить до двох; у всякому судженні два поняття належать одній речі. Таку саму річ, яку я мислю через поняття *A*, я мислю й через поняття *B*: [це] є судження пов'язання. Поняття, яке я {мислю} в {*A*}, я мислю також і в *B*: [це] є судження порівняння.

У випадку тотожності я порівнюю два суб'єкти, які мають однаковий предикат; у випадку єдності порівнюю два предикати або поняття, які мають один суб'єкт.

463. Що необхідність голих розумових істин передбачає певний спосіб існування (Art von Existenz), слід судити зі слівця *є*; наприклад, не можна сказати: усі трикутники стануть трикутними.

---

* Нескінченні судження. Душа є безсмертна *(лат.)*.

8. Про висновки. Л. § 60

Критицизм, перший період

464. З партикулярної *major propositio* отримується лише можливий, із сингулярної — дійсний висновок (Conclusion), який міститься в першій, із загальної — необхідність висновку *(quidditas, quaeitas*[168]*, qualitas, quantitas).*

9. Про розподіл. Л. § 110

Критичний період

465. Поділ (Teilung) нероздільного[169] є розподіл (Einteilung), і <останнє> є *compositum ideale.* Тá композиція[170], яка повинна містити підставу можливості відношення (der Relation), є ідеальна.

466. *Divisio logica ab analysi distinguitur. Posterior est divisio notionis et metaphysica, prior divisio sphaerae notionis; et quo minus notio est metaphysice indivisibilis, eo major sphaera*.*

467. *Analysis* і *Synthesis negativa* суть дуже відмінні; *divisio logica* є *synthesis negativa:* я не ділю поняття, а розподіляю його (репартиція[171]).

II. ЗАГАЛЬНІ МІРКУВАННЯ ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЛОГІКИ

Критичний емпіризм

468. Розум містить тільки *respectivae notiones;* [а] чуття, позаяк вони мусять пізнавати без рефлексії, — щось абсолютне.

* Логічний поділ відрізняється від аналізу. Останній — це поділ понять, і він є метафізичним, перший — поділ сфери поняття; і що меншим [за змістом] є метафізично неподільне поняття, то більшою [є його] сфера (обсяг) — *(лат.).*

Критичний раціоналізм

469. Як чуттєвість є спроможністю впорядковувати речі за відношенням[и] простору й часу[172], так і розум є закон упорядкування (Zusammenordnung) речей відокремлено від законів чуттєвості.

470. Є троякі фізіологічні дії (Wirkungen) людської душі: 1) голі уявлення, 2) пов'язання [їх], 3) порівняння; три способи пізнання й об'єктивних розрізнень: 1) відчуття, 2) форма явища, 3) поняття; трояке застосування розуму: 1) внутрішнє чуття або споглядання себе самого та своїх думок, 2) загальні уявлення[173] та відношення їх сфер (логічне застосування), 3) форма тези й синтезу. Застосування чистого розуму містить або абсолютні, або відносні поняття. Перші — або споглядальні, себто відповідно до матерії (добре), або дискурсивні, відповідно до голої форми (існування).

471. Розсуд є спроможність [утворення] понять, суджень, правил (дефініція людського розсуду). Він є вищою пізнавальною спроможністю (спонтанність, не чутливість [Passibilität]); відмінність від чуттєвості. Він є спроможністю пізнавати речі, не як вони являються, а як вони є (суто негативна дефініція, але розсуду взагалі, не лише людського). Ця спроможність або є в спогляданні, або [досягається] через рефлексію. Перше поняття є проблематичним, друге — надійне (bewährt). Хто вважає перше поняття, неможливість якого, щоправда, не може бути доведена, за поняття дійсного, людського розсуду, ті мають про нього містичне уявлення *(philosophia mystica)*. Цей розсуд є спроможністю рефлектувати, а чисті розсудові поняття (трансцендентальні) суть голі абстрактні рефлексійні поняття. Людські споглядання суть не інтелектуальні. Розсуд *a priori* є розум (що його судження не підлягають якомусь емпіричному пізнанню). Розсуд як спроможність застосування *a posteriori*: здатність судження (Urteilskraft).

Розсуд не слід пояснювати через спроможність чітких понять.

Свідомість належить до вищих спроможностей, але не [належить] як необхідна умова до розсуду.

472. Чуттєвість без розсудового поняття не має жодної пов'язаності[174], а останнє [(розсудове поняття)] без першої — жодної реальності. Або розсуд приходить до чуттєвості як рефлексія, або чуттєвість до розуму як просвітлення (Erhellung).

Критицизм, перший період

473. Простір і час іще не дають нічого Дійсного. Його дає (gibt's an die Hand) лише відчуття. Тож реальний розсуд є діяльність, паралельна відчуттю.

Критицизм, пізніший період

474. Емпіричні пізнання не є голі враження; ми самі мусимо при цих враженнях щось думати, щоб такі поставали. Отже, мають бути певні діяння, [— вони становлять таку діяльність, як] пізнання, котрі передують досвідові й уможливлюють його. Так само досвіди ніколи не дають справжніх загальних пізнань, бо їм бракує необхідності. А розум-бо потребує для певних пізнань загальних положень; отже, певні загальні судження мають бути в ньому закладені ще перед досвідом.

Ті досвіди, за яких ми спочатку утворюємо трансцендентальні поняття, <не> вказують нам їх походження, вказуючи лише емпіричні умови їх постання. Адже позаяк вони[, ці поняття,] не зачерпнуті з досвіду, то їх джерело мусить <...>[175]

475. Вища пізнавальна спроможність (Das obere Erkenntnisvermögen): 1) як спонтанність, [націлена на те, щоб] усю спроможність уявлення (Vorstellungsvermögen) підпорядкувати своїй самоволі; 2) як об'єктивна пізнавальна спроможність: а) спроможність [створення] правил, б) відповідності (der Angemessenheit) до правил, в) принципів.

476. Ця вища пізнавальна спроможність є спроможність мислити.

477. Розсудова наука, яка стосується предметів назагал, може вести мову лише про правила їх вживання, — або вживання взагалі, або застосування чистого розсуду. В останньому випадку це є трансцендентальна логіка. Скільки є логічних моментів, стільки само є й трансцендентальних елементів (категорій).

478. Трансцендентальна аналітика — оскільки розсуд бере до уваги сам себе (sich selbst erwägt), трансцендентальна діалектика — оскільки він *a priori* веде мову про об'єкти: позірність.

III. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА АНАЛІТИКА

1. Про чисті розсудові поняття або категорії взагалі. Кр. § 10, 11

Догматизм

479. *Prolegomena Metaphysicorum.* У нашому сукупному пізнанні деякі пізнання мають лежати в основі інших. Багато понять лежить ув основі інших понять і багато суджень — в основі інших суджень. В основі найточнішого поняття години лежить поняття часу, руху та розмірености (Ausmessung). Хто вживає слово «дружба», той спирається на поняття симпатії, порядності (Redlichkeit) і т. ін. Так само і з судженнями. Хто говорить, що заздрість є пороком, той спирається потай на численні приховані судження: що любов до ближнього є обов'язком; що те, що супротивне обов'язку, є пороком, що заздрість є неприхильністю й супротивна любові і т. д. Підставові поняття можна назвати *notiones fundamentales,* підставові судження — *judicia fundamentalia.* Ті підставові поняття, які не передбачають своєю чергою інших, звуться *notiones primitivae* (перші підставові поняття), а судження такого виду — *judicia primitiva* (перші підставові судження). Одначе щось може розглядатися як перше або безумовно (schlechthin), або у віднесеності до чогось іншого. Щось є *cognitio absolute primitiva*[176], оскільки в його основі взагалі не лежить ніщо інше; але воно є *respective primitiva,* оскільки або суб'єктові не під силу пізнати його підставу, або це не відповідає певному розумному задумові. В основі поняття добра та зла лежить багато дечого, що філософи (Weltweisen) ясно пізнають, але посполита людина, звісно, не може так глибоко проникнути в ці поняття, і для неї вони є *notiones primitivae.* Так само в посполитому пізнанні і з поняттями простору й часу. Деякі з цих підставових понять можуть бути з погляду сукупного людського розсуду *notiones primitivae,* хоча *in sensu absoluto* вони можуть бути лише *derivativae,* наприклад, буття водночас, одне за одним і т. д. Їх можна назвати *notiones primitivae in sensu subjectivo*,* а чи вони є такими *in sensu objectivo*, — цього людина з'ясувати не може. Так само суть *judicia in sensu subjectivo prima*** з погляду деяких людей, наприклад, прислів'я, або з погляду всіх, наприклад *principium contradictionis.* А якщо ми всі пізнання, які лежать ув основі інших, називаємо *principia*, то *respectus* із погляду <...>

---

* Поняття, перевинні в суб'єктивному розумінні *(лат.).*

** Перші в суб'єктивному розумінні судження *(лат.).*

Критичний емпіризм

480. Усі перші засади суть або формальні, або матеріальні. Перші містять підставу того, як поняття в судженні повинні розглядатись у [їх] відношенні. Другі містять *medium terminum,* за допомогою якого вони повинні розглядатися в цьому відношенні одне з одним.

1) Спосіб, у який судження мають порівнюватися — це або через ствердження, або через заперечення. Ствердне судження уявнює, що якийсь предикат є ідентичним із суб'єктом (є його ознакою); заперечне — що предикат суперечить суб'єктові (є протилежністю його ознаки). Загальна формальна засада першого може, отже, бути лише тією, що означає сутність ствердження: *cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum**, а другого — тією, що містить сутність заперечення: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum***. Перше положення — це принцип тотожності, друге — суперечності. [Виходячи] з самих лише цих засад, геть нічого не можна довести. Адже доводити — означає опосередковано судити чи висновувати. А кожен умовивід є якесь судження за посередництвом проміжної ознаки (eines Zwischenmerkmals) *(nota intermedia, medius terminus).* Але названі положення не містять жодного *medium terminum* до інших. Усі положення, які безпосередньо підпадають під ці два, суть недовідні; усі, які підпадають під них посередньо, — довідні.

2) Загальні судження, які містять *medium terminum* до інших, суть їх матеріальні підстави; і якщо вони безпосередньо підпадають під ті два найвищі *principiis formalibus,* то суть матеріальні перші засади. Наприклад, «тіло є складним (zusammengesetzt)» — безпосередньо підпадає під принцип тотожності, і містить *medium terminum* до положення «Тіло є мінливе, отже, воно є — і т. д.». Натомість висловлювання «Немає простору без місць» підпадає безпосередньо під принцип протилежності й т. д.

481. *Primum principium conceptuum est ens, iudiciorum est principium contradictionis***.*

482. Усі судження мають якийсь логічний об'єкт — Щось у логічному розумінні (Verstande), воно може бути можливим або неможливим, $= A$. У цих судженнях або немає предиката, або є такий. У першому випадку — або: A є... можливим, або: A є ... дійсним; у другому — A є B.

---

* Будь-якому суб'єктові притаманний тотожний йому предикат *(лат.).*

** Жодному суб'єктові не притаманний протилежний йому предикат *(лат.).*

*** Першим принципом понять є суще, суджень — принцип суперечності *(лат.).*

Якщо *A* містить суб'єкт із предикатом, то перше висловлювання може бути виражене логічно, наприклад, фігура може міститися в трьох сторонах, себто трикутник є можливим. Бо ж це передбачає, що якась фігура є можлива, інакше маємо лише висловлювання, яке виражає відношення двох понять, а не абсолютну можливість, тож видно, що [тут] має бути дано можливості. Відсутність суперечності не доводить можливості речі та [відповідних] *datorum,* доводячи лише можливість [їх] сполучення (Verbindung). Що ж означає можливість самої речі? Логічна можливість означає можливість відношення *A* і *B* або *A* і не-*B*. Трикутник може бути гострокутним. Логічна дійсність зветься істина.

Метафізична можливість означає щось *obiective,* якийсь предмет думок, неможливість — те, думка щодо чого є порожньою; Неможливе.

Кожна проста думка містить щось можливе; адже не можна вигадати нічого простого. Воно мусить, таким чином, бути дане через досвід або внутрішній закон.

483. Метафізичні поняття стосуються: 1) лише відношення координації: *absolutum et relativum;* Ціле, частина; *continuum*, *discretum;* численні, деякі, усе, перше, останнє, одне-єдине; 2) або субординації в логічному розумінні: Загальне або Окреме; 3) субординації в реальному сенсі: підстава, вислід, причина, дія. Звідси виникає поняття першої причини, останнього висліду, причини всього, єдиного; 4) існування: необхідне, випадкове, можливе; 5) субстанції: суб'єкт, предикат; проста, складна (zusammengesetzt), *actio, passio, vis*, *receptivitas*, *spontanea, iners;* Ціле субстанцій, світ.

484. Реальні відношення протиставляються ідеальним. Перші суть лише відношення уявлень, не об'єктів. Ідеальні суть естетичні або логічні.

485. Логічні закони розуму містять правила, за якими поняття, одне зі сфери другого, субординуються, що зветься логічною субординацією. Метафізичні закони суть ті, за якими поняття *realiter* субординуються одне щодо іншого.

486. Відношення логічної підстави до висліду є судження. Відношення реальної підстави до висліду є поняття. Різні первинні (primitive) поняття реальних підстав. Можливість реального пов'язання в первинних підставах не може бути осягнута раціонально.

487. Можливим є кожне поняття, в якому міститься предикат, що розглядається в суб'єкті й не суперечить йому. Але можливим є не ко-

жен синтез, у якому немає суперечності, себто реальні відношення не осягаються через принцип суперечності.

488. Окрім *principium identitatis et contradictionis* мусять бути ще й інші *principia* [— не тільки логічного] *nexus* та *oppositio*. Адже через ті можна осягнути лише *nexus* і *oppositio logica,* але не *realis*. Які ж суть ці *principia synthetica?*

489. Логічне поняття можливості: *principium contradictionis (analysis);* або реальне поняття: *principia* синтезу.

490. Як емпіричні й синтетичні поняття стають загальними? Чи не маємо ми, окрім *principiis formalibus* раціональних положень, іще й *formalia* синтетичних та емпіричних? Так само чи не маємо ми *principia formalia* реального пов'язання на кшталт логічного?

491. Є матеріальні, є й формальні підставові поняття. *Principia analytica, synthetica.*

492. Прості поняття можуть даватися лише через досвід; отже, можливість у їх відношеннях може осягатися лише через розум.
Possibilitas synthetica, analytica.

493. Є матеріальні й формальні підставові поняття, так само як матеріальні й формальні засади.

494. Раціональні підставові поняття можуть зводитися до якогось певного числа — але не елементарні поняття. Підставові поняття форми і підставові поняття матерії.

495. При всіх елементарних уявленнях ми можемо запозичувати можливість лише з дійсності, бо перша дається для мислення лише через другу.

496. Усі *principia prima* суть або елементарні положення, аналітичні, або *axiomata,* і суть синтетичні. Різниця між аналітичними і синтетичними положеннями взагалі. Раціональні суть аналітичні, емпіричні — синтетичні, так само й математичні.

497. *Principia formalia* суть лише перші підстави аналітичних, або раціональних суджень.

498. Є синтетичні положення з досвіду, отже, *principia prima synthetica**, такими ж є й *axiomata* математики стосовно простору; [натомість] *principia rationalia* ніяк не можуть бути синтетичними.

499. Ми можемо пов'язувати поняття одні з одними, щоб так створити з них якесь більше поняття (синтетично); або ж поняття можна мислити [як] пов'язані одні з одними, аби пізнати те, що в них є.

Поняття причини суть синтетичні, а отже, емпіричні.

500. Усі аналітичні поняття суть раціональні, і навпаки; усі синтетичні поняття суть емпіричні, і навпаки, *principia rationalia prima materialia sunt principia elementaria; principia synthetica, si forent simul rationalia, dicerentur axiomata. Sed cum talia non dentur, analoga rationalia in mathesi ita dicuntur. In philosophia non dantur principia synthetica, nisi a posteriori, i. e. empirice, et principia analytica a priori, h. e. propositiones elementares, utraque materialia. Comparare possumus notiones, earum relationes cogitando vel secundum regulam intellectus empirici et synthetici, vel rationis rationaliter et analytice, vel secundum regulas analyticas rationis, h. e. imaginationis et ingenii. Huic accepta fert multa sua principia Crusius. Locke videtur {deterius} synthetica et analytica judicia in sua disquisitione <intellectus> hominis judicasse**.*

501. Щодо методу[, який полягає в тому, щоб] з огляду на певність метафізичних аксіом покликатись на постійні передумови в усіх емпіричних випадках, і звідси робити висновок про їх абстрактну загальність. 2)[177] Адже з тим самим правом, бажаючи її заперечити, ми мусимо усувати (schwinden lassen) певність усіх позосталих пізнань.

502. Емпіричні підставові поняття[, утворені] через абстракцію, суть незліченні, [сюди належать ті поняття,] які не можуть бути розкладені далі на свої елементи, хоча можна показати визначення в їх причині. Раціональні підставові поняття, що єдино в них можна пояснити

* Синтетичні перші принципи *(лат.)*.

** Перші раціональні матеріальні принципи суть елементарні принципи; синтетичні принципи, якщо вони є водночас раціональні, звуться аксіомами. Але коли таких [і] не дано, [то їх] раціональні аналоги в [тій чи іншій] науці [теж] звуться так. У філософії синтетичні принципи даються лише a posteriori, тобто емпірично, а аналітичні принципи — a priori, тобто [маємо тут] елементарні положення, ті й ті матеріальні. Ми можемо порівнювати поняття, їх відношення, мислячи або згідно з емпіричним і синтетичним правилом розсуду, або відповідно до правила розуму, [яке спонукає мислити] раціонально й аналітично, або ж за аналітичними правилами розуму, себто уяви й таланту. Цьому зобов'язаний багатьма своїми принципами Крузій. Лок, бачиться, судив {за гіршою міркою} синтетичні й аналітичні судження у своєму дослідженні людського <розсуду> *(лат.)*.

сприймані властивості речей, при зовнішніх предметах суть: простір, час, рух; при внутрішніх:

A.1) безпосереднє уявлення сучасності, минувшини, майбуття;

2) порівняння, різниця й однаковість; 3) відношення (логічне) пов'язання і конфлікту (des Widerstreits); 4) свідомість, судження, висновки.

B. 1) почуття: вдоволення, невдоволення; 2) у відношенні до судження розсуду або чуттів.

C. Жадання і т. ін.

503. Принципи форми всіх аналітичних суджень, екзистенціальних суджень речі *absolute* або предикатів *relative,* суть закон (der Satz) тотожності й [закон] суперечності; і докази наводяться, коли через аналіз даного поняття з'ясовується тотожність або опозиція з предикатом. Принципи форми синтетичних суджень суть: те, що повсякчас є пов'язане з якоюсь відомою частиною можливого поняття, теж належить до цього поняття як [його] частина. Положення «кожне тіло є непроникне» — аналітичне, не тільки через те, що тіло не можна мислити без непроникності, а й через те, що його можна мислити виключно через непроникність. Ця ознака належить як *pars* до поняття тіла. Але: «кожне тіло є інертне (träge)» є синтетичне положення, бо інертність є *compars* із поняттям того, що мислиться під виразом «тіло», до якогось цілого поняття, необхідним чином пов'язаного з тими частковими поняттями, які належать до поняття (in die Notion) тіла. Якби ми мали ціле поняття, *compartes* якого суть поняття (Notionen) суб'єкта й предиката, то синтетичні судження обернулися б на аналітичні. Питається, яке місце займає тут Довільне (Willkürliches).

Досі йшлося про *nexu topico.* Що стосується *nexus realis*, то *principia materialia* його є досвід, а формальних принципів є два: «усе, що відбувається, має якусь детермінуючу підставу», і «все має якусь першу підставу». Обидва ці принципи суть синтетичні, перший — для вжитку нашого розуму, другий — для *termino* цього вжитку; бо за першим ми бачимо ряд детермінуючих одна другу причин на чимраз вищій підставі, а відповідно до другого визнаємо, що цей ряд є обмеженим. Але так само неможливим є уявити собі ряд субординованих підстав, що не має початку, як і збагнути (concipieren) собі, як він почався. Тим часом положення «все, що відбувається, має якусь детермінуючу підставу», — це положення, яке робить необхідним нескінченний ряд, є принципом форми всіх наших розумових суджень щодо реального пов'язання. Але положення «всякий ряд субординованих речей і всякий почерговий (successive) ряд має якесь Перше» є синтетичне положення, абстраговане більшою мірою від меж нашого розсуду, ніж від об'єкта пізнання.

Першою в ряді причин є завжди нескута самоволя (freie Willkür). Що вона не має визначальної підстави — це є положення емпіричне й відповідною мірою непевне, його певність зумовлюється єдино тим, що інакше не могло б бути жодного Першого.

Про можливість зміни, себто поставання і припинення взагалі.

504. Деякі засади суть аналітичні і стосуються формального [боку] чіткості в нашому пізнанні; деякі суть синтетичні і стосуються матеріального, коли наявні арифметичні, геометричні і хронологічні, так само й емпіричні [відомості]. Але є ще засади, які стосуються вживання розуму в синтезі взагалі. Природа нашого розуму має, одначе, той закон, що вона пізнає речі не безпосередньо, а опосередковано; тому всього, що відбувається, вона може очікувати лише [як визначуваного] відповідно до однієї підстави, а те, що визначається через будь-яку іншу підставу, є для неї нерозумним.

505. Чому *principium rationis sufficientis* слідом за *principio contradictionis* визначається як єдиний закон[178]? Принцип виведення (der Ableitung) та розподілу.

506. Крім субстанції та акциденції, можна мислити собі ще щось позитивне, а саме, *respectum*. Увесь їх *respectus* є троякий: *respectus* субстанції (емпірично): простір; акциденцій: час; субстанцій до акциденцій: сила.

507. Споглядальні поняття чуттів, розсудові поняття абстракції, розумові поняття відношення, яке мають загальні пізнання.

Відношення чуттів суть простір і час; розсуду — Загальне й Окреме, отже, також усі судження й правила всіх умовиводів (Vernunftschlüsse); розуму — підстава і вислід, точніше, об'єктивно, підстава речей (реальна підстава)[179].

Відношення однаковості і неоднаковості (der Einerleiheit und Verschiedenheit) є логічним, як і відношення Загального й Окремого; відношення повторення є математичним; позосталі суть метафізичні — а саме, реальні відношення.

Метафізика є критика людського розуму, логіка є його загальна доктрина; перша є суб'єктивна й проблематична, друга об'єктивна й догматична.

508. Позаяк у Чуттєвому є матерія й форма — чи не має бути і в Інтелектуальному матерія й форма?

Форма чуттєвості є двояка: простір і час.

Форма розуму є двояка: логічна — Загальне й Окреме; і реальна — підстава і вислід.

509. Час стосується відношення відчуттів; простір — відношення в предметі відчуття.

Відчуття відноситься до чуття, явище — до предмета, оскільки він є об'єктом чуттів, поняття — до предмета взагалі, навіть оскільки він не розглядається релятивно до чуття. До першого належить чуття, до другого — розсуд, до третього — розум; бо ж розсуд не творить жодного загального поняття, а лише координує дані поняття і є спроможністю форми предмета — через координацію частин творити з них Ціле. Свідомість може долучатися (hinzukommen) до всіх цих понять, але цим вони не даються, не створюються, а лише помічаються (werden... bemerkt). Через свідомість образ не виникає, а лише пізнається чітко або ясно.

Критичний раціоналізм

510. Чи можемо ми дістати загальне поняття без порівняння?

511. Розсуд є спроможність пізнання Загального, спроможність судження — [пізнання] Окремого під Загальним, розум — визначення Окремого через Загальне: 1) правила; 2) підведення (Subsumtion); 3) висновок (Schluss) від Загального до Окремого шляхом підведення.

Чи можна також пізнавати Загальне до [початку] будь-якого порівняння Окремого, отже, мати поняття, не виабстрагувані з порівнянь?

512. Є певні загальні поняття, дані через природу розуму, відповідно до яких мисляться й інші [поняття] та їх відношення, — наприклад, суб'єкт і предикат. Вони суть метафізичні. Є [також поняття, що виникли як] уявлення, дані через чуття й узагальнені розумом.

513. Деякі поняття виабстрагувано з відчуттів; інші [виникли] просто від [застосування] закону розсуду [щодо того, як] абстраговані поняття порівнювати, поєднувати чи розділяти. Походження останніх — у розсуді, перших — у чуттях. Усі поняття такого виду звуться чисті розсудові поняття: *conceptus intellectus puri.* Щоправда, лише за наявності сенсуальних відчуттів ми можемо урухомити ці діяльності розсуду й усвідомлювати собі певні поняття про загальні відношення абстрагованих ідей за законами розсуду; отож і тут чинним є правило Лока, що без сенсуальних відчуттів жодна ідея в нас не стає ясною;

але *notiones rationales* виникають таки за посередництвом відчуттів і можуть мислитися лише в прикладенні (Application) до абстрагованих від них ідей, але вони не лежать у них і не абстраговані від них; так, як ми в геометрії ідею простору не запозичуємо з відчуття протяглої сутності, хоча прояснити це поняття можемо лише за допомогою відчуття тілесних речей. Тож ідея простору є *notio intellectus puri,* що може застосовуватися до абстрагованої ідеї конусів і циліндрів[180].

Філософія[, у якій ідеться] про поняття *intellectus puri,* є метафізика, вона відноситься до позосталої філософії як *mathesis pura* до *mathesis applicata.* Поняття існування (реальності), можливості, необхідності, підстави, єдності і множинності, частини, Всього, Нічого, Складного (des Zusammengesetzten) і Простого, простору, часу, зміни, руху, субстанції та акциденції, сили та діяння, і все, що належить до властивої онтології, перебуває в такому відношенні до позосталої метафізики, як загальна арифметика в *mathesi pura.*

514. З чого я знаю, що *canones* розуму суть не *axiomata,* себто можуть застосовуватися лише *a posteriori* і *descendendo,* але не *a priori* й *ascendendo*? Суб'єктивні-бо закони розуму суть правила вживання його в застосуванні; об'єктивні ж — у поясненні. Усі безпосередньо певні положення суть або: 1) підставові формули, або 2) *axiomata,* або 3) *canones,* або 4) елементарні положення аналізу, або 5) безпосередньо певні положення синтезу.

Перші суть принцип тотожності та суперечності; другі — об'єктивні засади синтезу, простір і час; треті — об'єктивні засади *synthesis qualitativae;* четверті й п'яті — матеріальні положення, що містяться безпосередньо поміж засадами форми, як синтезу, так і аналізу.

Formulae primitivae чинні для кожного пізнання.

Синтетичні підставові поняття розуму, так само як синтетичні підставові поняття явищ, дають привід для [творення] аксіом, але й ті, й ті слугують лише для застосування розуму *a posteriori.* Вживання засад *a posteriori,* якщо їх застосовують *a priori,* є розумове пізнання об'єктів *per analogiam,* наприклад, простору, вдоволення й невдоволення з Бога.

515. Поняття є розсудовим лише через те, що воно є загальним; і відношення розсудових понять є логічним. Поняття є розумовим, оскільки воно не ґрунтується на жодній чуттєвості; і відношення цих понять[181], не будучи логічним, є реальним.

516. Через самі лише чисті розсудові поняття не може бути окреслено пізнаний жоден предмет. Тим часом вони становлять собою спосіб пізнавати предмет не [таким,] як він являється, а [як він] є.

517. Ті синтетичні положення, що за своєю природою не усувають тієї зрозумілості (Begreiflichkeit), яку вони покладають (setzen), чинні об'єктивно як ті, що стосуються *commercio substantiarum*[182].

518. Через розсуд мисляться або речі, або лише їх чуттєві уявлення. Число для споглядального уявнення його потребує простору й часу.

519. У всякому розумовому пізнанні слід розглядати лише відношення, а вони суть або дані (чуттєво або через природу розуму), або вифантазувані (gedichtet). Але нам не до снаги вифантазувати жодного відношення, у можливості якого ми здатні бути переконані, [окрім] як [тільки] за величиною шляхом повторювання в математиці (Zahlwissenschaft). Фантазувати з приводу якості відношень і, отже, вифантазувати перші розумові поняття є так само неможливим, як і [вифантазувати] перші сенсуальні відчуття.

520. У нас (in uns) не можуть поставати жодні інші суто довільні поняття чистого розуму, окрім тих, що [виникають] через повторення, — отже, [крім поняття] числа й величини. Усі розумові поняття, котрі містять якесь інше відношення, вимагають, щоб це відношення було дане через досвід або природу розсуду й розуму; а емпіричні відношення передбачають якесь фундаментальне поняття відношення. Абсолютного й Простого не можна вифантазувати (erdichten).

521. Усі категорії стосуються предметів внутрішніх споглядань, діяльності розсуду, розуму. Перше є лише свідомість.

522. Категорії суть загальні діяння розуму, через які <ми> мислимо той чи інший предмет узагалі ([залічуваний] до уявлень, явищ)[183].

Предикаменти суть *modi* категорій.

Три категорії: теза, синтез *(coordinatio)*, гіпотеза *(subordinatio)*[184].

Предикаменти: теза: *Possibile, actuale, necessarium cum oppositis**.

Предикаменти: синтез: *Quantitas*[I].

Діяння розсуду стосуються або понять, — таким шляхом вони й даються, у відношенні одні до одних, — через розсуд, хоча [генетично] поняття і підставу їх порівняння дано через чуття; або речей (der Sachen), оскільки розсуд узагалі мислить собі якийсь предмет і спосіб покладати (setzen) щось узагалі та його відношення. Різниця тут лише

* Можливе, чинне, необхідне з протилежним *(лат.)*.

та, що в першому випадку покладаються уявлення, а в другому через уявлення — речі (Sachen).

[1] Десять категорій Арістотеля: (Піфагора: X) 1) *Substantia, accidens,* 2) *qualitas,* 3) *quantitas,* 4) *relatio,* 5) *actio,* 6) *passio,* 7) *quando,* 8) *ubi,* 9) *situs,* 10) *habitus*[185].
Постпредикаменти: *oppositum, prius, simul, motus, habere*[186].

523. <1> Категорії величини: єдність, множинність, το παν* (пантеїзм).
2) Реальності: субстрат усієї реальності або лімітований (limitiert) (нескінченність).
<3> Категорії модальності: можливість, дійсність, необхідність.

524. Через природу розсуду не *abstrahendo,* а *judicando* виникають підставові поняття синтезу: існування, можливість; єдність, субстанція, акциденція; *relatio, respectus realis, [respectus] logicus;* необхідно, випадково; Ціле, частина; просте, складне (zusammengesetzt); підстава, вислід; сила, причина[187].

525. Порівняння: *Idem et diversum; realitas, negatio***.
Сполучення (Verbindung): *Consentiens et oppositum; forma affirmativa et negativa****.
Відношення: *Externum et internum et relativum (quantitas, qualitas)*****.

526. Порівняння, сполучення (Verbindung), пов'язання (Verknüpfung).

527. Порівняння, зв'язок (Zusammenhang), сполучення[188].

528. Метафізичні поняття суть, по-перше, абсолютні: можливість і існування (Existenz); по-друге, відносні (respectiv):
a. єдність і множинність (Vielheit): *omnitudo* і *particularitas;*
b. ме́жі: Перше, Останнє; *infinitum, finitum;*
c. сполучення: координації: Ціле й частина, просте й складне (zusammengesetzt); субординації:
1. суб'єкт і предикат;
2. підстава й вислід.

---

* Усе *(гр.)*.
** Те саме й відмінне; реальність, заперечення *(лат.)*.
*** Узгоджувальне й протиставне; форма ствердна і заперечна *(лат.)*.
**** Зовнішнє, внутрішнє, релятивне (кількість, якість) — *(лат.)*.

Критицизм, перший період

529. Є чисті підставові поняття споглядання або рефлексії, перші суть принципи явища, другі — [принципи] осягнення (der Einsicht); перші показують координацію, другі субординацію. Позаяк усе уявляється в часі, то всі наші розумові поняття завжди мисляться водночас за умови *phaenomeni*. Умови других не узгоджуються з умовами перших: у часі неможливе жодне перше, а в підставі воно повинне бути.

530. Розсудові поняття суть рефлектовані уявлення і мають також свої елементи рефлексії. Простір є певне інтуїтивне уявлення.

531. Окрім визначень, без яких об'єкти не можуть бути, у нашому розумі є ще умови, без яких ми не можемо мислити розумом певні предмети, хоча ці умови не є визначеннями самих предметів. Ці *conditiones* суть, отже, суб'єктивні, і їх поняття нічого не означають у предметі. Усі синтетичні судження чистого розуму суть, таким чином, суб'єктивні, і самі його поняття означають відношення розумового діяння до самого себе.

532. Наш розум не містить нічого, крім відношень (Relationen). А якщо їх не дано ні через відношення за простором і часом у досвіді, ні через повторення і складання Одного з Численного (Vielem) у чистій математиці, то вони суть не відношення (Relationen), які стосуються об'єктів, а лише відношення (Verhältnisse) наших понять за законами нашого розуму.

533. Істинним є пізнання, яке узгоджується з характером (Beschaffenheit) об'єкта. Уявлення зовнішніх об'єктів можливе лише через ідею простору, тож усі аксіоми простору, і те, що з них виводиться (hergeleitet wird), узгоджуються з об'єктом, як і всі відношення понять — за правилом тотожності; бо ідеї узгоджуються тоді між собою. Та позаяк метафізичні поняття про підставу, субстанцію і т. д. не є, власне, уявленнями об'єктів, оскільки й найдосконаліше чуття нездатне їх сприйняти в жодній речі, і можуть уявлятися [й] без цих відношень речей у сукупності, хоча й не через наш розум, то ці поняття суть не об'єктивні, отже, у їх аксіомах усе суб'єктивне. Тож якщо вони розглядаються як об'єктивно неістинні (falschlich), до них не має відношення (gilt von ihnen) ні істина, ні неістинність (Falschheit). Узагалі, шукаючи поняття причини, ми не знайдемо поза відношеннями пов'язання за ідеєю часу жодного пояснення, яке не утворювало б кола, воно не бачиться нічим іншим.

Найпевніший доказ, що вони не є об'єктивні, — те, що вони стоять ув очевидній суперечності [одні до одних].

534. Аналіз чистого розуму не дає нічого, крім чіткості в тих уявленнях, які ми вже маємо. Синтетичні положення стосуються умов суджень через чистий розум і суть суб'єктивні. Отже, чистий розум може вчити нас пізнавати об'єкти не інакше як у застосуванні до чуттів.

535. Наші матеріальні поняття не можуть ніколи стосуватися чогось іншого, окрім як того, що ми сприйняли, а отже, й наші матеріальні засади можуть розглядатись лише як закони досвіду, і ніколи не можуть бути загальнішими. Та якщо спосіб, у який ми судимо, поширити й на поняття форми, то з цього вийде ще один закон суб'єктивного вжитку.

536. Ми маємо двоякий вид понять: ті, що можуть поставати в нас через присутність речі (die Gegenwart der Sache), або ті, через які розсуд уявляє собі відношення цих понять до законів свого власного мислення. До останніх належить поняття підстави, можливості, існування. Отож засади[, у яких ідеться] про перші, суть об'єктивні, про другі — суб'єктивні.

537. Усі раціональні підставові поняття суть поняття форми, емпіричні — принципи матерії. Перші суть виключно суб'єктивні, себто виабстрагувані з законів нашого мислення, другі — об'єктивні, із самого уявлення, яким репрезентується (repräsentiert wird[189]) об'єкт. Розсуд прикладається до досвіду лише за законами розсуду, але відокремлена ідея про відношення відчуттєвого уявлення взагалі за законами розсуду витворює чисте раціональне поняття. Розсуд чинить (verfährt) за природним законом, якщо мислить одне й багато. Цей розсуд, прикладений до відчуття якогось тіла, абстрагує ідею Цілого не з нього, а з самого себе.

538. Власне, уявлення всіх речей є уявлення нашого власного розсуду й відношення (die Relation) одних уявлень до інших за нашими внутрішніми законами. Неможливість, рівно ж як і можливість розділити поняття, або сполучення (die Verbindung) їх, без усіх законів нашого розсуду є лише суб'єктивними. Ми пізнаємо можливість вільного діяння лише емпірично; у раціональному розсуді вона суперечить (widerstreitet) законам уживання нашого розсуду. *Analysis sine termino* унеможливлює *synthesin*. Тому за цими законами в застосуванні нашого розсуду ми в усьому, що відбувається, закладаємо якусь підставу; але якраз тоді *synthesis* є неможливим (якраз це прикладається до

analysin тіла *sine termino*, де жоден *synthesis* є неможливим)[190]. Для перших відношень за законами нашого розсуду не можна далі навести жодної підстави. *Analysis completa* веде від Численного до єдності, у *serie successivorum* до *principium*, у *simultaneorum* до *monas*. *Axiomata (synthetica)* філософії стосуються виключно того відношення, що може бути пізнане лише суб'єктивно за законами нашого розсуду.

539. Розумовий аналіз: *principium contradictionis, identitatis;* дає об'єктивно чинні положення.

Розумовий синтез: різноманітні закони; *axiomata subreptitia;* суб'єктивно чинні положення: умови нашого розуму, який пізнає об'єкти лише опосередковано, а не через споглядання, отже, ті *conditiones,* за посередництвом яких він має можливість пізнавати їх, і необхідність покладати щось *primitive* і без *conditiones*.

540. Усі аналітичні судження мають ув основі принцип тотожності й суперечності (Contradiction); синтетичні мають стільки ж *axiomata*, скільки *conceptus synthetici* дано *per intellectus naturam*. Ці *conceptus synthetici* суть підстави, через які розсуд може здобути (erlangen) емпіричні поняття речей; і отже, *principia synthetica* чинні лише з погляду законів досвіду, тобто *a posteriori,* і суть практично істинні; але *in abstracto* вони суть лише суб'єктивно чинні.

541. *Contrapositum* принципу суперечності є суб'єктивний закон.

542. Перші принципи емпіричної філософії — емпіричні положення, які суть загальні, від них ми сходимо до нижніх; перші принципи раціональної — чисті розумові підстави. В емпіричній філософії ми діємо (verfährt man) аналітично, у раціональній — синтетично[191].

Ми можемо вказувати підстави синтетичних засад *in sensu subiectivo*, але не *in sensu obiectivo*. Лише для абстрагованих понять ми можемо через *analysin* вказати об'єктивні підстави, але для раціональних — лише через *analysin subiectivam*. Або радше: для раціональних положень ми можемо подати підстави лише через *analysin subiectivam*, наприклад, для положення, що та чи інша сутність існує (existiere) необхідно, бо саме наші думки про якусь можливість без усякої дійсності суть нікчемні (nichtig), оскільки всяка можливість чогось дійсного має бути прихована (muss geborgt werden).

Властива метафізика, або чиста філософія, складається з онтології.

543. *Philosophia pura* [, у якій ідться] про раціональні понятя[192], є лише суб'єктивна й у жодному разі не синтетична. *Principia* [нашої] *philosophia*

applicata domestica суть перші емпіричні закони в сполученні (Verbindung) з *principiis rationalibus,* оскільки вони відносяться до емпірії.

544. Синтетичні поняття суть простір, час (і число), і [вони] суть об'єктивні. Якщо поняття синтетичні, але положення — аналітичні, себто відповідно до правила тотожності, то вони суть об'єктивні. Але якщо поняття суб'єктивні, себто [це не є поняття] ніякого об'єкта, ані жодної даної умови репрезентації (der Repräsentation) об'єктів <y> просторі й часі, ні довільні поняття кількості, то судження суть усе-таки об'єктивні й загальнозначущі, себто або загально істинні, або хибні (falsch), якщо їх форма є аналітичною. Та якщо їх форма є синтетичною, то вони суть суб'єктивні, і об'єктивно значущі лише як правила явищ, отже, як емпіричні судження.

545. Якщо хтось говорить синтетичними положеннями *a priori*, то він говорить лише про свої власні думки, наприклад, що є необхідна сутність і т. д., тобто що він без цієї передумови не повністю (complet) має поняття про існування речей. Або ж він говорить про умови емпіричного пізнання *a priori,* і тоді це є об'єктивно, наприклад, кожне *compositum reale* має в основі певну силу сполучення (der Verbindung) частин. Тим часом ці положення суть дійсно аналітичні[193].

546. Ідеї та правила розуму вживаються також у відношенні емпіричних понять, і це є їх природне й правильне застосування; але тоді вони ґрунтуються на *iudicia empirica primitiva*[194], які є загальними лише через індукцію. Але якраз ці судження розуму, оскільки вони суть чисті, повинні бути загальними самі по собі. *Philosophia pura* є певною сама по собі не так, як *mathesis pura.*

547. Усі принципи людського пізнання, *vel formalia vel materialia,* суть або [принципи] аналітичного [пізнання], звані логічними, чинні для кожного розсуду, — [вони] суть об'єктивні (тільки не навпаки); або синтетичного, які звуться реальними; а що без чуттів вони виповідаються загально, то вони є засадами форми або розсуду, або чуттєвості. У першому випадку вони суть лише суб'єктивні закони; у другому вони суть об'єктивними лише в межах (unter) гіпотези[195] чуттєвості; та якщо гіпотезу вже закладено в суб'єкті, вони суть об'єктивні[196].

548. *Conditiones,* без яких предмети не можуть даватися, суть об'єктивні, хоча й за законами чуттєвості. *Conditiones,* без яких вони (хоча вони й даються) не можуть бути пізнані (зрозумілі), суть

об'єктивні; ті, без яких вони не можуть осягатися (пізнаватися розумом), суть лише суб'єктивні. Але ці суб'єктивні *conditiones* суть об'єктивні з погляду застосування розуму в досвіді *(leges convenientiae)*.

549. Усі синтетичні положення, що виражають умову, без котрої взагалі неможливо пізнавати якийсь об'єкт, суть об'єктивні; ті, без яких неможливо пізнати його *a priori* повністю (complet), суть суб'єктивні. Усе наше пізнання завжди має певні кореляти. Якщо [хоч] одного з них бракує, ми не можемо пізнати іншого повністю. Усе наше пізнання величин з певністю (bestimmt) можливе лише через якісь межі (Schranken)[197]; отже, величину взагалі ми не можемо пізнати абсолютно повністю, бо тут ми не повинні ставити жодних меж.

550. Прості поняття розуму, та й усі прості поняття суть суб'єктивні. Об'єктивні полягають ув узгодженні пізнання з самим собою, і суть, отже, складені. Тож поняття Першого є суб'єктивним, бо містить поняття Всього[198].

551. Істинні розумові поняття показують лише відношення речей узагалі. Об'єкти суть сенситивні; лише застосування розуму щодо них відбувається за суто інтелектуальними законами. Якщо об'єкти суть інтелектуальні, то це є ентузіазм[199].

552. Про чисті розсудові поняття: [вони] суть чисті акти (Actus) апрегензії.

553. Усі чисті розумові ідеї суть ідеї рефлексії (дискурсивні), а не інтуїтивні, як стверджує Платон; тож ними уявнюються для порівняння не предмети, а лише закони, поняття, давані нам через чуття.

554. Усі поняття взагалі, хоч би звідки вони брали свою матерію (Stoff), суть рефлектовані (reflectierte), себто приведені в логічне відношення багатозначущості (der Vielgiltigkeit) уявлення. Але є такі поняття, що їх цілий сенс є не що інше, як та або інша рефлексія, що їй можуть підпорядковуватися поточні (vorkommende) уявлення. Вони можуть зватися рефлексійними поняттями *(conceptus reflectentes)*; а що будь-який вид рефлексії відбувається (vorkommt) у судженні, то вони абсолютно включатимуть у себе, як підстави можливості судити, самі лише дії розсуду, котрі в судженні прикладаються до цього відношення.

555. У всіх пізнаннях слід відзначати в об'єктах[200]: 1) їх матерію та форму, себто якість; 2) відмінність [у тому], як її дано; 3) кількість.

Матерією в судженні є суб'єкт і предикат, але форма кожного полягає якраз у тому, що це зветься суб'єкт і т. д. Покладання (Setzung) є *copula: est.*

Кількість стосується обох, або [того,] що суб'єкт є загальним поняттям сам по собі і т. ін. Тут розглядається (wird erwogen) не Логічне [даного] судження, а Реальне понять[, що входять до нього]. Це є матерія понять. До матерії належать об'єктивні реальні дані, наприклад, причина, інгеренція, композиція.

556. Ідея тези: *Realitas;* синтезу: *Materia et forma*[201]; аналізу: *quantitas et qualitas*[202].

557. Підставові поняття всього нашого пізнання суть: по-перше, буття взагалі, *quidditas*[203]*;* по-друге, як щось є; по-третє, скільки разів воно є. Те, через що речі суть дані, є відчуття, як вони суть дані — чисте споглядання.

558. Категорії кількості, якості й позиції[204].

559. Належне до нашого пізнання, через що мисляться предмети (адже простір є лише спосіб, у який вони нам даються), є або мислення якогось предмета взагалі[205], або [те,] як він взагалі може даватися нами самими, *quantitas,* або як він нам має даватися через досвід.

560. Ми маємо три категорії та їх предикаменти[206]: 1) позиції (буття і небуття); 2) *respectus;* 3) *completudinis.* Перше є [показником того], чи щось є, чи ні; друге — що наявне чи ні стосовно (respectiv auf) чогось іншого; третє — наскільки те, що належить до певної речі, є вкупі і т. д. *Quaeitas, qualitas, propositionis.*

561. Про математичне поняття величини — єдине, яке без усіх даних (Data) того чи іншого пізнання *a priori* може [простягатися] до нескінченності (так само [як і те поняття, що його розглядає] геометрія), бо воно є виключно споглядання свого довільного діяння, і не домішує собі жодної якості, а крім того, здійснюється не через якийсь логічний аналіз на цьому терені, будь-які синтетичні засади розуму тут відсутні. Натомість антиципації емпіричного пізнання допускають значну різницю суб'єктивних і об'єктивних умов, або радше віднесеності до досвіду, щоб її[207] [величину] розуміти, як і до розуму, щоб пізнавати її *a priori.* При кількості вона дається мені довільно за її умовами; при <поняттях> синтезу — через досвід; поняття тези суть супровідні поняття покладання (des Setzens), або безумовно (schlechthin), або *a priori.*

562. Категорія[208] синтезу зватиметься, либонь, так: *substantia; causatum et independens; compositum, simplex**. Категорія аналізу: *totale (perfectum, completum) et partiale; finitum et infinitum (particularitas est infinita); unum et plura***.

563. У судженні сингулярне положення виражає єдність, партикулярне — множинність, а універсальне — *omnitudinem*. Загальне висловлювання виражає сполучення (die Verbindung) Численного, що підпадає під загальне поняття того чи іншого суб'єкта, через спільний предикат, чи радше поєднання у сфері якогось поняття. Якщо предикат є *reciprocum* щодо суб'єкта, то суб'єкт виповнює сферу й позначає *totum*. Зумовлене положення виражає відношення підстави до висліду, який щодо підстави є або субординований вислід — у *sorites*, або координований — у *<judicio> copulativo*[209]. По-третє: те, що предикат є в суб'єкті, отже, *accidens*, виражає сполучення (die Verbindung) акциденцій у субстанції.

564. Тетичне положення: модальне або чисте.

565. Логічне відношення є лише відношення підпорядкування (der Unterordnung[210]), себто [відношення] *sphaerarum conceptuum*[211], і логічний розумовий характер понять полягає в тому, що вони суть загальні поняття або *intuitus*.

Реальне відношення є відношення взаємовпорядкувань (der Zusammenordnungen[212]), і його правила суть правила або розуму, або чуттєвості. До перших належать субстанція і акциденція (натомість логічне відношення має лише суб'єкт і предикат. Інгеренція є *coordinatio*, узгодження (die Convenienz) — *subordinatio logica*)[213]; поняття підстави, Цілого, чи радше Складеного (des Zusammengesetzten). Можливість і існування суть *positiones absolutae*, перше — [покладання] поняття (Чогось), друге — речі (der Sache).

Отже, усі синтетичні поняття *(intellectualiter)* суть*: Substantia, compositum et ratio****.

566. Є два поняття, які власне, не є предикатами речей, але через них мисляться самі речі з усіма їх предикатами.

567. Метафізичні поняття суть: 1) Можливе; 2) буття; 2b) Необхідне[214]; 3) Одне покладене до другого [zum andern gesetzt] (Ціле);

---

*Субстанція; спричинене (зумовлене) і незалежне; складене, просте *(лат.)*.

**Тотальне (довершене, повне) і часткове, скінченне і нескінченне (подільність є нескінченна); одне і численні *(лат.)*.

*** Субстанція, складене й підстава *(лат.)*.

4) Одне в іншому ([що ним є] субстанція); 5) Одне через інше ([що ним є] підстава). Три останні суть реальні відношення. Єдність Численного: a) Цілого; b) єдність предикатів у суб'єкті; або c) вислід через підставу.

568. Щось і Ніщо суть формальні поняття в метафізиці, й означають лише відношення (die Relation). Щось і Ніщо в логічному розумінні є: можливе і неможливе, себто те, чому не притаманне жодне поняття, не *A*, і не Non-*A*, яке там виводиться через суперечність, а в метафізиці — з порівняння з Першосутністю. Можливе — це Щось або Ніщо в метафізичному розумінні, як *realitas* або *negatio.* Три абсолютні поняття як найпростіші суть: «можливо» (іде від невизначених суджень); існування (від стверджень); «необхідно» (від ствердження через поняття). Категорії.

569. До існування належать внутрішні й зовнішні визначення; принципи суть: субстанція, причина та спілкування (Commercium).

570. Троякий спосіб, у який речі визначають існування. Отже, реальне відношення: по-перше, суб'єкта, по-друге, причини, по-третє, об'єднання (Vereinigung) у якомусь Цілому субстанцій.

571. Категорії реального суб'єкта, підстави та Цілого на відміну від логічних. Є реальні відношення.

572. У субстанції є 1) відношення інгеренції *(accidens);* 2) причиновості (сила); 3) *commercii* (вплив).

573. Існування Чогось у якомусь *substrato;* існування Чогось через певний *principium* у якомусь ряді; існування Чогось у *composito.* Тамбо маємо не інгеренцію, а взаємне пов'язання.

574. *a* й *b* суть сполучені (verbunden), якщо їх покладання (Position[215]) витворює одне [ціле]; [ті елементи,] що їх сполучення за певним загальним правилом є необхідним, себто від одного з них можна виснувати до іншого, суть пов'язані (verknüpft). Ті ж, що їх сполучення є випадковим, себто <від одного з них не можна виснувати до другого>, суть складені. У всякому сполученні наявна єдність; лише в такому, як складання, вона є довільною. Необхідний перехід від *a* до *b* є або перехід від внутрішньої можливості зазначеного *b*, яка передбачає *a (accidens),* або дійсності *(rationatum),* або відношення, стану *(totum et pars),* що перебувають ув обопільному сполученні

відповідно до [своїх] визначень. Віднесеність до чогось іншого витворює поняття *accidens,* наприклад, думки, руху. Перше є *principium essendi,* друге — *fiendi.* У першому від даного поняття можна [висновувати] до <...>.

575. Зв'язок підтримки (Nexus der Sustentation); зв'язок координації: рядів; зв'язок субординації: агрегат[216].

576. Усяке пов'язання має якусь підставу. Зв'язок (Nexus) субординації: через підставу. Зв'язок координації: через спільну підставу.

577. Вираз «синтез»[217] є загальнішим, ніж *nexus.*

578. Три принципи: В усьому Дійсному є відношення 1) субстанції до акциденції *(inhaerentia);* 2) підстави до висліду *(dependentia);* 3) частин і складання *(compositio).*

Є, отже, три передумови (Voraussetzungen): суб'єкта, підстави й частин; і три реальні *modi:* внесення (der Insition), субординації та композиції; відтак і три перші *principia:* 1) суб'єкт, що не є предикатом; 2) підстава, що не є вислідом; 3) єдність, що сама по собі не є складена.

579. 1) Субстанція й акциденція. 2) Єдність і множинність. 3) Підстава й вислід (причина, дія; сполучення [Verbindung] і поділ [Trennung]).

580. Чи можна сказати[, оперуючи] самими лише трансцендентальними поняттями: усе, що існує, є в субстанції, Випадкове має якусь підставу, і те, що знаходиться одне поза одним, перебуває (ist) в певному відношенні до[218] якоїсь можливої спільноти.

Дефініції цих понять мають тоді виходити (ausfallen) інакше.

581. Синтетичні положення: Усе належить до тієї чи іншої субстанції[219]. 2) Усе Випадкове має якусь підставу. 3) Усе Сполучене (Verbundene) має спільну підставу. Якраз ці положення застосовуються до чуттєвості: наприклад, те, що відбувається, має підставу.

582. 1) *Substratum (inhaerentia).* 2) *Principium causalitatis (consequentiae) a) ratio realis sive synthetica. Causalitas substantiae quoad accidentia est vis: primitiva, derivativa; actio, passio, influxus..* 3) *Commercium: reciproca actio.*

Triplex unitas, cuius functiones sunt a priori, sed non nisi a posteriori dari possunt (construi). Substantia, ratio, compositum; phaenomena:* час є постійно, тоді як явища міняються (wechseln).

583. Усяке сполучення Численного — єдність; тому Численне пов'язане в одній субстанції, — або через одну підставу, або в одне Ціле.

584. Єдність підстави, єдність Цілого, єдність суб'єкта (при Простому).

Пов'язання багатьох (різних) речей ув одному Цілому передбачає залежність від однієї підстави й випливає звідти.

585. Можливі лише три *respectus reales*:

1) висліду до підстави, *dependentiae ab una et causalitatis ab altera parte***;

2) частини до Цілого;

3) акциденції до субстанції.

У всіх трьох виникає єдність: субординації, координації та інгеренції[I] багатьох акциденцій ув одному суб'єкті. «Я» є спогляданням однієї субстанції.

Усі три мають свої межі:

1) *independens*[II] і *absolute necessarium;*

2) *totalitas absoluta completa: infinitum****, себто синтез, який не може бути більшим;

3) *substantiale.*

Перше поняття показує, як речі перебувають у відношенні (gehören[220]) одна через іншу, друге — одна до іншої, третє — одна в іншій. Усі три суть *termini:* перший — *necessarium* і його протилежність (Oppositum): *absolute* або *primum contingens (libertas)*****; другий — універсальність (Universität): усе зібране (zusammengenommen) і його протилежність: не зібрання (Zusammennehmung), *simplex.* Третій — субстанційність (die Substantialität) і її протилежність: голе відношення (Relation). Усіх трьох незмога осягти: першого, бо бракує умови необхідності чи, з другого боку, всякої необхідності; наступного — бо відсутній *terminus* синтезу, а в третьому — брак предикатів. Усі ці відношення суть лише реалізовані (realisierten) логічні відношення суб'єкта й предиката, *antecedens* до *consequens,* і загальності поняття суб'єкта. Суб'єкт і предикат із доданим *est* означає *existere.* Тотожність

---

*1) Субстрат (інгеренція). 2) Принцип каузальності (послідовності) а) реальна або синтетична підстава. Причиновість субстанції стосовно акциденцій є сила: первинна, похідна; дія, страждання, вплив. 3) Спілкування: взаємна дія.

Потрійна єдність, що її функції суть a priori, але можуть бути дані (сконструйовані) лише a posteriori. Субстанція, підстава, складене; явища *(лат.).*

** Залежності з одного і причиновості з другого боку *(лат.).*

*** Абсолютна повна тотальність: нескінченне *(лат.).*

**** Перше випадкове (свобода) — *(лат.).*

— необхідність; або лише загальність — необхідність; партикулярність — випадковість.

[I] Можна мислити й субординований поділ.

[II] Ще не ясно, чи перша підстава (наприклад, свобода) є чимось необхідним.

586. Усі реальні відношення суть відношення або пов'язання, або конфлікту (des Widerstreits). Перші суть [відношення] або одного через інше *(ratio et rationatum),* або [одного] до іншого *(partium ad totum),* або одного в іншому *(accidens et substantia).* Єдність у всьому цьому є найбільше пов'язання *(subordinatio, coordinatio, involutio).* Межі суть: перша підстава, *omnitudo* Пов'язаного, й останній суб'єкт. Субстанція, яка містить першу підставу всього, що є реальним, отже, [субстанція] без залежності, без обмеження й без жодного іншого суб'єкта, витворює найвищий *principium* усього. *Ultimum rerum linearum ct.**

587. Є т р о я к и й *respectus,* отже, і стільки само *correlata,* а отже, і стільки само *incompleta: rationatum[,] pars[,] praedicatum.*

Ч а с т и н а я к т а к а є н е п о в н а (i n c o m p l e t). (Усі речі світу суть неповні; повною є лише *ens realissimum* як підстава. Адже єдність Цілого є підставою, [яка пояснює,] чому щось належить до нього як певне *complementum.*)

588. Позаяк усяка форма Суб'єктивного ґрунтується на тому, що одне визначення пов'язується докупи з другим, то інгеренція ґрунтується на споглядані, пов'язання дії з причиною — на імітації (Nachbildung), зворотнє — на антиципації (Vorbildung)[221], Ціле й частина [у свому відношенні]— на уявленні (Einbildung).

589. Причина й дія, здається, є для[222] передбачення (für die Prävision), Ціле й частина — для фантазії (Phantasie), субстанція й акциденція — для чуттів, можливість — для поетичної снаги (Dichtungsvermögen)[223], дійсність — для відчуття, величина — для (auf) споглядання, необхідність — для того, що <...>

У всіх цих частинах (Stücken) постійне сполучення (Verbindung) творить підставу якогось абстрактного розсудового поняття. Адже ті сили суть сполучні (verbindend), і звідси виникає можливість суджень *a priori*, а також і цих понять.

* Останніх меж речей *(лат.).*

590. Величина — для чистого споглядання взагалі, без даних (Data); якість — для різниці відчуття взагалі. Належні сюди категорії стосуються відчуттів відношень, які покладаються діяльністю душі. Позиція[224] <стосується> поетичної снаги, відчуття й <...>

591. Розсудові поняття виражають усі *actus* душевних сил (der Gemütskräfte), оскільки за їх загальними законами можливі уявлення, і саму цю їх можливість *a priori.*

592. Ми проходимо (gehen... durch) категорії аналітично. Різниця кількісна і якісна взагалі.

593. Спочатку аналітика категорій без синтетичних положень: розрізнення чистих і прикладаних до феноменів розсудових понять.

594. Деякі діяння розсуду стосуються лише того, щоб якийсь об'єктивний порядок підводити під поняття, інші — тих діянь, якими через них (поняття) мисляться речі.

595. Величина є відношення порівняння, три позосталі — пов'язання. Логічне відношення теж є або відношення порівняння: тотожність і різноманітність (Diversität), або пов'язання: Загальне і Окреме.

596. Категорія відношення (єдності свідомості) є найголовніша (vornehmste) з усіх. Адже єдність стосується, власне, лише відношення. Отже, воно витворює зміст суджень узагалі, і лише воно дозволяє визначено мислити себе *a priori.*

597. *N. B.* Якщо наступна категорія закінчена, то вона має розглядатися в сполученні (Verbindung) з попередньою. За категоріями — відразу поняття порівняння: тотожність і різноманітність (Diversität); подібність, рівність, конгруентність; *oppositum et contrarium;* а потім порівнюються самі ці категорії. Про розподіл узагалі[225].

598. Слово: «виключно, суто (bloss), єдино, лише, цілком»; слова: «узагалі, безумовно (schlechthin), абсолютно (schlechterdings)[226]». Ці слова суть [позначення] не обмеження (der Schranken), а акту обмежування (des Actus der Einschränkung). Слова: «на (an), через, до» суть функції категорій.

Критицизм, пізніший час

599. Усяке пізнання полягає в судженнях, а судження можуть бути безпосередні або опосередковані (умовиводи). Мислити означає судити. І самі [наші] поняття — то є предикати. Таким чином, поняття, яким не дано предмета, але які все-таки повинні виражати способи мислити предмети взагалі, містять у собі те, що в судженнях мислиться відносно (relativ von) двох взаємопов'язаних понять.

Загальнозначущі поняття мають логічне місце серед понять. Це місце в тому чи іншому судженні є логічна функція; вона є {?}[227]. Визначена логічна функція якогось уявлення взагалі є чисте розсудове поняття.

600. Єдність свідомості[228] Різноманітного (des Mannigfaltigen) в уявленні об'єкта взагалі є судження. Уявнення об'єкта взагалі, оскільки він є визначеним відносно цієї об'єктивної єдності свідомості (логічної єдності), є категорія.

601. У гіпотетичних і диз'юнктивних умовиводах підведення (die Subsumtion) є зміна Проблематичного на Асерторичне. Яким є цей перехід ув онтології?

602. Чотири рубрики (Titel) розсудових понять; під кожною — три категорії, а до них [належать] різноманітні предикабілії. Предикабілії, які з певністю суть, наприклад, у *verbis;* дії і страждання (Leiden[229]), часу й числа.

603. Відношення (Relation) і модальність належать до природного аспекту (Naturbetrachtung) сутності, кількість і якість — до вчення про сутність.

604. Вартим уваги є те, що категорії кількості та якості не мають *opposita* й *correlata*, так, як категорії відношення (der Relation) і модальності (хоча категорії якості містять *oppositum* як градацію (Abstufung), а саме негацію). Підставою цього, бачиться, є те, що перші містять лише апрегензію споглядання і продукують її синтетично, другі ж суть поняття відношень (Verhältnisbegriffe) — або об'єктів між собою, або об'єктів до пізнавальної спроможності.

605. До секції субстанцій: відношення реальностей. Категорія є поняття, через яке об'єкт узагалі розглядається як визначений стосовно якоїсь логічної функції суджень узагалі (себто [стосовно] об'єктивної єдності Різноманітного (des Mannigfaltigen) у свідомості), себто я мушу мислити

Різноманітне його споглядання через один із цих моментів розсуду.

Отож є три логічні функції під однією певною назвою (Titel), відтак і три категорії: бо дві з них показує єдність свідомості в двох *oppositis*, третя ж із обох боків знову сполучує (verbindet) свідомість. Більше видів єдності свідомості мислити не можна. Адже нехай *a* буде свідомість, яка пов'язує певне Різноманітне, *b* — інша, яка пов'язує [його] в протилежний спосіб, тоді *c* є пов'язання *a* й *b*[230].

606. Великим виграшем є, якщо ми можемо робити науку [організованою] технічно, себто підводити [її матеріал] під функції уяви (der Einbildungskraft) і підрозділяти (einteilen); наприклад, таблиця категорій. Технічне є суто механічним[1] або архітектонічним. Перше *a posteriori*, друге *a priori* (мистецтво й наука)[231] за одним *principio*.

[1]Підрозділяти на око[232].

2. До аналізу одиничних категорій

A. Кількість

Догматизм

607. Кожна величина (Quantum) є композит (Compositum), усі частини якого однорідні з ним, отже, вона є континуум (Continuum), а не складається з простих частин. Отже, нехай і не кожен композит, але кожна величина є континуум.

608. *Compositum vel originarie vel derivative tale. Prius, cuius compositione omni sublata nihil remanet, cuius divisio antecedit compositionem; cuius autem compositio antecedit omnem divisionem est derivativum. Cuius divisio omnis est quantitativa, h. e. in homogenea, est continuum; cuius divisio est heterogenea, in partes simplices (non quanta), est qualitativa*.*

609. Ціле буває або кількісне (quantitativ), або якісне (qualitativ). Ос-

* Складене [може бути] або первинним, або похідним. Перше [— це те], що від його повного складання не залишається нічого вищого, [те,] що його поділ передує композиції; а те, що його складання передує всякому поділу, є похідним. Те, всякий поділ чого є кількісний, себто на однорідні частини, є континуум; а те, що його поділ є гетерогенний, на прості частини (не на якісь певні величини), є якісним *(лат.)*.

танне є *compositum* або *quantum discretum. Partes qualitativae* звуться членами. За якістю вони відмінні від Цілого; наприклад, райдуга (Regenbogen[233]) і просто дуга (Bogen).

610. *Divisio est vel logica quatenus varia tamquam contenta sub aliqua notione superiori spectantur; <vel> m a t h e m a t i c a , quatenus plura tamquam partes eiusdem totius distinguuntur (divisio idealis); <vel> p h y s i c a , quatenus agitur in partes ita, ut tollatur nexus realis, per quem constituunt idem totum (divisio realis)*.*

Критичний емпіризм

611. Величина якоїсь речі — це єдність (Einheit), яка може продукуватися через голе повторення одного й того ж самого. Повторюване покладання (Setzung) того самого є множина; отже, те, що має величину *(quantum),* містить [і] якусь множину. Величина є об'єднана множина, або єдність однакова (einerlei) з якоюсь даною множиною. Визначене поняття величини якоїсь речі ґрунтується на тому, що єдність є даною. Усі тяглі (continuierlichen) величини можуть бути пізнані за своєю величиною лише відносно (relativ). Поділена величина може бути пізнана абсолютно, а саме через абсолютну єдність і число.

612. Кожне *quantum continuum* як таке є те, чим покладається певна множина гомогенних частин; отже, воно необхідно передує складанню. Складання, яке передує множині, дає *quantum discretum.*

613. Усе розглядається або *distributive,* або *collective.* Перший спосіб означає наявність якогось загального поняття, оскільки воно є спільною ознакою нижчих; другий вказує на зібрання (Zusammennehmung) Численного. А що збирання (die Collection) всього не завжди може відбутися, то часом *omnitudo collectiva* є фіктивною (eingebildet).

614. Усі властивості речей мають той чи інший ступінь, але сама річ (субстанція) — ні. Усяка інтенсивна величина має бути врешті зведена до екстенсивної.

---

*Поділ буває або логічний, оскільки розмаїті [елементи] розглядаються як такі, що охоплюються якимось вищим поняттям; <або> м а т е м а т и ч н и й, оскільки численні [елементи] виділяються як частини того самого цілого (ідеальний поділ); <або> ф і з и ч н и й , оскільки на частини діють так, що усувається реальний зв'язок, через який вони утворюють те саме ціле (реальний поділ) *(лат.).*

615. Величина якоїсь речі, оскільки вона розглядається не як складена (zusammengesetzt), бо її частини суть не одна поза одною в просторі, але в своєму постанні й проминанні (тобто в часі) може розглядатися як складена[234], є ступінь. Інтелектуальна величина є величина підстави.

616. *Monas nec est mathematice divisibilis, quoniam plura in ipso discernibilia non sunt partes, sed rationata*.*

617. *Cognati conceptus, qui plura posita in uno repraesentant: Compositum, quantum, totum**;* кожне має *partes.* У першому я починаю від нього як єдності, у другому визначаю іншу єдність через її повторювання.

618. Ціле буває або [постале шляхом] виведення (der Ableitung), або — складання. Останнє є таким, що коли [щось] одне в ньому є в якомусь певному стані, то в аналогічному стані завжди є й щось інше. Численне витворює, отже, якусь реальну єдність, наприклад, якщо одна частина тіла не може рухатися так, щоб інша не рухалася з нею. При цьому все в субстанції зумовлюється взаємними впливами змін.

Складання є випадкова єдність Численного. Тож не кожне Ціле є складеним, — наприклад, [не є таким] простір, бо єдність тут передує множинності, або ж множинність передбачає єдність, щоб мислитися в ній. Ця єдність полягає в пов'язанні або з якимось третім, або між собою. Це складання є або ідеальним, або реальним; перше [здійснюється] шляхом збирання (Zusammennehmung), друге — через пов'язання.

Ціле є отже, або Ціле продовження, або Ціле складання, перше є *quantum continuum,* друге *discretum.*

Перше має випадкову множинність ув Одному, друге випадкову єдність у Численному.

[Те] Щось, через котре покладається Численне, не є від того Цілим, — таким є те, що складається з Численного (що з нього кожне існує [besteht] без самої речі, а сама річ існує лише через кожне з них). Бог, отже, не є Ціле.

619. *Unum plurium se mutuo determinantium est compositum. Unum plurium in se mutuo influentium est compositum substantiale***.*

---

* Монада не є також математично подільною, бо численні [елементи], розрізнювані в ній, суть не частини, а зумовлені (похідні) *(лат.).*

** Відомі поняття, які репрезентують численні [елементи], зведені в одне: композит, величина, ціле *(лат.).*

*** Одне [ціле, утворене з] численних [елементів] у взаємному визначенні є композит (складене). Одне [ціле, утворене з] численних [елементів] у взаємному впливі, є субстанційний композит *(лат.).*

Критичний раціоналізм

620. Загальне не завжди запозичується з Окремого. Геометричні властивості не беруться з окремих визначень фігур, а останні запозичуються з загального простору. Так само з математикою (Zahlwissenschaft). У божій волі все визначається за загальними правилами; і якщо я усуваю загальність підстави в субстанції, то вона перестає бути субстанцією. Ця реальна загальність є виведення (die Ableitung) часткових визначень із Цілого як підстави. Тоді це є стійкий (stehendes) принцип. Якщо речі вже дано, то пізнання йде від Окремого до Загального. Але щодо підстави, через яку даються речі, висновок іде від Загального до Окремого, при Цілому — від *universitate* до *individuo.*

621. Межа, мета, кінець суть негації, які виключають можливість подальшого додавання (Hinzutuung). Обмеження (Schranken) суть негації[235], які виключають із даної найбільшої величини все, окрім дечого. Число є певна множина, яка має межі; визначена величина в просторі й часі виникає з меж нескінченності. Перша є завжди цілим числом, друга — дробом. При першій не мисляться зменшення (Verringerungen), друга лише в такий спосіб і можлива. Дефініції виникають аналітично через обмеження ще більшого поняття, і викладаються (werden vorgetragen) синтетично через межі складання ознак. Дефініція є як геометрична фігура, що включає якийсь простір через число й величину сторін та через спосіб складання їх; простір є *definitum.* Якщо фігура не замкнута (schliesst sich), то *definitio latior suo definito*.*

622. Величина пізнається або через складання, або через обмеження якоїсь даної тотальності (All). Перше завжди вимагає часу.

623. Наскільки великим щось є, можна пізнавати лише відносно (relativ). Абсолютної єдності немає, окрім як [у] *ens realissimum.*

Отже, єдність не завжди є те, що, скількись разів повторене, витворює величину; бо *ens realissimum* є [також] єдність, але не може покладатися шляхом повторювання (wiederholentlich).

624. Лише *omnitudo* є абсолютна єдність і *iudicium rationale.*

625. До інтелектуалій величини належать цілковитість (die Allheit), обмеження (die Schranken), скінченність. Таке поняття величини не є

* Визначення ширше за своє визначуване *(лат.).*

виключно поняттям порівняння й відношення. Воно може розумітися [й] абсолютно[, тобто] стосовно однієї речі. Ціле, частина. Граничні поняття: перше; останнє; усе.

626. Позаяк міра величини сама є величиною, то всяка величина може визначатися лише відносно (relativ), і при *phaenomenis* є лише одне поняття щодо способу, в який можуть складатися [кількісні] уявлення через спільну одиницю (Einheit). Є тільки одне поняття абсолютної величини — де цілість (das All) уже визначено через поняття речі[236]; лише метафізична довершеність є абсолютна величина.

627. У *noumeno* я можу мислити собі кількість лише через відношення до *illimitato,* себто того, що містить *omnitudinem*, як до масштабу, і то через самі лише негації. *Ens realissimum* є якась визначена величина (Quantum), але не *infinitum,* бо величина сама по собі не визначається через можливість цілком виміряти її, наскільки великою вона є. *Maximum*, навпаки, через те й не є *infinitum.* Але це є все-таки *totum absolute tale**. У *phaenomenis* немає абсолютної тотальності[237].

628. Визначення меж відбувається в Нескінченному (простір і час), визначення обмежень (der Schranken) — у нескінченній речі. Перше — в якомусь нескінченному явищі, друге — в якійсь нескінченній реальності.

629. Нескінченність є не об'єктивно визначене поняття якоїсь величини у відношенні до іншої, а [поняття, визначуване] суб'єктивно — перевищення (Uebersteigung) якоїсь величини над усіма припусканими (angebliche) нами, хоча припусканими не кожним розсудом.

630. Кожна величина (Quantum) є або *compositum,* себто *syntheticum,* або *analyticum. Compositum* — те, що його частини можуть бути [наявними] перед складанням і що виникає (wird) лише через складання та сполучення (Verbindung). Кожне *compositum* складається з *simplicibus,* і є *divisibile* .

Quantum indivisibile є те, що не може виникнути *per compositionem minorum quantorum***. Величина, сила розсуду не є *compositum,* більша моральна довершеність також ні. Менші ступені виникають лише з обмеження найбільшого; і він є [й] тим найпершим, що даний сам по собі. Кожне таке *quantum* є *continuum. Discretum* є складене. У всіх тих величинах, які не можуть виникати через складання Малих[238], хоча во-

* Абсолютне ціле *(лат.).*
**Шляхом складання менших величин *(лат.).*

ни містяться в них, є *progressus continuus in infinitum*;* бо вони самі наявні лише через якесь Найбільше, і обмежуються лише іншими, які суть водночас [із ними].

631. *Compositum est vel formale, quod non nisi formam compositionis continet, e. g. intuitus sensitivi; vel reale, et hoc vel reale phaenomenon vel reale noumenon**.*

632. Ціле є або Ціле субординації: ряд (рядова послідовність [Reihenfolge]), або координації: агрегати (нагромадження [Haufe]).

633. *Plura conjuncta faciunt compositum, omnia conjuncta totum; ergo non omne compositum (e. g. aeternitas) est totum, quamquam omne totum est compositum. Vox «omnia» sumitur vel generice vel singulariter.*

De omnibus numeris enunciamus generice in arithmetica, et omnes lineas rectas cogitamus in geometria generice, sed omnes et singulas cogitare non licet.

In notione rationali compositi terminus analyseos est simplex et terminus syntheticus totum. Prior est terminus a priori, hic a posteriori. Ut cogitentur omnia distributive necesse est, ut simul unitates ponantur; ideoque aeternitas non est totum.

*In quolibet toto itaque cogitanda sunt: materia, forma et totalitas***.*

Критицизм, перший період

634. Величина Цілого є екстенсивною, величина підстави є інтенсивною, себто ступенем. Початок ступеня *(minimum)* зветься момент.

635. Величина стосується лише поділу уявлення, як вона може виникати з повторення, але не реального складання й походження [її] з нього та Простого, що передувало [тому складанню].

---

* Тяглий прогрес у нескінченність *(лат.)*.

** Складене буває або формальне, що містить лише форму складання, наприклад, чуттєві споглядання; або реальне, і то або реальне феноменів, або реальне ноуменів *(лат.)*.

*** Численні сполучені [елементи] творять складене, усе сполучене — ціле; отже, не все складене (наприклад, вічність) є ціле, хоча всяке ціле є складене. Слово «все» береться або в загальному, або в одиничному значенні.

В арифметиці про всі числа висловлюємось назагал, і в геометрії всі прямі лінії мислимо назагал, але мислити все й одиничні [водночас] не можна.

У раціональному понятті складеного термін аналітичний є просте, а синтетичний — ціле. Перший є термін a priori, другий — a posteriori. Щоб мислити все дистрибутивно, необхідним є, щоб водночас покладались одиниці, отож вічність не є ціле.

У будь-якому цілому мають, отже, мислитися: матерія, форма й цілість *(лат.)*.

636. Кількість репрезентує не саму річ (Sache), радше *substantia causa compositum*[239].

637. Протяглість (Extension) також має якийсь ступінь, бо вона за [буквальним] значенням слова постає й поширюється з нічого[240]. Простір має екстенсивну величину.

638. Величина простору й ступінь протяглості (der Ausdehnung).

639. Простір і час. Від початку за різницею аналітичного і синтетичного пізнання та принципом суперечності. Кожен об'єкт мислення є або Щось, або Ніщо, <останнє> — або оскільки об'єктові не кореспондує жодна думка, себто саме мислення є ніщо, себто суперечить собі, або ж думці (яка не суперечить собі) не кореспондує жоден об'єкт (у споглядані жодного [суб'єкта]). Мислення, суб'єктивно розглядане як уявлення, перш ніж воно аналізується, повсякчас має якийсь об'єкт, тільки якщо мислення суперечить собі, то думка, а відтак і об'єкт, є ніщо, і обоє анулюються. Де думка лишається, там об'єкт відповідно до *analysi* є проблематичним.

А щоб здійснити (zu Stande zu bringen) уявлення об'єкта, Щось може або лише просто [бути] покладеним, або покладатися повторювально *(iterative)*. В останньому випадку це є множинність, у першому — одиниця (Eines). Усяка множинність є, отже, однорідною (gleichartig), а повторюване покладання є додавання (Hinzutuung). Об'єкт, що його уявлення виникає через множинність даних [одиниць], є величина (Quantum), і уявлення її як об'єкта, що містить у собі Численне, є уявлення величини (der Grösse). У всякій величині є складання. Те, з чого щось складається, зветься одиниця (Einheit), вона є порівняльною (comparativ), себто не складеною з рівних одиниць, відтак простою. Отже, одиниці суть відносно (beziehungsweise) прості, але самі по собі вони можуть знову бути складеними, себто величинами.

Той чи інший об'єкт певного виду є в тому самому виді рівномірним (gleichförmig), наприклад, простір. Але як множинність одиниця може, одначе, бути й неоднорідною (ungleichartig) з величиною (dem Quanto), і одиниця може бути певною величиною (ein Quantum), яка своєю чергою складена з одиниць зовсім іншого виду. Проте не кожна множинність є величиною (eine Grösse), — лише та, що є однорідною з об'єктом, [як характеристика] котрого ця величина розглядається. —Що таке множина, лік (Zählen), число, нескінченна величина. [Нехай останню] дано ([це] є контрадикторне [само в собі твердження]), або [дано] лише нескінченний поступ, цим величина визначається лише негативно[241]. Простір і час суть *quanta a priori;*

*quanta continua et discreta**. М і р а : міра величини сама по собі є цілковитість (Allheit), міра порівняння (der Comparation) — дана єдність (у споглядані).

Ми знаємо лише порівняльну (comparative) величину. Границі (Grenzen): тільки простір і час мають їх. Величина чистого мислення: обмеження (Schranken). У мисленні — обмеження, у споглядані — границі.

Критицизм, пізніший час

640. *Determinatio entis (alicuius) quatenus quid sit positum spectari potest, est q u a l i t a s .*

Determinatio entis, quatenus quoties sit positum aliquid spectari potest, est q u a n t i t a s .

Unum, in quo est quantitas, est q u a n t u m .

Aliquoties facta positio eiusdem est m u l t i t u d o .

(Unitas absoluta non est quantum).

In quolibet quanto est multitudo, et in quo est multitudo, est quantum.

Addendo successive unum uni multitudinem distincte cognoscere est n u m e r a r e .

Multitudo numerando distincte cognita est n u m e r u s .

Quantum in quo quoties sit positum unum in se est indeterminatum (quod fit in eo, quod non est nisi mera possibilitas coordinationis)[242] *est c o n t i n u u m ; quantum, in quo quoties sit positum unum, in se est determinatum, est d i s c r e t u m **.*

641. Величина (Quantum), що через поняття її кількості визначається множина частин, є *discretum,* [а та,] що через поняття її кількості[243] множина частин сама по собі є невизначеною, є *continuum.*

---

* Апріорні величини; величини тяглі й дискретні (перервні) *(лат.).*

** Визначення сущого (будь-якого), оскільки воно може розглядатись як покладене, є я к і с т ь . Визначення сущого, оскільки воно може розглядатися як багато разів покладене, є кількість.

Одне, в якому наявна кількість, є в е л и ч и н а .

Неодноразове покладання чогось є м н о ж и н а .

(Абсолютна єдність не є величиною.)

У будь-якій величині наявна множина, і те, в чому є множина, є величиною.

Послідовно додаючи одне до одного, чітко пізнавати множину — означає р а х у в а т и .

Множина, чітко пізнана шляхом рахування, є ч и с л о .

Величина, що в ній самій по собі є невизначеним, скільки разів покладано одне (що реалізуються в ній, що є лише чистою можливістю координації), є тягла; величина, що в ній самій по собі є визначеним, скільки разів покладано одне, є д и с к р е т н а *(лат.).*

642. Множинність, яку дано водночас, оскільки вона є необмеженою (unbeschränkt), зовсім не може бути пізнана визначено; бо кожне обмеження (Beschränkung) означає (besagt) визначення[244]; яке не є даним водночас і може бути пізнаним не через обмеження, а <через> просування (Fortgang).

643. *Quantitas continua* виникає з Нічого в якийсь час через тягле покладання (continuierliche Position).

644. Величина, у якій кожна одиниця (Einheit) сама є величиною, є тяглою (continuierlich); отже, [такою,] що не містить у собі жодних абсолютних одиниць, відтак сама по собі витворює не число, а множину взагалі.

645. Усяка величина є складеною, бо вона є подільною, а не навпаки; частини не є [дані] перед тяглою (continuierlichen) величиною.

646. Величина того чи іншого *quanti,* дана як множина, є екстенсивною. Величина одиниці є інтенсивною, себто [це є] ступінь.

647. *Quantum absolute minimum non foret quantum; ergo est impossibile. Absolute maximum non foret dabile quoad quantitatem; ergo ut objectum intuitus est impossibile*.*

648. Поняття *maximi* є відносним (relativ), поняття *omnitudo* — хоча й абсолютним, але невизначеним, поняття *infiniti* — суб'єктивним.

649. *Totum reale, in quo est nexus; hoc si per partium additionem est possibile, est compositum; totum ideale, in quo est conjunctio**.*

650. *Unitas multitudinis est omnitudo. Totalitas est omnitudo synthetica (collectiva)***.*

Вона є категорія цілковитості (der Allheit) у синтезі величини або агрегації. Про абсолютну цілість (All).

---

* Абсолютно найменша величина не була б величиною; отже, вона є неможливою. Абсолютно найбільша могла б даватися стосовно кількості; отже, як об'єкт споглядання вона є неможлива *(лат.).*

** Реальне ціле[є те], що містить зв'язок; те, що можливе через додавання частин, є складене; ідеальне ціле [— те], що містить кон'юнкцію *(лат.).*

*** Єдність множини є цілість. Тотальність є синтетична (колективна) цілість *(лат.)*

651. *Compositum* серед усіх *conjunctis* слід називати лише те, що мислиться через сполучення (Verbindung) Різноманітного, в якому (davon) одне можливе без іншого.

652. *Plura coordinata, h. e. se invicem determinantia in uno, faciunt compositum*.*

653. Якщо я не зважаю на гомогенність Численного, то маємо *simplex compositum totum*** на протилежність *quanto: unum, pluralitas et omnitudo***.*

654. Ціле належить до величини, а саме до *omnitudini. Compositum* належить до відношення (zur Relation), — до *reciprocae coordinationi:* що є можливим через *coniunctionem (mutuam). Quantum* само по собі не є *compositum,* але його поняття може виникати *per compositionem idealem****.* Тому ми ведемо мову про *compositis realibus. Compositum ex accidentibus* є *collectivum, ex substantiis* є *aggregatum*****.*

655. *Infinitudo progressiva est possibilis, collectiva non item: Totalitas******.*

656. *Infinitudo* не є ідея *omnitudo* чи *maximi.*

---

* Координовані численні [елементи], себто такі, що взаємно визначають себе в одному, творять складене *(лат.).*

** Просте складене ціле *(лат.).*

*** Величині: одне, множинність і цілість *(лат.).*

**** Через ідеальне складення *(лат.).*

***** Реальні складення. Складене з акциденцій є збірне, із субстанцій — агрегат *(лат.).*

****** Прогресивна нескінченність є можлива, колективна — ні: тотальність *(лат.).*

В. Якість

Критичний емпіризм

657. Стосовно кількості є чинними ті самі відношення, що й стосовно якості. *Positio, defectus* і *privatio* мають знаки *a*, 0 і [–] *a*.

Критицизм

658. Внутрішня підстава розрізнення речей, оскільки вони розглядаються як величини (Quanta), є кількість (Quantität), оскільки ж їх розглядають (бачать або судять) не відповідно до їх кількості, — якість. Фігура є якість, у якій можна ще розрізнити рівні простори[245].

659. У метафізичному розумінні однакового виду суть речі, від однієї з яких можливим є перехід до другої через відміну (die Abänderung) величини, чи то в одній властивості, чи у відношенні двох. Натомість речами різного виду суть ті, що їх правила вже є різними.

660. Відмінність якоїсь речі від іншої через множинність Однорідного (des Gleichartigen), яке міститься в обох, є величина. Відмінність Неоднорідного є якість.

661. Кожна величина (Quantum) має ту чи іншу якість [Qualität] *(continuum),* і кожна якість (Quale[246]) [має] якусь кількість (ступінь).

В. 1. Реальність

Критичний емпіризм

662. Реальність є *transscendentaliter addendum,* негація — < *transscendentaliter*> *subtrahendum.* Вона править за трансцендентальну величину, наприклад, уся матерія, яка містить протяглість (die Extension), усі обмеження (Schranken): протяглість (простір), час: інтенсивність (Intension). Реальність є об'єкт відчуття *in abstracto,* негація — браку його.

663. *Realitas* є *materia cognitionis*[1]; вона може вживатись афірмативно або негативно.

[1] Є constitutiva речей, negativa — лише понять.

664. Реальність або негація; позначає поняття Простого.

665. *Contrarium realitatis (respective talis) est ratio tollendi realitatem, e. g. descensus respectu ascensus. Realitas absolute talis non est contrarie opposita realitati pariter absolutae*.*

Критичний раціоналізм

666. *Inter realia et negativa phaenomena non datur tertium sensuale, sed intellectuale*[247]); *inter realitates phaenomena datur tertium* = 0**.

667. Синтез реальності полягає лише у відокремленні від деяких найбільших через негацію, бо негації передбачають реальність; отже, у цьому виявляється різниця Складеного і Простого.

Критицизм

668. *Realitas in sensu substantivo**** є довершеністю в метафізичному розумінні.

669. *Realitas,* узята *adjective,* протиставляється ідеальності й означає Об'єктивне; наприклад, реаліст у погляді на тіла́, або ідеаліст. Так само: природа, взата *adjective,* означає щось інше, ніж просто природа. Величини і величина якоїсь речі.

670. Логічна позиція: стверджування (Affirmation). Трансцендентальна позиція: реальність. Опозиція реальностей одна щодо одної є реальною, щодо негації — логічною.

671. *Realitas phaenomenon* або *noumenon: <phaenomenon>* — те, що у явищі кореспондує сприйняттю (відчуттю), або бракові сприйняття; *noumenon* є те, що в предметі самому по собі є позицією.

---

* Протилежне реальності (відносно неї) є підстава усунення реальності, наприклад, спадне стосовно висхідного. Реальність, що є абсолютною, не є контрарно протилежна так само абсолютній реальності *(лат.)*.

** Між реальними і негативними феноменами не дано чуттєвого третього, лише інтелектуальне; між феноменами реальності дане третє = 0 *(лат.)*.

*** Реальність у субстантивованому (іменниковому) сенсі *(лат.)*.

672. *Realitas est vel comparativa vel absoluta.*
Realitas phaenomenon non est absoluta, e. g. impenetrabilitas.*

673. Реальності можуть суперечити (widerstreiten) одна одній у явищі (досвіді); але не *in noumenis,* бо при цьому протилежність (das Oppositum) реальності мусить мислитися *a priori*, отже, може бути не інакше як логічною, себто негацією.

B. 2. Негація

Критичний період

674. Негація не відрізняється чимось специфічним від реальності. Вона є середній член (das Mittel) між двома протилежними реальностями, спільний обом. Між *contradictorie oppositis* немає середини, але вона є між *realiter oppositis.*

675. Негація буває або за кількістю, або за якістю. У першому випадку <вона> розглядається як зникома величина (ein verschwindendes Quantum) і ніщо інше, як лише обмеження (лімітація), і не контрадикторно протилежна реальності, так, що [тільки] одне з двох має місце, а [як] *disparatum* або *defectum.* У другому випадку це є *negatio oppositionis*, так, якби я казав: якийсь дух є не складений, отже, простий. Натомість я не можу виснувати: дух не займає простору, отже, він присутній у якійсь точці; бо тут приймається та сама якість присутності, а точка є зникомий простір. <Так само>: Бог не рухається, отже, він перебуває в спокої (ruht).

676. Негацію можна розглядати як протилежну або реальності, або стверджуванню (der Affirmation). В останньому випадку вона є логічна протилежність (Oppositum), у першому — лімітація. «Дух не є протяглий» не означає, що його протяглість є зникомою (verschwindend) — він може її зовсім не мати. Натомість точка не є протяглою як певний зникомий простір. Духи, отже, не можуть розглядатись як точки.

677. Якщо я стверджую небуття якогось предиката, то під цим не повинне відразу мислитися його просте зникнення, і я не маю права

* Реальність буває або відносна, або абсолютна.
Реальність феноменів не є абсолютна, наприклад непроникність *(лат.).*

(darf ...nicht) зараховувати суб'єкт до того самого виду речей — нерідко я мушу залічувати його до якогось іншого виду.

678. *Negatio est vel rationatum rationis tollentis, vel deficientis*[1]; *prior est privatio, posterior proprie dici non potest rationatum, quia nihil in ipso ponitur**.

[1] Остання може ще мислитися як зникома підстава, і отже, специфічно однакова з *ratione ponenti*. Наприклад, точка — нескінченно малий простір, спокій як зникомий рух.

679. Негація браку (= 0) може розглядатись як нескінченно малий ступінь, але негацію суперечності понять (опозицію якості) так розглядати не можна.

680. Мислення негації є, власне, мислення усунення (Wegschaffung) {істинної (wahrer)} позиції, яка інакше могла б закрастися в розсуд. Видиме місячне затемнення є можливим, — але не видима темрява Мільтона[248].

В. 3. Лімітація

Критичний емпіризм

681. *Realitas, negatio, limitatio.*
Кожне *negatio* є або лише *limitatio,* себто *oppositum* кількості, або *negatio repugnantiae* і *oppositum* якості. Те, що стосується (gilt) якогось *quanto*, стосується й *limite quanto;* бо якість лишається.

682. Те, що є протилежним тотальності, є лімітація, протилежним загальності — рестрикція.

Критицизм

683. *Limitatum* чуттєвості: *non infinitum. Limitatum* розсуду: *non omnitudo.*

* Негація буває зумовлена або підставою усунення, або підставою браку; перша є позбавлення, остання, власне кажучи, не може [бути] зумовлена, бо в ній нічого не покладається *(лат.)*.

684. Лімітація відрізняється від рестрикції тим, що перша стосується лише загальності умови, а друга — її необхідності. Розум може лімітувати лише через рестрикції.

685. Лімітація має ступені аж до 0, отже, [їх має] також і реальність.

С. Відношення (Relation)

С. 1. Субстанція

Догматизм

686. Кожна субстанція має якусь силу, [це] є ідентичне висловлювання; адже субстанція є, власне, суб'єкт, що містить підставу акциденцій і дії. Отже, поняття субстанції виникає з необхідності сили того чи іншого суб'єкта.

687. Підтримування (Sustentation) на позір позначає певне відношення (Beziehung) якоїсь речі до іншої; й інгеренція є далі не що інше, як уявлення якогось реального предиката, себто якогось діяння субстанції, де підставове діяння позначає субстанцію.

688. Субстанція не може проминути сама для себе (für sich selbst); адже для цього потрібне таке діяння, яким вона усувається. Але вона не може усунути сама себе. Жодна субстанція не може також знищити якусь іншу (якщо та не існує через неї), бо одна субстанція може лише впливати на стан іншої, і то лише на той, що є спільним із її станом.

689. *Utrum accidens sit accessorium aliquod ad substantiam, uti color, et proprie ipsi inhaereat, an forma tantum ipsius substantiae positiva et actualis ipsius determinatio, e. g. motus corpori inhaerens?**

* Чи акциденція є якимось додатком до субстанції, як от забарвлення, і буквально прикріплена до неї, а чи це тільки позитивна форма самої субстанції та її дійсне визначення, наприклад, рух, що належить до тіла? — *(лат.)*.

Критичний емпіризм

690. Чи *substantiae* справді суть *realiter* відмінні від *accidentibus*? Чи не є самою субстанцією те, що я можу мислити через усі її предикати, і чи не вкрай незначна лишається [в такому разі підстава для того], щоб відрізняти її від її предикатів? Лише наступність (die Succession) деяких [предикатів], тоді як деякі лишаються ті самі, нібито підтверджує цю різницю[249].

691. Субстанційне відрізняють від усіх його предикатів. Але річ не може бути відмінною від усіх своїх предикатів.

692. Емпіричне поняття субстанції є тотожність [із собою] за всіх варіацій (Varietäten).

693. Положення: «Жодна субстанція не проминає» означає те саме, що: усі зміни відносяться завжди до одного [й того ж самого] суб'єкта, відтак жодна зміна чи переміна (Wechsel) суб'єктів не може мати місця, інакше вони були б лише змінами[250]. Отож вони є ниткою, яка завжди невіддільно прикріплена до певних пунктів. Суб'єкти звуться також Постійне (das Stehende), з погляду якого [все] позостале можна визнавати як змінне (variabel).

694. *Status est coëxistentia substantialis cum accidentibus. Substantiale est immutabile, quoniam enim rationem primam accidentium atque adeo mutationum continet. Si mutaretur, mutatio haec foret accidens, non substantiale. Ratio prima autem ideo est immutabilis, quia, cum nulla alia sit ratio mutationis, ipsa se mutaret, h. e. A et Non-A simul in eodem ente forent determinata*.*

695. З недосконалої ідеї субстанції випливає: навряд чи те, що існує (da ist) і діє (wirkt) лише через чужу силу, можна уявити в розрізнювальній (unterschiedlichen) субстанції: спінозизм.

---

* Стан є співіснування субстанційного з акциденціями. Субстанційне є незмінне, бо містить першу підставу акциденцій, чи радше змін. Якби воно змінювалося, то зміна ця була б акциденція, не субстанційне. Але перша підстава є незмінною через те, що, оскільки немає жодної іншої підстави [її] зміни, мала б змінювати себе сама, тобто А й Не-А були б визначені водночас у тій самій речі *(лат.)*.

Критицизм, перший період

696. Те, що безумовно [schlechthin] (у всякому аспекті (Absicht), само по собі, не логічно[, а реально]) є суб'єктом, останній суб'єкт, що не передбачає далі, як предикат, якогось іншого суб'єкта, є субстанція. Той предикат, до якого далі не може бути дано якогось іншого загального поняття як суб'єкта, є те, через що субстанція уявляється безпосередньо як Щось, до чого цей предикат прикріплений (haftet).

697. Душа (Gemüt) споглядає субстанцію; із зовнішніх речей — лише діяння, з яких робляться висновки щодо субстанції, бо це суть предикати.

698. Ми знаємо річ лише через її предикати, тож ми не можемо знати суб'єкт у самостійному відношенні (für sich allein).

699. Якщо все страждання (Leiden) субстанції є, власне, визначення діяльності стражденного[251] суб'єкта, то жодна субстанція не може визначатися внутрішньо, навіть через Бога, до інших і більших *accidentibus*, окрім як [до тих, що] суть можливі з її природи; інакше в ній породжувалася б інша підставова сила й субстанційність, а отже, вона була б перетвореною (umgeschaffen) і не була б тотожністю суб'єкта.

700. Інгерує те, що належить (zukommt) як предикат чомусь іншому й має в ньому підставу свого існування.

701. Чуттєве поняття сустентації (носіїв) є непорозуміння. Акциденції суть лише спосіб існування субстанцій відповідно до позицій.

702. Поняття субстанції є також *conceptus terminator*, так само як мéжі світу. Але хто є *conceptus comprehensor?*

703. *Conceptus substantiae est terminator, non entis, sed statuum*.*

Критицизм, пізніший час

704. Субстанційне (das Substantiale) є річ сама по собі, невідоме.

Те, уявлення чого є, власне, предикат уявлення якоїсь іншої речі, є його визначення; і якщо це є щось само по собі позитивне, то воно належить іншому (інгеренція).

---

* Поняття субстанції є обмежувальним, — не [для] сущого, а [для його]станів *(лат.)*.

705. Субстанції серед явищ суть лише емпірично необхідні, себто вони співвідносяться з Цілим явищ за часом; але не є абсолютно необхідні, бо можуть бути усунені з усіма іншими явищами: порожній простір і час.

706. *Trina sunt cogitanda: substantia, accidens, respectus utriusque. Hic vero vel accidentis, et est inhaerentia; vel substantiae, et hic iterum vel potentialis rationis, et est vis, vel actuantis, et est actio*.*

707. *Quemadmodum in logicis distinguitur subjectum, praedicatum et respectus, ideoque respectus non est praedicatum, ita et in realibus: vis non est accidens, sed respectus substantiae tamquam rationis erga accidentia**.*

708. Усе те, що ми пізнаємо в субстанції, є сила.

709. Відношення *substantia* до *accidens* є лише *actio, vis;* <відношення> між субстанціями може бути *actio* і *passio*; якщо воно *mutua*, то це є *commercium.*

710. *Quod non existit, nisi ut rationatum alterius, est dependens; quod non existit, nisi ut praedicatum alterius, est accidens. Quod existit, etiamsi non sit rationatum alterius, est independens; quod existit, etiamsi non sit praedicatum alterius, est substantia***.*

711. *Per se esse***** [для] якоїсь субстанції не є [те саме, що] *a se esse*****.*

712. *Existentia rationati est dependentia, praedicati: inhaerentia******.*

---

* Слід мислити три [члени]: субстанцію, акциденцію та їх відношення. Останнє — або відношення акциденції, що є інгеренція (належність), або субстанції, і то своєю чергою або потенційної підстави, — це є сила, або актанта — дія *(лат.).*

** Як у логіці розрізняють суб'єкт, предикат і відношення, оскільки відношення не є предикат, так і в реальних [речах]: сила є не акциденція, а відношення субстанції, як підстави до акциденції *(лат.).*

*** Те, що існує лише як зумовлене іншим, є залежне; те, що існує лише як предикат іншого, є акциденція. Те, що існує, не будучи зумовлене іншим, є незалежне; те, що існує, не будучи предикатом іншого, є субстанція *(лат.).*

**** Бути через саму себе *(лат.).*

***** Бути самій від себе *(лат.).*

****** Існування зумовленого є залежність, існування предиката — інгеренція (належність) — *(лат.).*

713. Сполучення (Verbindung) з категорією величини: субстанція є або абсолютна єдність (Einheit), або сама по собі множинність: *compositum substantiale.*

714. *Realitas cuius esse est inesse, est accidens; cuius esse subsistere, substantia*.*

С. 2. Каузальність

Догматизм

715. Абсолютні й відносні (respective) поняття. Відносними є такі, як поняття підстави й вислідів. Лише відносні поняття дозволяють себе увиразнювати[252].

716. Усе, що його внутрішня можливість полягає у відношенні, має якусь підставу: це є ідентичне положення; усе складання; усяка послідовність (Abfolge); те, що відбувається; усе Доцільне.

717. Істинне положення: *omne contingens est rationatum**.* Лише те, що його протилежність є можливою сама по собі, має якусь підставу; і там, де криється неможливість протилежності, там річ (die Sache) не може вважатися за істинну доти, доки вона не стане очевидною (offenbar).

718. Вислід за часом покладається після підстави, хоча цей час є й зникомим. Та якщо є ряд вислідів, і то нескінченний, — тоді ця послідовність (die Succession) стає непомітною. Безпосередня підстава є початковий пункт для ряду вислідів.

719. Але ось питання: що ми пізнаємо раніш — те, що щось є дією і, отже, має якусь причину, а чи те, що щось є певною причиною, і, отже, має якусь дію? Перше; бо те, що щось є дією, яка відбувається, розум встановлює лише *per aliud;* ми пізнаємо цей *nexum* лише *a posteriori.* Якби ми раніше пізнавали причини, то цей *nexus* був би пізнаний *a priori*[253].

---

*Реальність, що її буття є буття в чомусь, — це акциденція; а та, що її буття є тривання, — субстанція *(лат.).*

** Усе випадкове є зумовленим *(лат.).*

720. *Interne,* внутрішньо незмінним зветься або[254] те, що єдино для себе (für sich allein) ніколи не може змінюватися; але не може змінюватись і в жодному сполученні — це є абсолютно (schlechterdings) незмінне. Внутрішньо незмінне не становить для розуму таких труднощів, як внутрішньо мінливе.

721. Мінливими суть або субстанції, або їх стан; але зміна має в цих випадках різне значення, наприклад, постать (die Gestalt), місце є мінливі, означає[:] субстанції суть мінливі з погляду обох.

722. Зі зміни може бути виснувана логічна випадковість із погляду поняття, так само й внутрішня можливість, але не випадковість ряду. Ті визначення, які наступають одне за одним, суть випадкові, але ряд є необхідним; і значно більш необхідною є річ, бо вона лишається, тоді як її визначення міняються (wechseln).

723. *Respectus* якоїсь *partis* та її *complementorum ad totum** має бути *mutuus* і *homogeneus*; отже, вислід не може бути частиною підстави і [разом] із цією підставою належати як частина до того самого Цілого. Думка є не частина людини, а її вислід.

Критичний емпіризм

724. Хто мислить якусь підставу, той мислить і вислід, і навпаки. Є поняття про *respectus.* Коли жодний простіший *respectus* не може мислитися, то й поняття його теж є непоясненне (unerklärlich). Тим часом можна все-таки через певне судження запобігти тому, щоб підстава й вислід розглядались як цілком однакові, тобто: *posita ratione ponitur aliud sive ratio et rationatum sunt diversa***.

725. Відношення причини до дії не є відношення тотожності; отже, воно не є також ні подібність, ні рівність між причиною й дією, а є узгодженість (Conformität). З дії слід пізнавати причину, а також [відповідно її] називати. *Talis est notio causae qua talis, qualis oritur e notione causati****.

---

* Доповнень до цілого *(лат.)*.

** Покладеною підставою покладається інше, або підстава й зумовлене суть різні *(лат.)*.

*** Таким є поняття причини як те, що виникає з поняття спричиненого *(лат.)*.

726. У розсудовому понятті підстава означає те, висновок з чого назагал є чинним щодо чогось іншого. Можливість цього можна, щоправда, вбачати в логічних підставах, але не в реальних. Досвід же не дає істинної загальності, бо не дає необхідності. А ми ж бо беремо застосування поняття реальної підстави тільки з досвіду. Тому засади можуть бути лише емпірично загальними і мають також лише емпіричне значення, а саме те, що з Чимось повсякчас пов'язане щось інше як [його] підстава.

727. Усяке пов'язання логічної підстави з вислідом є ствердне судження, у якому предикат є вислідом, а суб'єкт — підставою. У реальному пов'язанні цього ніколи немає. Хоча вислід може бути предикатом причини, проте в ньому немає предиката підстави.

Логічне пов'язання й конфлікт (Widerstreit) можуть бути пізнані аналітично, а отже, раціонально, реальне пов'язання — не інакше як емпірично. А що все Емпіричне вчить лише, що́ зазвичай буває разом або одне за одним (зовні у властивостях простору), то питається, чи ми в цьому взаємному відношенні (Gegenverhältnisse) не відрізняємо підставу від висліду [лише] через час[255].

728. Підстава й вислід суть повсякчас різні, але або лише логічно, — коли вислід є лише частковим поняттям (Teilbegriff) підстави (отже, коли воно є цілком однаковим з підставою, воно не є й вислідом), або реально, коли він мислиться не приналежним до підстави як часткове поняття, а цілком від неї відмінним.

729. Що стосовно двох речей можна висновувати від однієї до другої як її предиката або її висліду, або від двох речей до єдності певного складеного, — [цього] мусить навчати досвід.

730. Ми запозичуємо з тілесних явищ закон достатньої підстави; та коли ми хочемо його узагальнити й прикладати (applicieren) до речей, які підносяться понад ідею нашого розсуду, то ми змішуємо ідею абсолютної незрозумілості для нас із ідеєю внутрішньої неможливості.

731. *Possibile, quatenus est rationatum, connexum est a priori; quatenus est ratio, connexum est a posteriori. Quod nec est ratio nec rationatum est plane inconnexum. Series omnium possibilium sibi subordinatorum terminum habet a priori et a posteriori, et non potest iterum connexum esse cum aliis*.*

* Можливе, оскільки є зумовленим, пов'язується a priori; оскільки ж є підставою —

732. *Ratio est vel ponendi vel tollendi. Respectus est vel logicus**, поняття, тотожності; або *realis*, речей, *realiter diversi.*

*Respectus rationis ponentis est nexus, tollentis est oppositio. Respectus rationis logicae vel ponendi vel tollendi est analyticus — rationalis. Respectus rationis realis vel ponendi vel tollendi est syntheticus — empiricus**.*

733. *Ratio et rationatum logicum sunt semper simul, realiter post se invicem***.*

734. *Respectus est vel nexus vel oppositionis; uterque vel logicus vel realis; prior ob identitatem vel contradictionem, posterior non per eas.*

In oppositione logica: posito uno tollitur aliud.

In oppositione reali posito uno tollitur rationatum alterius.

*In priori nexus analytice, in posteriori synthetice cognoscibilis; prior rationaliter, posterior empirice; in priori alterutrum est negativum in posteriori utrumque est positivum. In priori utroque posito rationatum est nihil negativum sive impossibile, in posteriori utroque posito rationatum est nihil privativum****.*

735. Можливість зміни — що той чи інший стан містить підставу своєї майбутньої протилежності — не можна збагнути, але для зрозуміння (Begreifung) часової послідовності в досвіді це необхідно.

пов'язується a posteriori. Те ж, що не є ні підставою, ні зумовленим, є цілком непов'язаним. Ряд усіх можливих субординованих один другому термінів має a priori й a posteriori, і не може бути своєю чергою пов'язаний з іншими *(лат.)*.

*Підстава буває або підставою покладання, або підставою усунення. Відношення буває або логічне *(лат.)*.

** ...[що є] реально різні.

Відношення підстави покладання є зв'язок; підстави усунення — протиставлення. Відношення логічної підстави — чи то покладання, чи усунення, — є аналітичним, [тобто] раціональним. Відношення реальної підстави — чи то покладання, чи усунення — є синтетичним, емпіричним *(лат.)*.

*** Підстава й зумовлене логічно суть завжди водночас, а реально — одне після другого *(лат.)*.

**** Відношення є або відношення зв'язку, або відношення протиставлення; і те, й те — або логічне, або реальне; перше — через тотожність або суперечність, друге — не через них.

У логічному протиставленні: покладанням одного усувається інше.

У реальному протиставленні покладанням одного усувається зумовлене іншим.

У першому зв'язок є пізнаванним аналітично, у другому — синтетично; у першому — раціонально, у другому — емпірично; у першому одне з двох є негативним, у другому обоє позитивні. У першому чи так, чи так покладене зумовлене є негативне ніщо, або неможливе, у другому чи так, чи так покладене зумовлене є позбавлювальне ніщо *(лат.)*.

736. При всякій зміні суть: <1> *oppositae determinationes, quatenus eidem competunt;* 2) *successio earundem**. Можливість мутації годі пізнати з самих лише *contingentia*. Адже якщо можливо, щоб замість одного предиката був інший, то звідси ще не пізнати, що суб'єкт має *opposita* одну за одною. Відношення (die Beziehung) реальної підстави до висліду, здається, містить водночас ідею наступності (der Succession), бо вислід тут є також щось інше, ніж підстава, і обоє навряд чи можуть розрізнятись інакше, як через *prius, posterius*. Чи проста субстанція сама по собі може змінюватися, і як через *compraesentiam* і *nexum* багатьох (mehrerer) є можливою зміна. Усі зміни можна мислити лише в часі.

737. Логічна незмінність із погляду поняття приймається зазвичай за реальну незмінність із погляду існування, що її багато хто висновує звідси як тривкість (Beharrlichkeit) речей з погляду певних властивостей.

738. Безпосереднє пов'язання протилежного (des Entgegengesetzten) в тому самому суб'єкті є можливим лише оскільки я мислю 0 як нескінченно мале [числове значення] якості певного *A*; наприклад, постання болю з індиферентності (Gleichgiltigkeit) є можливим лише якщо вона розглядається як нескінченно малий біль і відтак зростає.

739. Здається, що ціла гра змін виникає з реальних опозицій. Позаяк певна реальність виганяє (treibt) річ із якогось іншого стану, то не може бути породжено ніякого руху без породження такої самої кількості протилежного [за напрямом] руху; так дві сили спричиняють тяглу (continuierliche) зміну напряму.

740. *Contingentia mundi:* усе Випадкове колись не існувало (бо це є та ознака, з якої пізнається випадковість); отже, воно є наслідком (eine Folge) чогось попереднього; отже, має якусь причину. Лише те вважається випадковим, що є в якомусь ряді, котрий передбачає якийсь інший.

741. Якщо багато причин узгоджуються в одній дії, то вони пов'язані між собою *a posteriori*. Звідси роблять висновок, що вони пов'язані й *a priori*, себто що є якась їх спільна причина. Якщо [вони] суть <...>[256]

---

* Протилежні визначення, оскільки вони належать тому самому [об'єкту]; 2) їх черговість *(лат.)*.

Критичний раціоналізм

742. *Ratio est vel inter coordinata (ratio completa) vel subordinata (sufficiens)**. У першому випадку не запитують більше про вислід, у другому — про підставу. Перший не підпорядковується якійсь вищій підставі; друга не є частиною якоїсь більшої підстави. *Terminus* субординованої підстави є *ratio primitiva. Terminus* координованої підстави є *completudo.* Ціле ряду або підстави.

743. При зміні має місце єдність різних (mancherlei) станів одного й того самого суб'єкта; ця єдність ґрунтується на залежності субстанцій від Одного.

744. Висновок від мінливості до випадковості є μετάβασις εις αλλο γενος[257], бо я висновую від *sensitivum* до *intellectuale.*

745. По-перше, випадковість стану не слід змішувати з випадковістю речі (der Sache): річ залишається; по-друге, мінливість стану не слід змішувати з випадковістю стану; по-третє, мінливість є доказом чуттєвої випадковості стану.

746. Мінливе є гіпотетично необхідним; але зміна з усіма підставами — [дійсно] необхідною; усе Мінливе є випадковим, себто не абсолютно необхідним. Адже воно є в часі, відтак [воно —] явище; тож [серед мінливого] немає нічого абсолютно необхідного. Абсолютно необхідним є те, протилежність чого зовсім не може мати місця, навіть почергово (nacheinander).

747. Протилежність предиката в якийсь інший час доводить, що суб'єкт сам по собі й для себе самого (an und für sich selbst) є стосовно нього невизначеним. Це не доводить, що відповідного визначення, не могло бути в попередньому часі. Самі зміни, якщо вони суть необхідні, оскільки немає жодного з наступаючих одне за одним визначень без наявності водночас протилежності попереднього[258], не доводять ні випадковості, ні обмежень (die Einschränkungen), себто Нічого, яке рівними кроками йде за Чимось.

---

* Підстава буває або взаємно координована [з іншими] (повна підстава), або субординована (достатня) *(лат.)*.

Критицизм, перший період

748. Це положення[259] означає, що все відбувається лише за певним загальним правилом уяви, бо те, що уявляється в об'єкті як предмет, себто визначення [його] нами <як> предмета, походить якраз ізвідти.

749. *Quo posito ponitur aliud** — це означає покладання (Position) через розсуд, і, отже, те, яке я здійснюю сам, відтак не *quod datur ut phaenomenon***.

2) Що[сь], коли я його взагалі покладаю, за якимось загальним правилом покладає щось Інше. Це, отже, не є *nexus phaenomenorum;* бо вони не дають загальних правил. *Posito rationato secundum regulam communem non ponitur ratio****, бо афірмативне твердження не дозволяє обернути себе.

Зв'язок (Nexus) введення (der Insition), субординації, координації[260].

750. *In omni toto plura sunt coordinata, non subordinata; ideo ratio et rationatum non faciunt totum*****.

751. Незмінним щось зветься або оскільки воно існує зовсім не в часі (Бог), або оскільки воно зовсім не розглядається відповідно до свого існування [Existenz] (сутність речей). Це є номінальна незмінність, і вона зовсім не повинна вживатися. Реальна незмінність є лише в (an) явищах. Але в них — лише відносно (relativ), не абсолютно.

Критицизм, пізніший час

752. Зміна є пов'язання контрадикторно протилежних одне одному визначень в існуванні якоїсь речі (які, одначе, не суперечать поняттю речі, лише *praedicatum praedicato,* але не *subjecto oppositum*******).

753. Можливість зміни не вдається пізнати *a priori.*

754. Зміна дана через досвід, і [зміна — це] проблема для розуму.

---

* Тим, що покладене, покладається інше *(лат.).*

** Те, що дається як феномен (явище) *(лат.).*

*** Зумовленим, покладеним відповідно до загального правила, не покладається підстава *(лат.).*

**** У всякому цілому численні [елементи, що утворюють його,] суть координовані, не субординовані; тож підстава й зумовлене не творять цілого *(лат.).*

***** [Один її] предикат протилежний [іншому] предикатові, (але не) суб'єктові *(лат.).*

755. Як узагалі є можливою зміна? Цього не можна пояснити, бо вона є визначення в часі і передбачає сили, але *a posteriori*.

756. Лише контрадикторна протилежність визначення (тобто *omni respectu*) доводить випадковість. Але *opposita determinatio* до якогось іншого часу не є *contradictorie oppositum*, і, отже, не доводить випадковості. Тим більше переміна (Wechsel) визначень не доводить переміни речей (der Sache), отже, не доводить і випадковості суб'єкта. Немає жодного переходу від *principiis* явища до понять розуму, отже, й від зміни до випадковості.

757. *Opposita* одні за одним не суперечать собі, відтак *succedens* не є *contradictorie oppositum antecedentis**, відтак зміни не є доказом можливості *contradictorie oppositi*, отже, й не є доказом випадковості.

758. Допіру зміна вможливлює поняття випадковості в існуванні. Тому, звісно, все Випадкове є мінливим, і все, що не є мінливим, необхідне. Лише зміна робить необхідним висновок щодо якоїсь причини.

759. Якась лише можлива річ відповідно не може змінюватися, бо зміна є *existentia oppositorum* у часі[261].

760. Необхідно існує річ, протилежність існування якої неможлива. Тому[262] протилежність її визначень є все-таки можливою. Якщо ж говорити про мінливі речі, то вони послідовно (successiv) мають усілякі визначення. Якби протилежність визначень була водночас протилежністю речі, то жодна річ не була б мінливою. Так, і при зміненій речі самі ці зміни можуть бути необхідними. Адже логічна протилежність якогось визначення полягає в тому, що на місці *A* в той самий час нібито має місце не-*A*; але якщо не-*A* [просто] наступає за *A*, то це є *disparatum, non oppositum***.

761. *Oppositum* ув інший час є *contrarie oppositum*[263].

762. Наступна (succedierende) протилежність [попереднього визначення] є протилежний член (Widerspiel).

763. Спроможність і сила: *potentia* й *actus*. Сила діє, спроможність ні[264].

---

* Контрадикторно протилежне попередньому *(лат.)*.
** Відмінне, а не протилежне *(лат.)*.

764. Ми можемо мислити собі подію, що не є зміною якоїсь речі, наприклад, постання або проминання субстанції. Про таку я не кажу, що вона має якусь причину, а стверджую, що таке постання зовсім не є подією, себто не може відбутися.

765. Випадковим є те, протилежність чого є можливою замість нього. Мінливим є те, <що> є можливим у пов'язанні зі своєю [контрарною] протилежністю.

766. Наступне визначення є само по собі випадковим, — але не послідовність (die Folge) і ряд.

С. 3. Взаємодія

Критичний емпіризм

767. Порядок природи, себто форма її за правилами, — не лише за подіями, а й за первісними заданостями (ursprünglichen Anlagen nach), є відповідно до його походження або автоматичним, або органічним. Перший ґрунтується на внутрішній будові (Beschaffenheit) Одиничного, звідки виникає зв'язок у Загальному; другий ґрунтується на певній ідеї, яка послуговується Одиничним як знаряддям для якогось влаштування (Einrichtung), яке не виникло б з одиничних природних речей за загальними законами. Перший порядок здійснюється через внутрішні сили за посередництвом фізичного впливу; другий — через певну відмінну від природи силу за встановленою наперед гармонією. Порядок природних речей за встановленою наперед гармонією є порядок не первісної природи, а надприродного мистецтва, наприклад, фігура небесних тіл, пропорція їх величин і віддалей; рослинність. Якщо судити й про походження природи, тобто про якусь сутність, що в ній ідея містить підставу причиновості, але водночас і сутності речей, то цей порядок є фізичний, не довільний.

768. Різниця між *influxu ideali* і *reali* не творить якоїсь окремішньої (unterschiedliches) системи, а є лише правильно визначеним поняттям про *influxu* взагалі. А що всякий *influxus* є ідеальним, то звідси можна виснувати, що мислити *harmoniam* субстанцій у їх самодіяльності можливо не інакше, як тією мірою, якою вони залежать від Одного.

Простір і час суть перші відношення (Beziehungen), що їх силою цього дістають усі речі, і перші підстави можливості якогось світового Цілого.

Теорія *influxus idealis*[265] є не якась окрема система, а певна підстава скасування *influxus physici.* Відтак слід показати, як є можливою якась *harmonia sub conditione influxus realis**. Тоді має бути показана можливість якоїсь *harmoniae praestabilitae,* або радше її необхідність.

Критичний раціоналізм

769. *Mundus nonmenon (intelligibilis)*** є ідея певного Цілого субстанцій, яке далі не є частиною. *Mundus phaenomenon* є застосування цих ідей до явищ.

Щодо *mundus noumenon* можна мислити більше світів один поза одним; у *phaenomenon* є лише один- єдиний [, який дається] через простір і час. *Commercium* субстанцій першого є можливим лише через *harmoniam praestabilitam*: 1) бо багато субстанцій можуть бути в спільноті лише через якусь спільну причину; 2) бо ця гармонія не була б природою, якби вона не була вже закладена в творення речей світу й, отже, встановлена наперед (prästabiliert).

У *mundo sensibili* діє (gilt) *influxus physicus;* у *mundu noumeno* всі субстанції суть інтелектуальні[1], принаймні ми не можемо мислити їх через інші предикати, окрім як [предикати] уявлень. У *sensibili* вони суть протяглі (ausgedehnt); рух. Вплив першого й другого є насправді ніщо; бо зміни другого суть лише *phaenomena.* Тіла не є субстанції, і рух — не їх *accidens*, вони є лише *phaenomena* Інтелігібельного.

[1] Інтелігібельні, або інтелектуальні.

770. *In quolibet toto substantiali est dependentia statuum reciproca inter partes, non dependentia quoad actualitatem substantiae. Causa enim et causatum non sunt compartes eiusdem totius, quia nexus subordinationis differt a nexu coordinationis. Dependentia autem statuum in eo consistit, quod conditiones inhaerentiae, accidentia, substantiis mutuo inhaerent***.*

771. *Systema, per quod ideo, quoniam existunt plures substantiae, necessario videtur consequi ipsarum relatio et commercium, est influxus physicus. Systema, per quod ideo, quoniam omnes dependent ab uno, nec-*

* Гармонія за умови реального впливу *(лат.).*

** Світ ноуменів (інтелігібельний) *(лат.).*

*** У будь-якому субстанційному цілому між [його] частинами є взаємна залежність станів, — не залежність у тому, що стосується дійсності субстанції. Адже причина й спричинене не є спільними частинами того самого цілого, бо зв'язок субординації відрізняється від зв'язку координації. Натомість залежність станів полягає в тому, що умови інгеренції, — акциденції, — взаємно належать субстанціям *(лат.).*

essarium est commercium et harmonia universales, est harmonia praestabilita. Systema, per quod ideo, quoniam omnes dependent ab uno, tantum possibile est commercium et in se est contingens, ita ut quaelibet dependentia mutua arbitrario sit stabilita, est occasionalismus.

Hic vero notandum, harmoniam praestabilitam Leibnizii esse systema {contingentiam commercii substantiarum, posito etiam uno auctore, sibi fingens} et arbitrario institutum, unius cum altera correspondentium. In vera autem harmonia omnes actus harmonici fiunt secundum regulam; in harmonia praestabilita et occasionalismo vero actus divinus harmoniam inducens non est nisi singularis, et diversitas horum consistit tantum in tempore.*

772. *Est inter substantias universi commercium per harmoniam stabilitam; haec vel est harmonia interne stabilita (influxus physicus) vel externe stabilita; posterior vel est harmonia externe praestabilita, vel externe occasionaliter stabilita**.*

773. *Harmonia generaliter stabilita**** ніколи не є *praestabilita,* бо вона є повсякчас *singulariter stabilita.* Отже, усяка *harmonia est vel interne, vel externe stabilita****;* остання *vel singulariter vel generaliter*****;* перша *vel occasionaliter vel praestabilita******.*

774. *Principium generale commercii******* є такий: усякий вплив у світі є почасти дія Чинного (die Wirkung des Handelnden) у Пасивному, почасти протидія (Gegenwirkung) останнього. Внутрішній стан цієї

---

* Система, яка показує, що з того, що існують численні субстанції, необхідно випливають їх відношення та спілкування, є [система] фізичного впливу. Система, через яку — з огляду на те, що всі залежать від одного, — необхідними є загальні спілкування та гармонія, є встановлена наперед гармонія. Система, через яку, оскільки всі залежать від одного, настільки ж можливим є спілкування, яке само по собі є випадковим, як і будь-яка взаємна залежність, встановлена довільно, є оказіоналізм.

Тут слід зазначити, що наперед встановлена гармонія Ляйбніца є система {випадкового спілкування субстанцій, оскільки постулюється також один творець, [система,] що [сама] себе утворює}, і встановлена довільно, [система] відповідності одного з іншими. Натомість у істинній гармонії всі гармонійні акти відбуваються відповідно до правила; у наперед встановленій гармонії та в оказіоналізмі насправді божественний акт, що впроваджує гармонію, є лише одиничним, і відмінність між ними полягає тільки в часі *(лат.).*

** Між субстанціями всесвіту є спілкування через встановлену гармонію; це є гармонія, встановлена або внутрішньо (фізичний вплив), або зовнішньо; остання — або зовнішньо наперед встановлена гармонія, або зовнішньо принагідно встановлена *(лат.).*

***Загально встановлена гармонія *(лат.).*

**** Гармонія встановлена або внутрішньо, або зовнішньо *(лат.).*

***** Або одинично, або загально *(лат.).*

****** Або принагідно, або наперед установлена *(лат.).*

******* Загальний принцип спілкування *(лат.).*

протидії та визначення субстанції є діяння (die Handlung), яким створюється (actuiert wird) *accidens* впливу (апрегензія). Це є, отже, єдність діючих сил різних субстанцій при кожному *commercio.*

775. Гармонія субстанції світу є або *generaliter,* або *singulariter stabilita.* Перша є необхідною, якщо багато субстанцій витворюють одне Ціле, у якому стан тієї чи іншої частини повсякчас належить і до стану Цілого.

776. *Omnis harmonia est vel generaliter vel singulariter stabilita; prius requirit, ut aliquid sit totum substantiale.*
Generaliter stabilita est vel externe vel interne stabilita; posterior influxus physicus. Singulariter stabilita est vel occasionaliter vel praestabilita.*

777. При *harmonia generaliter stabilita,* для прикладу, танцмайстер здатен водночас і до ходіння замість танцю[266]. А в *harmonia praestabilita* немає жодної загальної (generalen) підстави, усяке визначення є індивідуальним.

778. *Nexus substantiarum est vel realis vel idealis; prior est commercium, posterior harmonia absque commercio**.*

779. Якщо з визначень однієї *substantiae* не можна робити висновки щодо інших, *nexus* є не *realis,* а *idealis.*

780. *Influxus vel realis (physicus) vel idealis; hic est harmonia absque influxu***.*

781. [Про те,] що оказіоналізм і престабілізм є ідеалізм.

782. Спільність (*commercium,* підстава [будь-якої] *communitas,* полягає в тому, що те, що відбувається з одним [членом спільноти] як зміна, зачіпає своєю дією [Wirkung] усі [інші]) буває двояка: спільність або реальних дій, або ідеальних, які суть лише *phaenomenon* діяння. Тілесні впливи суть лише *phaenomena* дій. Адже матерія творить

---

* Усяка гармонія буває встановлена або загально, або одинично; перша вимагає, аби щось було субстанційним цілим *(лат.).*
Встановлена загально буває встановлена або зовнішньо, або внутрішньо; остання [є] фізичний вплив. Окремо встановлена буває або оказійно, або наперед установлена.

** Субстанційний зв'язок буває або реальний, або ідеальний, перший — це спілкування, другий — гармонія без спілкування *(лат.).*

*** Вплив [буває] або реальний (фізичний), або ідеальний; останній є гармонія без впливу *(лат.).*

(wirkt) лише відношення простору[267]; а вони не є чимось дійсним або якоюсь акциденцією, а отже, й не [є] якимось істинним відношенням (Relation) однієї субстанції до іншої, щоб її внутрішньо змінювати. Але зовнішнє відношення (Relation) без внутрішнього є не щось істинне, а гола *apparentia.* Спільність тіл між собою може розумітися за *legibus phaenomenorum*, спільність духів — лише за *legibus intellectualibus,* що їх застосування вимагає, одначе, досвіду; спільність тіл і духів зовсім не може осягатися, бо останні пізнаються лише через внутрішні чуття й, отже, їх зміни *realiter,* але діяння перших і їх сили стосуються лише *phaenomena* відношень узагалі без їх внутрішніх визначень.

783. *Commercium substantiarum* буває або *absolutum,* або *hypotheticum,* [що їм відповідає] безумовна або зумовлена спільність. Перше [має місце] просто через те, що вони[, субстанції,] існують (da sind), або за посередництвом чогось третього. Перше є *systema arbitrarium.*

Hypothetice встановлене (stabilierte) *commercium* є повсякчас [залежне] *a causa extramundana*; але або як *ordo naturae (mutuae dependentiae substantiarum secundum regulas generales)*,* або *supernaturaliter,* так, що насправді немає жодного *commercium naturale.* Перше є *influxus physicus,* друге *harmonia idealis vel praestabilita vel occasionalis**.*

784. *Quae non sponte sunt harmonica, sed artificio externo et arbitrario consentientia, sunt in commercio apporenti, h. e. sympathico. Quae sunt e principio generali conjuncta, ita ut communis eorum natura sit ratio mutuae dependentiae, consentiunt physice sive naturaliter. Influxus*[1] *autem physicus est vel originarius vel (subalternus) derivativus. Prior locum haberet, si ratio formalis sit substantiis domestica, posterior, si sit peregrina. Causa autem mundo peregrina est ens extramundanum. Commercium itaque substantiarum mundi sit*[268] *per influxum derivativum sive est commercium naturale ob communem dependentiam. Natura universi qua talis (quippe natura universa est natura substantiarum omnium) consistit in conjunctione et completudine (quapropter dicitur rerum universitas); ideo <...>*

[1] *Originarie substantia in substantiam non potest influere, nisi quam sustinet, quia substantiae non patiuntur ab aliis, nisi ita, ut passio sit simul actio***.*

---

* Порядку природи (взаємної залежності субстанцій згідно з загальними правилами). *(лат.)*

** Ідеальна гармонія — або встановлена наперед, або оказійна *(лат.).*

*** Ті, котрі суть не гармонійні самі по собі, а узгоджені зовнішньо штучним чином і самоволею, суть у позірному, тобто симпатичному, спілкуванні. Ті, котрі поєднані за загальним принципом, бо їх спільна природа є підстава взаємної залежності, узго-

785. *Harmonia vel absque commercio vel ex commercio. Commercium est vel originarium vel derivativum; et in hoc influxus vel physicus vel hyperphysicus; hic vel automaticus vel occasionalisticus*.*

786. *Influxus physicus est vel naturaliter originarius vel derivativus; posterior est rationalis**.*

787. *Commercium est vel originarium vel derivativum; prior influxus physicus crassior. Derivativum e causa communi est vel physicum vel hyperphysicum, et hoc vel praestabilitae vel occasionalis harmoniae***.* Останнє є *commercium* або *harmonia* без природи.

788. *Influxus hyperphysicus est contradictorius, nempe est harmonia speciem influxus prae se ferens****.*

789. *Influxus solius substantiae sustentatricis est originarius*****.*

790. *Influxus crassior est, secundum quem substantia in alteram influens infundit alteri accidentia, ita ut non sustententur a patiente, sed actuentur a vi aliena. Passio autem talis etiam in systemate causarum occasionalium poterat confingi. Ex impossibilitate autem passionis talis, et quia accidentia non inhaerent nisi per vim propriam, concludi potest, substantias in commercio esse non posse, nisi mediante eadem causa sustentante******.*

джуються фізично, або природно. Фізичний же вплив[1] буває або первинний, або похідний (підрядний). Перший має місце, якщо формальна підстава є іманентна субстанціям, останній — якщо чужорідна. Чужорідна ж світові причина є позасвітова сутність. Отож спілкування субстанцій світу відбувається через похідний вплив, або є природне спілкування внаслідок спільної залежності. Природа всесвіту як така (бо ж загальна природа є природа всіх субстанцій) полягає в поєднанні та доповненні (тому й зветься всесвіт[269]); отож <...>

[1] Первісно субстанція не може впливати на субстанцію, окрім як підтримуючи [її], бо субстанції зазнають впливу інших лише в тому разі, якщо це зазнавання впливу є одночасним із дією *(лат.)*.

* Гармонія — або без спілкування, або зі спілкування. Спілкування буває або первинне, або похідне; а в останньому вплив або фізичний, або гіперфізичний; останній — або автоматичний, або оказіоналістичний *(лат.)*.

** Фізичний вплив буває або природним чином первинний, або похідний; останній є раціональним *(лат.)*.

*** Спілкування буває або первинне, або похідне; перше — сильніший фізичний вплив. Похідне від спільної причини є або фізичне, або гіперфізичне, а те — або наперед встановлена, або оказійна гармонія *(лат.)*.

**** Гіперфізичний вплив є суперечливий, адже гармонія означає вид впливу *(лат.)*.

***** Вплив одиничної опорної субстанції є первинний *(лат.)*.

****** Сильніший вплив є той, відповідно до якого субстанція, що впливає на іншу, впливає й на акциденції іншої, оскільки вони не підтримуються пасивним, а при-

791. Усе *commercium* субстанцій[1] є гармонія їх діяльності; підстава цієї гармонії не може, отже, бути лише в одній [із цих субстанцій] — лише в спільній підставі [їх] усіх.

[1] Стан різних субстанцій, оскільки вони mutuo впливають одна на одну: *realis* або *idealis*.

792. *Principium commercii debet esse omnibus commune; ergo causa communis*.*

793. У всякому *composito* є єдність взаємодії, яка доводить спільність з якимось третім як *principio*.

794. *Non mutantur, nisi quae sustantentur ab alio**.*

795. Усяка дія й протидія відмінних одна від одної субстанцій є можливою лише оскільки Численне витворює певну єдність, без якої стан однієї не мав би жодного стосунку до стану іншої; і два протилежні визначення суперечать одне одному (widerstreiten einander) лише в разі знаходження їх ув Одному; <якби>, отже, багато субстанцій не були сполучені в єдність, то ніколи стан однієї не суперечив би стану іншої.

796. *Nullum commercium substantiarum (influxus mutuus) est originarium; omnium est derivativum, quatenus sustentantur per aliud***.*

797. *Si quaelibet substantiarum existentium fuerit necessaria, nulla ipsis interesset colligatio, h. e. si plane non foret deus, omnium substantiarum varietas non constitueret mundum. Si quarundam substantiarum communis aliarum alius fuerit conditor deus, plures possibiles essent mundi, non unicus. Si est unus omnium auctor, omnia ipsius causata necessario constituunt unicum tótum****.*

водяться в дію сторонньою силою. А таке страждання також можна вимислити в системі оказійних причин. З неможливості ж такого страждання, і з того, що акциденції належні [до субстанції] лише власною силою, можна зробити висновок, що субстанції не можуть бути в спілкуванні, ані підтримуватися за посередництвом однієї й тієї самої причини *(лат.)*.

* Принцип спілкування має бути спільний для всіх; отже, [це має бути] спільна причина *(лат.)*.

** Змінюються, лише підтримувані іншим *(лат.)*.

*** Жодне спілкування субстанцій (взаємний вплив) не є первинним; усяке є похідним, оскільки підтримується іншим *(лат.)*.

**** Якби існування якихось субстанцій було необхідним, то між ними не було б ніякого зв'язку, тобто якби безумовно не було Бога, то розмаїття всіх субстанцій не

Критицизм

798. Є не три *systemata,* щоб пояснювати *commercium*, а гармонія *substantiarum,* або *per commercium,* або *absque commercio.* Перше є *influxus physicus.* У чуттєвому світі завдяки простору вже є певна умова *commercii,* і зовнішню каузальність (впливу) збагнути не важче, ніж внутрішню каузальність *actionum immanentium.* [Сама ж] каузальність зовсім не дозволяє себе збагнути. Та якщо ми вважаємо субстанції за *noumena* (без простору й часу), то вони всі суть ізольовані, отже, замість простору має мислитися якась третя субстанція, в якій вони всі *in commercio* можуть підпорядковуватись одна одній *per influxum physicum*.*

799. *Systemata commercii substantiarum**.* Якщо причина гармонії є зовні і лише довільно, то стан однієї узгоджується зі станом іншої не необхідно, а скрізь зумовлюється самоволею (Willkür); отже, немає жодної необхідної підстави, яка була б загальнозначущою для віднесеності речей; отже, вони не витворюють Цілого; або гармонія не випливає достатнім чином із речей, отже, не має жодного *influxus.*

D. Модальність

Критичний емпіризм

800. Те, що покладене само по собі, існує; те, що само по собі усунуте — не існує; що не є ні перше, ні друге, є невизначеним.

Те, що є покладеним через свою ідею, є необхідним; що нею усунене — є неможливим; що не є ні тим, ні іншим, є лише можливе або само по собі випадкове.

Можливим є те, що його поняття не є порожнім і не усувається само через себе. Що воно має бути не порожнім, означає відтак, що йому відповідає (respondiere) щось поза думками, отже, якась дійсність.

складало б світу. Якби Бог був творцем якихось субстанцій у спілці з кимось іншим, то були б можливими численні світи, а не єдиний. Якщо є один творець усього, то все спричинене ним необхідно становить єдине ціле *(лат.).*

* Через фізичний вплив *(лат.).*

** Системи спілкування субстанцій *(лат.).*

801. Синтетичні судження, всуціль (durchgängig) визначені:
1) відносно (relativ) до поняття; 2) також [вивищуючися] понад поняття, самі по собі[270]; 3) через поняття.

802. Абсолютне є відношення до суцільного визначення. Узгодження є абсолютна можливість. Позиція в усіх аспектах: дійсність. Дійсність через можливість *in sensu absoluto*:* абсолютна необхідність.

803. *N. B.*[271] Можливість речей відмінна від можливості, дійсності чи необхідності їх існування. Перша полягає лише в тому, що їх поняття не має в собі нічого суперечного (Widerstreitendes), вона є, так би мовити, узгодження їх першообразу (Urbildes) з розсудом, який його мислить. Можливість існування натомість означає узгодження позиції такого предмета поза розсудом. Якщо ж саме мислення не є причиною цього[272], то його [(предмета)] матерія (der Stoff) та сполучна підстава мають бути поза ним [(мисленням)]. Існування аж ніяк не належить до ідеї речі, і можливість її, якщо вона довершена, незмога відрізнити від дійсності й необхідності.

Критицизм, перший період

804. *Можливість, дійсність* і [утворена] з обох *необхідність* є поняттями не предметів, ані предикатів, а позицій (Stellungen[273]) об'єкта:
1) [Покладання] поетичною снагою (Dichtungskraft): об'єкт вимислу (der Erdichtung) є *можливим*. Вимисел, який усуває сам себе, не є вимисел. Для кожного вимислювання (Dichten) потрібно, аби щось було дане; 2) об'єкт чуття є *дійсним*; 3) покладання (die Setzung) розумом є *необхідним*[274]. Тому можливість Чуттєвого мислиться в просторі й часі. Числа суть найчистіші вимисли, і їх можливість (Möglichkeit) є, отже, цілком можливою (möglich[275]) без даних (Data) через розсуд, але не можливість якостей — хіба лише через складання (Zusammensetzen) та усунення[276].

805. Можливість, дійсність і необхідність суть логічні, але не метафізичні[277] предикати, себто визначення. Ми пізнаємо цим не речі (щось інше), а відношення їх понять до спроможності душі (des Gemüts) покладати й усувати. 1) Відношення до спроможності (можли-

* В абсолютному сенсі *(лат.)*

вості), 2) до діяльності, 3) до діяльності, протилежність якої не є в нашій спроможності[278].

Критицизм, пізніший час

806. Підстава того, що ми не можемо мислити собі абсолютної необхідності якоїсь речі, полягає в тому, що ми нічого не можемо собі уявити, не мислячи, нічого не можемо пізнавати самим лише споглядання. Через те ми проводимо певну різницю між можливістю і дійсністю, позаяк остання має бути чимось таким, що покладене само по собі ще й понад (über) думкою. Якби ми могли пізнавати [самим лише] споглядання, то не знаходили б жодної різниці між можливістю і дійсністю (якщо перша мислиться не через поняття). Лише те, що є дійсним, є можливим.

807. Поняття, судження (істина) і висновок (Schluss) — можливість, дійсність і необхідність — розсуд, чуття й розум.

D. 1. Можливість

Догматизм

808. *Praedicatorum contradictorie oppositorum utrumque simul ponere est impossibilitas per principium contradictionis; praedicatorum contradictorie oppositorum utrumque tollere est impossibilitas per principium exclusi medii; praedicatorum contradictorie oppositorum neutrum de aliquo cogitare est possibilitas: regula abstractarum notionum, quae sunt indeterminatae; quod posterius sit possibile, inde patet, quia, si non sint materialia, non est contradictio*.*

809. Брак існування (der Existenz) = *0* *A.* Що Щось не належить до можливості, означає порожнє поняття, себто цілковитий брак поняття; але що воно (Щось) неможливе, як чотирикутне коло, означає усунення можливості взагалі. Адже у випадку чотирикутного кола не просто усуне-

* Покладання контрадикторно протилежних предикатів, — обох водночас — є неможливим з огляду на принцип суперечності; усувати обидва контрадикторно протилежні предикати неможливо в силу принципу виключеного третього; мислити контрадикторно протилежні предикати [водночас, не покладаючи] жоден із них — можливо: правило абстрактних понять, які суть недетерміновані; що останнє є можливим, очевидно з того, що коли вони суть не матеріальні, суперечності немає *(лат.)*.

но можливість цієї фігури; бо порожнє поняття не суперечить (widerstreitet) жодному можливому, хоча воно само є Ніщо, але бути якимось колом і разом з тим чотирикутним — [це] суперечить можливості того чи того кола, як і будь-якого [кола взагалі]. Тож неможливим є те, що суперечить можливості. Але суперечити можливості означає [тут суперечити] не [можливості] речі (der Sache), а [можливості] форми, та відтак [...][279]

810. *Distinguendum inter possibile, non-possibile et impossibile. Si cogitatur A, est possibile; si nihil praeter Non-A (quod sit in significatu termini inanis), est non-possibile; si tollitur possibilitas, est impossibile. Impossibilitas est possibilitas negativa*.*

811. *Positio respectiva praedicatorum entis erga se invicem conformiter principio contradictionis minus in se continet quam positio simul eorundem absoluta, ergo ab illo ad hoc non valet consequentia**.*

812. Тá б можливість якоїсь речі, що від неї всяка можливість мусить розглядатися як похідна, передбачається безумовно (schlechthin), отже, розглядається як *positio absoluta* й як існуюча річ; а що має силу висновок від *esse* однієї речі до *posse* всіх інших, то й саме *posse* взагалі передбачає якесь *esse*. Від можливості речей узагалі можна висновувати до якоїсь визначеної речі як підстави.

813. Можна сказати: щось є можливим не лише само по собі (внутрішньо), а й гіпотетично; але й: щось є можливим лише гіпотетично, не абсолютно. Що можливе у всіх *hypothesi*, те є дійсним, бо воно є абсолютно можливим.

Критичний емпіризм

814. *Possibile* і т. ін. не є синтетичні предикати.

815. Аналітична можливість іще не доводить синтетичної. Небуття речі не має суперечності; [але] звідси я ще не можу виснувати: можливо *realiter*, що її немає.

---

* Слід розрізняти можливе, не-можливе і неможливе. Якщо мислиться А, [це] є можливе; якщо нічого, крім Не-А (яке є в значенні порожнього терміна), [це] є не-можливе; якщо усувається можливість — тоді маємо неможливе. Неможливість є негативна можливість *(лат.)*.

** Відносне покладання предикатів чогось сущого почергово стосовно один одного згідно з принципом суперечності означає менше, ніж абсолютне покладання їх водночас, отже, від першого не можна висновувати до другого *(лат.)*.

Можливість і необхідність положень чи речей.

816. Усі прості поняття суть можливі, неможливість криється лише в складанні.

817. Позаяк усі наші прості поняття мусять бути даними через чуття і не можуть вигадуватися (erdichtet werden), а відтак їх предмет є дійсним, то все, що ми мислимо, є можливим, поза тим, що відношення понять може витворювати неможливість. Це відношення може бути логічним або реальним; у першому випадку це є суперечність.

818. Відношення тотожності і суперечності (Contradiction), мислені *negative*, себто коли одне поняття не є ідентичним іншому й не суперечить [йому], є Логічне або Формальне голої можливості. Реальне можливості є водночас її Матеріальне, і наше поняття про нього простягається так далеко, як Просте нашого відчуття, так само як первісні (primitiven) відношення *(respectus reales)*, які ми пізнаємо (kennen lernen) через досвід.

Логічне [в] можливості є відношення порівняння, Логічне істини — відношення пов'язання.

Логічне [в] можливості є протиставне (contradistinguiert) істині, Реальне можливості — дійсності.

819. *Ab esse ad posse valet consequentia, quae est empirica. Posse conclusum per principium contradictionis est rationaliter cognitum. Possibilitatem nexus realis cognoscimus empirice.*

A non esse ad non posse non valet consequentia, sed est tamen conclusio imperfecta empirica.*

820. *Possibilitas est positio respectiva conformis principio contradictionis. Veritas (affirmativa) est positio respectiva secundum principium identitatis. Existentia est positio absoluta. A positione respectiva ad absolutam non valet consequentia; sed a positione respectiva generatim sumta ad absolutam valet consequentia, quoniam nisi foret aliquid absolute positum nullus omnino respectus esset possibilis**.*

---

* Від буття до можливості має силу висновок, що є емпіричним. Можливість, виснувана через принцип суперечності, є раціонально пізнана. Можливість реального зв'язку пізнаємо емпірично.

Висновок від небуття до неможливості не має сили, але все-таки [це] є недовершений емпіричний висновок *(лат.)*.

** Можливість є відносне покладання згідно з принципом суперечності. Істина (ствердна) є відносне покладання згідно з принципом тотожності. Існування є абсо-

821. Внутрішня або релятивна можливість. Остання є абсолютною (у будь-якому відношенні [in aller Relation]) або рестриктивною.

822. Ми можемо пізнавати розумом лише зумовлену можливість. Абсолютна можливість, що її ми пізнаємо своїм розумом, здійснюється за *principio contradictionis* і стосується положень, у яких ми розв'язуємо (auflösen) поняття.

Усяка абсолютна можливість в інакшому випадку має даватися через досвід; те, що існує (was da ist), є само по собі можливим.

823. Внутрішня можливість не має ступеня, але можливість у пов'язанні — має. Можливість у всякому пов'язанні (абсолютно) має найвищий ступінь, натомість зумовлена можливість, яка має місце лише в деяких пов'язаннях, має менший ступінь, залежно від того, скільки умов туди належить; наприклад, [теоретично] потрібно стільки-то кидків, щоб отримати потрійний виграш[280].

Пов'язання не завжди є умовою. Вдоволення є можливим на самоті, у товаристві, у нужді, у хворобі. Але це не є його рестриктивні умови.

Пов'язання має місце або зі своєю умовою, яка, коли вона є повна (complet), зветься довершеною можливістю, або з іншими підставами, себто обставинами.

824. Гіпотетична можливість може розглядатися [як та, що є] обмежувально[ю] (restrictiv) або екстенсивно[ю]. Остання, якщо вона є повною (vollständig), є абсолютна можливість. Адже в що численніших аспектах і зовнішніх відношеннях щось є можливим, то більше наближається воно до абсолютної можливості.

825. Те, що є можливим лише за якоїсь певної умови (передумови) [Bedingung (Voraussetzung)], що його можливість обмежена (restringiert) через цю умову (Condition); що є можливим у якомусь певному випадку, те, що його можливість простягається аж до того, що є можливим з усіх поглядів, є можливим безумовно (schlechthin), себто без умови (ohne Condition).

Умовна можливість притаманна *causatis*, абсолютна можливість — першій причині. Можливість *in abstracto* є просто не Суперечливе. Ця можливість означає лише допущальність відповідної ідеї. Тільки можливість *in concreto* є об'єктивною, себто [означає,] що щось є можли-

---

лютне покладання. Висновок від відносного покладання до абсолютного не має сили; але висновок від відносного покладання, взятий назагал, до абсолютного має силу, бо інакше не було б можливим у жодному відношенні щось покладене абсолютно взагалі *(лат.)*.

вим у *omnimoda determinatione interna**. Що є можливим *omni respectu*, те є необхідним, бо тоді воно є можливим *absque hypothesi*, і водночас [воно є] підстава всього або й сам Універсум (das All), бо воно узгоджується (consentiert) з усім.

Критицизм, перший період

826. Різницю між можливістю і дійсністю ми встановлюємо в пов'язанні з простором і часом, що їх вважаємо за необхідні самі по собі, а відтак за підвалини (Grundlagen) всякої дійсності. Якщо ж ми розглядаємо речі лише за формами простору й часу, але не пов'язаними з ними, то вони суть лише можливі. Ця різниця, отже, мусить відпасти, якщо йдеться про речі самі по собі. Друге розрізнення цих двох понять є суто логічне, а саме: Невизначене є лише можливим; у суцільному визначенні можливим є лише те, що є дійсним. Адже перше містить саме лише відношення предмета до розсуду, [тоді як] останнє [містить його разом] з моїм існуванням. Що є можливим у суцільному визначенні, те має бути необхідним, якщо воно як підстава можливе з усіх поглядів (отже, як *independens)*. Коли ж воно можливе лише як вислід (Folge), то якщо можливість є суцільною, мусить бути якась підстава цього. Поняття суцільного визначення є відношення до всезнання (Allwissenheit).

827. Причина відрізнення нами Можливого від Дійсного полягає в тому, що ми пізнаємо речі не через розсудове споглядання, отже, розглядаємо їх спочатку відносно (respectiv) нашої пізнавальної спроможності, потім відносно споглядання.

828. Можливість на позір відрізняється від дійсності лише з погляду явища речей. Протилежність предикатів якоїсь речі цілком може бути можливою — але не протилежність її існування в суцільному визначенні.

829. Що між можливістю і дійсністю в речах самих по собі є різниця, тобто там щось є можливим *(omni respectu* й у своєму суцільному визначенні), хоча воно не є дійсним, — цього ми не можемо осягти, бо мусили б пізнати суцільне визначення дійсних речей.

830. Те, що його протилежність у своєму суцільному визначенні була б неможливою, було б абсолютно необхідним, абсолютно, себто не

* У всіляких внутрішніх визначеннях *(лат.)*.

відносно якогось поняття. Таким чином усе, може, було б абсолютно необхідним, хоча розглядане лише відносно (respectiv) — випадковим (у якомусь певному *respectu).*

831. Логічно неможливим є те, сама думка про що є неможливою. Метафізично неможливим було б те, думка про що хоча й є можливою, але [сама] річ — неможлива[1]. Але цього ми не можемо ані прийняти, ані відкинути. Фізично можливим є те, що можливе відповідно до природних законів і умов. Морально.

[1] Метафізична можливість якоїсь речі (Sache) самої по собі, оскільки вона також не може бути предметом досвіду.

Критицизм, пізніший час

832. Можливість є лише форма; Можливе містить іще й матерію.

833. Абсолютне є протилежним не Гіпотетичному, а Обмеженому (dem Restrictiven) і Зумовленому.

834. Щось може бути можливим *in thesi*, а це ж бо не є *in hypothesi.* Гіпотетична можливість є повсякчас рестриктивна *sub conditione suspensionis*.*

835. Гіпотетично можливим є щось або *sub conditione restrictiva**,* або *constitutiva.* Перше є умова узгодження, яка не має бути заперечувана, друге — умова виведення. Що не є неможливим за жодної *conditione restrictiva*, є абсолютно можливим, себто можливим за всіх *hypothesi.*

836. Неможливість є обмежена (restringierte) можливість; що численнішими умовами є обмежена можливість, то меншим є обсяг цього поняття, аж доки щось є неможливим зі всякого погляду (in allem Betracht), тоді воно є само по собі, безумовно (schlechthin) неможливим. Через самі лише поняття це можна осягти тільки тоді, коли щось суперечить само собі.

837. Те, що суперечить собі, є неможливим з усякого погляду (in aller Absicht), себто само по собі ніщо, бо воно є внутрішньо неможли-

* Під умовою залежності *(лат.).*
** Під обмежувальною умовою *(лат.).*

вим. Але назворот це не є чинним (gilt). Те, що, розглянуте з усіх поглядів, не є можливим, є неможливим само по собі. Абсолютно (schlechterdings) неможливим є щось інакше, ніж зі всіх поглядів. Перше відноситься до рестриктивних, друге до екстенсивних умов.

838. Я не можу сказати, що абсолютно можливим (себто без жодної рестриктивної умови) є, щоб квадрат однієї сторони трикутника дорівнював квадратові позосталих, але ж само по собі це є можливим.

D. 2. Існування (Dasein)

Догматизм

839. Ми творимо розумові поняття лише через судження, а в них речі презентуються через предикати, тож ми уявляємо собі той чи інший предмет думки та його буття або небуття зокрема як предикат. Якщо ми абстрагуємося від нього, то завжди лишається ще якийсь предмет думки, котрий, оскільки він не усуває сам себе, є чимось можливим.

840. *In conceptibus complexis a posse ad esse non valet consequentia, sed in simplicibus**. Від форми можливості не можна висновувати до дійсності, але можна від матерії [цієї можливості].

Критичний емпіризм

841. *Existentia denotat: 1) accidens esse reale; 2) non pertinere ad possibilitatem ut praedicatum logicum, ergo non poni per identitatem nec intelligi per analysin***.

842. Якби кожне Можливе *quodammodo* було недетермінованим, то деякі детермінації були б неможливі. Тож позаяк кожна детермінація має належати [вже] до самої лише можливості, а існування (Existenz) до неї не належить, то воно не є детермінацією.

---

* Висновок від можливості до буття не має сили в складних поняттях — лише в простих *(лат.)*.

** [Мати] існування означає: 1) реально бути акциденцією; 2) не належати до можливості як логічного предиката, отже, не покладатися через тотожність і не бути збагненним через аналіз *(лат.)*.

843. Судження існування (Existentialsätze) виражають, як ми повинні мислити собі речі, а не щó [ми повинні мислити], тобто *absolute*, не *respective*.

844. Через досвід я пізнаю існування (Existenz), але не суцільну детермінацію: це відбувається завдяки розуму.

845. Загальне й лише можливе поняття не є детерміноване *omni modo*. Але одиничне поняття є таким, і може бути [й] лише можливим. Існування (Existenz) не може бути предикатом, бо інакше та чи інша річ пізнавалася б як існуюча лише через судження й за посередництвом розсуду. А проте ми пізнаємо існування речей через відчуття.

846. *Praedicatum est vel constitutivum vel modale; prius determinativ**. Існування не є конститутивним (детермінативним) предикатом, отож *per analysin* із поняття якоїсь речі його не можна віднайти як належне до її змісту. Отже, з понять об'єктивно довести його не можна — але можна у відношенні (in Beziehung) до всього іншого, як похідних (abgeleitete) понять, що розглядаються як необхідний субстрат[281].

847. Щось є дійсним через те, що воно є можливим, — якщо воно можливе лише як *rationatum*, [і] якщо [його] підстава є дійсною, то й воно теж має бути дійсним. Але ніщо не є дійсним через те, що воно є лише можливим, хоча все, що є можливим, може бути дійсним. Адже можливість є лише відношення до нашого розсуду, [тоді як] дійсність — або пов'язання з нашим підставовим досвідом — простором і часом, які містять первісну дійсність, або пов'язання з якимось нескінченним розсудом. Але тут завжди передбачається якесь існування (Existenz); а те, що ми можемо усунути кожне буття (Реального), не доводить можливість небуття, — це доводить [лише] залежність нашого поняття буття від пов'язання з досвідом.

Критицизм, пізніший час

848. Усе, що існує, є всуціль детермінованим; але ця суцільна детермінація не витворює поняття існування (der Existenz), а [зумовлює те,] що річ покладається абсолютно, а не лише у відношенні до свого поняття.

---

* Предикат буває або конститутивний, або модальний; перший — детермінативний *(лат.)*.

849. Усе, що існує, є всуціль детермінованим, бо воно покладається об'єктивно, себто абсолютно. Але від того воно не є детерміноване своїм поняттям. Навпаки, те, що є всуціль детерміноване своїм поняттям, не є через те існуючим, якраз тому, що воно покладається лише стосовно (respectiv) поняття.

850. Якщо я покладаю щось лише стосовно мого поняття, то воно є різнобічно (vielfaltig) невизначеним; якщо ж воно покладається абсолютно, то за *principio exclusi medii** воно є суцільно визначеним; але я не можу висновувати навпаки.

851. Існування стосується лише речей, а дійсність (Wirklichkeit) — ще й їх діянь (Handlungen).

852. Властиво існують лише субстанції. *Accidentia* суть лише предикати існуючих субстанцій. Сам предикат не є чимось існуючим.

853. В існуванні (in der Existenz) міститься (ist) більше, ніж <y> можливості, але не [більше, ніж] в існуючих речах.

Існування є не визначення речі, а [визначення] розсуду через об'єкт.

854. Існування (Existenz) не додає до речі жодного предиката, — завдяки існуванню річ з усіма своїми предикатами покладається поза поняттям ([доступною] для споглядання).

855. *Praedicata logica* суть поняття, через які я можу пізнавати або покладати певні речі. Таким чином, усі поняття суть предикати; але вони означають або речі, або їх покладання (Position); перше є реальний предикат, друге лише логічний.

Поняття з погляду багатьох предикатів суть невизначені, але речі — ні. Тому дійсності й притаманне суцільне визначення в існуванні більше, ніж у можливості. Це випливає також із того, що через можливість я покладаю лише поняття, а через дійсність — речі. Якщо Бог віднімає в якоїсь речі існування, то [цим] він не віднімає в неї жодного предиката, а віднімає саму річ (але не можливість чи поняття цієї речі). Хто заперечує (verneint) існування, той усуває (removiert) відповідну річ зі всіма її предикатами.

Існування може бути логічним, але в жодному разі не реальним предикатом речі.

---

* Принципом виключеного третього *(лат.)*.

D. 3. Необхідність

Догматизм

856. Випадковість висновується зі зміни лише таким чином, що річ тоді є в часі, але він може бути й порожнім. Усе[, що існує] в часі, є випадковим.

857. Ми висновуємо випадковість у світі не так зі зміни, як радше з залежності від певних умов. Потім, якщо ми зводимо докупи все, що є необхідним лише за [даної] умови, то висновуємо щодо випадковості Цілого: *primus motor*[282].

858. Усе є необхідним — або зумовлено, себто через якусь підставу, або безумовно (unbedingt). Під усіма підставами має бути якась перша підстава; вона є безумовно (schlechthin) необхідною.

859. Усе є необхідним, безумовно або зумовлено (schlechthin oder bedingt): мусить випливати з Загального як щось окреме; *a priori* можна пізнавати все[283].

860. Усе, що існує (das ist), є необхідним, або безумовно, або зумовленим чином (schlechthin oder bedingter Weise)[1], отже, *ut causatum alterius**.

[1] Отож ми й пізнаємо у всіх відношення Різноманітного в Складному (im Zusammengesetzten) ту чи іншу необхідність, яка повсякчас має бути похідною (abgeleitet). Первісно випадковим ніщо не може бути, радше навпаки, все *causatum* є випадковим — само по собі.

861. Питається лише, що є випадковим і на чому ґрунтується *principium necessitatis*? На тому, що інакше не було б жодних детермінативних (determinierenden) підстав *a priori*.

Критичний емпіризм

862. Усяка необхідність є або логічною, або реальною. Перша пізнається раціонально, друга — емпірично. Протилежність другої вважається неможливою через те, що вона (протилежність) ніколи не

* Як спричинене іншим *(лат.)*.

має місця; а протилежність першої ніколи не має місця через те, що є неможливою.

863. Усяка необхідність є необхідність суджень або речей. У першому випадку, якщо я хочу мислити протилежність, то затримую суб'єкт і усуваю його ідентичний предикат, у другому ж, якщо я хочу мислити протилежність, то усуваю річ з усіма її предикатами. Отож у першому випадку я можу мислити абсолютну необхідність[, виходячи] з принципу суперечності, але в другому не можу.

864. *Absoluta necessitas est vel logica, ob principium contradictionis; vel realis, non ob principium contradictionis. Prior est necessitas judiciorum sive necessitas relationis praedicati atque subiecti. Posterior est necessitas entium*:* 1) Бог є всемогутній; 2) Бог є. *Posterior per contradictionem oppositi in se non potest cognosci: Oppositum existendi est non esse. Verum non esse solum sibi non contradicit. Existentia non est praedicatum, ideo oppositum ipsius non praedicato alicui oppositum**.*

865. Не необхідність, а випадковість є незбагненною (unbegreiflich) для розуму. Ця ідея випадковості або є логічною (при загальних поняттях, які суть недетерміновані, з погляду окремих визначень), або полягає в тому, що я можу усунути річ. Але ця можливість доводить забагато.

866. Ми можемо мислити розумом тотальну, абсолютну випадковість не більше, ніж абсолютну необхідність — лише досвід показує [нам] її при тому, що відбувається.

867.Оскільки та чи інша подія (Begebenheit) відбувається не за якимось окремим правилом її причини, то це є випадок. Але немає жодного правила в каузальності причин, якщо їх є багато, [— причин,] які не є спеціально (besonders) призначені для цієї події, наприклад, дощ, холод, хвороби у військовому поході суть випадки. Природа, випадок і намір. При зачатті людини багато варіацій відбувається випадково. Так само й у людському щасті. Випадок (щастя), закріплений за певною людиною, — це нісенітниця. Навіть під божим провидінням (Vorsehung) щастя людей дуже значною мірою полишене випадку, себ-

* Абсолютна необхідність є або логічна, через принцип суперечності; або реальна, не через принцип суперечності. Перша є необхідність суджень або необхідність відношення предиката й суб'єкта, друга — необхідність сущих *(лат.)*.

**Друга не може бути пізнана через внутрішню суперечність протилежного: протилежне до «існувати» — «не бути», одначе «не бути» не суперечить само собі. Існування не є предикат, тож і його протилежність не є предикатом чогось *(лат.)*.

то впливу багатьох причин, котрі не відповідають особі та її заслугам і котрих людина не може підвести під якесь правило.

868. [Про те,] що випадок мусить чергувати подію з її протилежністю, хоча щоразу та сама подія, яка відбулася раніше, є можливою, і так усі наступні рази, і що, одначе, та сама подія поспіль не завжди є можливою, якщо вона має спричинюватись випадком. Отож якщо гральна кість завжди падає на той самий бік, то вона не вважається справжньою. Ми визнаємо також за правдоподібне, що коли щось залежне від випадку кілька разів вдавалося в аналогічний спосіб, то тоді ймовірність того, що [наступного разу] воно не вдасться, є більшою, ніж доти. Чому, довгий час мавши добру погоду, ми очікуємо на дощ із більшою ймовірністю, ніж [невдовзі] після тривалого дощу? Адже ми вважаємо, що деякі люди мають більше щастя, віримо також у якісь щасливі дні для гри, певні щасливі карти. Хто спершу програв у лотерею, наприклад, перший клас[284], той вважає, що має більше шансів [виграти].

Випадок має [й свої] закони — наприклад, корабельні аварії. Щось зветься випадком тому, що й його протилежність відбувається якраз за тих самих (генерично тотожних) обставин; через те протилежність [чогось] у випадку *per hypothesin* має бути тим необхіднішою, чим частіше [це] щось відбувалося.

Критичний раціоналізм

869. Коли Щось само по собі є випадковим, то воно лише відповідно уявляється в розсуді, і мусить мати якусь причину. Та коли Щось просто дано випадковим чином (у явищі як щось мінливе), то це не означає, що само [його] існування є випадковим.

Критицизм, перший період

870. Ми не маємо жодного прикладу гіпотетично необхідних речей, окрім як лише з погляду їх форми: наприклад, утворення льоду, солей від змішування.

871. Абсолютна необхідність, що не може бути пізнаною за аналітичними принципами розсуду, буде пізнаванною[, якщо виходити] з синтетичних.

872. Абсолютна необхідність має місце в тому разі, якщо [її] протилежність суперечить синтетичній умові [її] можливості. *Nihil vel logice tale vel transscendentale*.*

873. Чи є поняття необхідної або випадкової субстанції взагалі мислимим? У всякому разі зміни субстанцій не доводять їх випадковості. Ці поняття мають лише вказувати можливість або неможливість пізнання існування речей цілковито *a priori*, і, отже, стосуються не об'єктів, а відношення наших понять про них до нашої пізнавальної спроможності. Перше є неможливим. Замість цих понять слід би послуговуватися поняттями безумовного, можливого існування.

874. Випадковим є те, що можливе лише зумовленим чином (гіпотетично), і його небуття, отже, само по собі є можливим. Не можна починати від того, що [його] протилежність є можливою, себто що воно не існує. Адже коли б ми пізнавали неможливість лише через якусь суперечність, — а небуття речі ніколи не суперечить самому собі, — тоді все було б випадковим. Усе, що відбувається, є випадковим, себто можливе лише зумовленим чином: *principium causalitatis.* Тому субстанції, які тривають, розглядаються не як випадкові, хоча їх стан є випадковим, відтак зміни субстанцій не доводять їх випадковості.

875. Випадковим є не те, що його небуття не суперечить собі, а те, що є необґрунтованим (ungegründet)[285]. А все, що існує, є обґрунтованим, отже, ніщо існуюче не є випадковим. Обґрунтоване буття (Gegründetsein) стосується тут досвіду, [а] не об'єктивних принципів.

876. Випадковість [чогось], себто можливість [його] протилежності, годі пізнати через зміну — можна лише з того, що всяка зміна є якесь споглядання (ein Anschauen[286]), і, отже, сама по собі й без наявності на те якоїсь причини є випадковою. *A priori* її не можна пізнати ні в чому.

877. Закон розуму, не чуттів: Усе, що існує, є необхідним, — або безумовно, або зумовлено (entweder schlechthin oder bedingt).

Усяка необхідність є зумовленою, — або за умови внутрішніх визначень тієї чи іншої <речі> (того, що внутрішньо притаманне певній речі), або за зовнішніх умов.

---

* Ніщо — або логічне, або трансцендентальне *(лат.)*.

878. Усе, що відбувається, є випадковим само по собі; а що воно все-таки мусить бути необхідним силою вищесказаного, то воно є необхідним через якусь сторонню (fremden) підставу.

879. *Absolute necessarium ens**. Щось є можливим: цього ми не можемо пізнати через саму лише несуперечливість думки, але можемо визнати щось неможливим через суперечність. А те, що якась річ є необхідною, ми можемо осягти лише через суперечність [її] протилежності (коли або [її] поняття суперечить самому собі, або [її] існування суперечить іншим даним законам); отже, де такого — наприклад, що небуття якоїсь речі суперечить самому собі, — не можна заявляти, там ми не можемо осягти неможливість [її] небуття, а тим самим [її] необхідність. Якби ми пізнавали можливість усіх речей споглядально, то пізнавали б і неможливість чогось без суперечності — [просто] не натрапляючи на [пошукувану] річ у полі можливості. Абсолютна необхідність була б нічим іншим, як спогляданням якоїсь речі *a priori*.

Ми змушені визнавати всі речі за необхідні (абсолютно або гіпотетично). Підставою [цьому] є те, що все Істинне ми мусимо уявляти водночас як логічно необхідне *(principium exclusi medii)*, оскільки ми детермінуємо речі лише через судження, а судження *a posteriori*, не підтверджені <судженнями> *a priori*, не є об'єктивними.

880. У тому самому сенсі (Verstande), в якому та чи інша річ є необхідною, вона є також незмінною. Якщо їй безумовно (schlechthin) необхідно притаманний якийсь предикат, то він є й незмінним стосовно неї; якщо ж він є [притаманним їй] зумовленим чином, то він є незмінним за тієї умови. Але сама річ не є через те незмінною, — [вона є такою] лише з погляду своїх предикатів. З погляду існування жодна річ не може бути мінливою, бо [настання] небуття не є зміною[287].

881. Усяке *commercium* і відповідно все *compositum* як таке є випадковим.

882. Необхідність є або логічною, або реальною, аналітичною і синтетичною. Синтетична необхідність — або з понять, або зі споглядань, або з відношення понять узагалі до споглядань. Необхідне існування є або похідне (abgeleitet), або первинне: *necessitas originaria vel derivativa***. Необхідність як умова є властиво гіпотетичною, та проте не зумовленою; є [й] необхідність як передумова.

---

* Абсолютно необхідне суще *(лат.)*.

** Необхідність первинна або похідна *(лат.)*.

Необхідність якоїсь речі самої по собі є необхідність існування, [а] не [необхідність] відношення якогось предиката до суб'єкта чи Зумовленого до умови. Самій по собі необхідній речі існування не притаманне необхідно, бо тоді воно містилося б у понятті; але є взагалі така умова — покладати існування.

Критицизм, пізніший час

883. Предмет є даним, оскільки він є суцільно визначеним. Якщо через своє поняття він є суцільно даним, то він є необхідним.

884. Існування (Existenz) якоїсь речі може пізнаватись як випадкове або необхідне лише відносно (relativ) до певного поняття, яке я маю щодо неї, [але] в жодному разі не абсолютно.

885. Усе Необхідне має *a priori* пізнаватись як існуюче, отже, [пізнаватись] із самої лише можливості та з поняття. Але пізнавати їх гіпотетично означає розглядати це поняття чогось лише можливого як притаманне котромусь Дійсному згідно з його умовою. Якщо, отже, покладається річ, котра містить умову, то з самої лише її можливості випливає Зумовлене, наприклад, склянка мусить розбитися від падіння, *a priori,* через свою крихкість узагалі. Склянці притаманна ця крихкість, а отже, й це розбиття теж існує як необхідне. Із самої лише можливості висновувати дійсність.

886. *Necessitas est vel ut rationati vel ut rationis sive independentiae.*

Necessitas est vel ut absoluta, h. e. omni respectu necessarium, vel ut hypothetica: quodam tantum respectu necessarium.

*Contingentia omnimoda est illius, cuius oppositum quovis respectu est necessarium**. Голий випадок, випадковість (das Ungefähr).

*Contingentia externo respectu omnimoda est libertas**.*

887. Щось є необхідним або за якоїсь умови *(restrictive)*, або в якому-небудь застосуванні (Application), *extensive.* За будь-якої умови ніщо

---

* Необхідність— або як [необхідність] обґрунтованого, або як [необхідність] підстави, чи незалежності.

Необхідність є або як абсолютна, тобто [щось] необхідне з усіх поглядів, або як гіпотетична: необхідне в якомусь певному відношенні.

Цілковито випадковим є те, протилежність чого є необхідна під будь-яким поглядом *(лат.)*.

** Випадковість, із зовнішнього погляду цілковита, є свобода *(лат.)*.

не є необхідним, бо коли воно вже має якусь умову, то в разі [наявної] протилежності вона не є необхідною.

888. Необхідність найкраще поділяється на зумовлену і безумовну. Перша, своєю чергою, [поділяється] на внутрішньо і зовнішньо зумовлену. Адже *hypotheticum* є протилежним не *interno*, а *categorico*.

889. Безумовно необхідним є те, що необхідне без рестриктивної умови, отже, у всякому аспекті (Absicht).

890. Мінливість жодним чином не доводить випадковості. Перша є *possibilitas statuum diversorum**, друга — *possibilitas oppositorum***; перша є *determinatio secundum leges sensitivi in cognitione****. Ми не маємо геть жодної ознаки (Merkmale) випадковості через розум, так само, як і необхідності, окрім зумовленої. Абсолютне в усіх [своїх] рисах (Stücken) є невідомим.

891. Наше поняття про випадкову річ є поняття про річ, котра можлива лише як *causatum alterius*, — не [про ту], небуття якої є неможливим, себто немислимим. Отже, положення *quodlibet contingens est causatum alterius***** є тавтологічним; наприклад, ми називаємо існування (Existenz) організованої істоти випадковим. Ми можемо пізнавати реальну можливість лише завдяки тому, що [відповідний] предмет у який-небудь спосіб дається. Якщо ж ми хочемо пізнавати її *a priori*, то він має пізнавати<ся> не через споглядання (емпіричне), а як існування (Existenz) через щось інше, що детермінує [його] *a priori*, себто [через його] причину.

892. Щодо *ente contingenti****** ми маємо лише одне-єдине поняття: що це є щось таке, небуття чого може мислитися. Але тоді все є логічно *contingens. Realiter contingens* було б тим, чиє небуття само по собі неможливе, хоча воно й може мислитися; але щодо нього ми не маємо [чіткого] поняття, воно є проблематичним. Субстанції ми уявляємо собі як *entia a se* вкупі з їх станом. Цілі суть *entia ab alio*[288].

Ми маємо до діла лише з явищами, а не з *entibus per se*[289]. Отже, питання стоїть лише про *contingentia* в явищі, себто про [випадковість] того, що відбувається.

---

* Можливість різних станів *(лат.)*.
** Можливість протилежного *(лат.)*.
*** Визначення відповідно до чуттєвих законів у пізнанні *(лат.)*.
**** Будь-яке випадкове є спричинене іншим *(лат.)*.
***** Випадкового сущого *(лат.)*.

893. *Principium contingentiae* означає, що, власне, нічого не існує як абсолютно (schlechterdings) випадкове, себто що існування будь-чого об'єктивно має пізнаватися як визначене, якщо воно є суб'єктивно визначеним у сприйнятті. Усе є необхідним — або абсолютно, або гіпотетично. Усе наявне є необхідним — або само по собі, або через [свою] причину. Так само ніщо не є й безумовно необхідним — лише у відношенні (Beziehung) до можливості предметів досвіду.

894. *Principium rationati* мовить лише: усе, що відбувається, є необхідним за якоїсь умови; усе має бути об'єктивно визначеним *a priori*.

895. Випадковість може уявлятися емпіричною або інтелектуальною. В останньому випадку вона є поняттям розуму, себто *a priori*. І що все те, що *a priori* само по собі є недетермінованим, і все-таки [в нашому сприйманні] є детермінованим, має бу́ти через щось інше — це одне й те саме.

896. Перше [серед] речей є абсолютно (schlechterdings) Необхідне. Перше станів є абсолютно Випадкове.

<Абсолютні> необхідність і свобода незбагненні.

3. Єдність, істина та довершеність. § 12

Догматизм

897. Суцільний зв'язок того, що належить до сутності:

Unitas (єдність); *consensus* (одностайність [Einhelligkeit]); *unicitas* (з'єднання).

Трансцендентальна єдність: виведення (Ableitung) Різноманітного з одного поняття: сутність.

Трансцендентальна істина: виведення Різноманітного з самого себе (von einander[290]): атрибути.

Трансцендентальна довершеність: виведення поняття з Різноманітного.

898. Сутнісна єдність (трансцендентальна). (У поняттях, не у відношенні понять)[291] є: 1) єдність принципу Різноманітного (сутність є принцип); 2) єдність узгодження одного з одним: *essentiae et attributorum**; 3) єдність пов'язання та складання в одній сутності.

* Сутності й атрибутів *(лат.)*

899. 1) Об'єкт як визначуваний; 2) визначення його з погляду відмінності від інших; 3) суцільне визначення через поняття.

900. 1) Визначуване Щось є Одне з погляду всіляких *praedicatorum oppositorum.* 2) Визначення його та його істини. 3) Можливе суцільне визначення з погляду того, що належить до його сутності, себто довершеності.

901. Щодо понять, які можуть вживатись або лише як предикат *(adjective)*, або також як суб'єкт: *formaliter* або *materialiter.* В останньому випадку вони дозволяють *plurale,* наприклад, єдність, істина, довершеність; можливість, реальність.

902. Єдність, істина та довершеність можуть братися *formaliter* або *materialiter.* У першому випадку є лише однина, коли Різноманітне виступає лише в одній формі, у другому можлива множина. *Constitutivum* множини береться *materialiter* — наприклад, частина Чогось; будучи ж довершеним, [воно] є {формою}, [яка] не є частиною[292].

Критицизм, перший період

903. Єдність (пов'язання, узгодження); істина (якість); повнота (кількість).

904. Єдність об'єкта і єдність Різноманітного в об'єкті. Перша — *quantitativ,* друга — *qualitativ.* 1) Єдність[, утворена] з Численного; 2) єдність [складників] Численного одних під другими[293]; 3) Численне з Одного.

905. Метафізична єдність є реальною *(substantia, ratio, totum).*
Метафізична істина: *respectus ad data, si conditiones datae sunt*.* Метафізична довершеність: *omnitudo realitatis.*

906. Трансцендентальні поняття стосуються відношення (die Beziehung) множини уявлень до об'єкта: 1) єдність свідомості Чогось; 2) Сполучення (Verbindung) уявлень одних з одними у свідомості; 3) виникле звідси уявлення об'єкта.

---

* Відношення до даних, якщо дані є умови *(лат.).*

907. Усе виводиться з Одного; усе пов'язано в Одному; Одне виводиться з Усього: єдність суб'єкта (можливість), підстави (дійсність) і Цілого (необхідність).

Є три трансцендентальні критерії можливості, речей узагалі. Трояка формальна єдність.

908. Три критерії внутрішньої можливості мислимої речі (Gedankendinges), наприклад, гіпотези: *unum** (можливість); *verum** (дійсність); *bonum** (необхідність).

909. 1) Єдність об'єкта, до якого відноситься Різноманітне, себто поняття. Єдність свідомості.

2) Узгодження Різноманітного з об'єктом за правилами, себто істина.

3) Зв'язок (Zusammenhang) усіх правил[, виводжуваних] із одного поняття, себто з принципів, себто довершеність.

Це є не що інше, як відрізнення (Unterscheidung) *ens rationis* від *ente reali.*

910. У гіпотетичній єдності узгодження (der Zusammenstimmung) — можливість; [у єдності] пов'язання — дійсність; виведення (der Ableitung) — необхідність. — Три реквізити (Requisite[294]) дефініції, окрім формального, а саме, чіткості, бо вона є логічною.

911. Єдність і т. ін. тут узято *adjective*, себто *formaliter,* не як поняття якогось предмета, а як узгодження з можливістю розсудового поняття взагалі. Цей троякий вид зв'язку та формальної єдності належить не до категорій, а до розсудової єдності через них.

Єдність є розсудова форма.

Сполучення [елементів] Різноманітного одних із одними (mit einander): єдність — розсуд. Сполучення [елементів] Різноманітного одних під другими (unter einander[295]): істина — спроможність судження. Сполучення Різноманітного в одне Ціле: довершеність — розум.

912. Єдність, істина й повнота (трансцендентальна довершеність) суть реквізити кожного пізнання *respective* до розсуду, спроможності судження та до розуму. (Для останнього вимагається аподиктична певність, себто повна істина.)

Єдність правила (загальність); істина в підведенні під правила, адже лише вони роблять щось об'єктивно значущим (giltig), себто істинним;

* Див. словник латинських слів та виразів.

врешті довершеність: зв'язок (Zusammenhang) усіх предикатів ув одному принципі. Сутність — це єдність, суттєві риси (die wesentlichen Stücke) — істина, усі атрибути разом — довершеність.

913. У четвертій секції[296], мабуть, малося на увазі лише те, що поняття Одного, Істинного, Довершеного можна застосовувати до всіх речей узагалі.

Кожна річ є не численна, — [це] означає трансцендентальну єдність. Кожна річ містить численне, що, одначе, є тотожне (einerlei) з одним <метафізична єдність>. У колі єдність є більшою, ніж у багатокутнику; єдність конічного перетину. Метафізична єдність може бути більшою або меншою.

Кожна річ є істинною <трансцендентальна істина>, себто: вона не може заперечуватися під усіма можливими поняттями й узгоджується з іншими речами. Кожна річ містить істину, [що є] метафізично [ю]: принцип елементарного положення. Деякі речі, хоча й містять можливість, але не [мають при цьому] достатньо метафізичної істини, себто [вони містять] зумовлену можливість.

Кожна річ є довершеною, це означає — трансцендентально. Кожна має реальність, метафізично — вона є відносно (comparativ) довершеною.

Абсолютна єдність, істина та довершеність полягає в можливості, яка містить у собі вседостатність, можливість у всякому *respectu,* і всю реальність.

914. Трансцендентальна єдність; метафізична єдність, істина й довершеність. Узгодження (Zusammenstimmung) Одного з Різноманітним як [його] підстави, Різноманітного з Одним як [його] наслідку та Різноманітних між собою (unter einander)[297].

Трансцендентальна довершеність полягає в тому, що всі приналежні до сутності риси (Stücke) разом витворюють цілу сутність.

915. Трансцендентальні положення *a priori* в сукупності (insgesammt) суть аналітичні, вони видобуваються з поняття речі взагалі, сутнісних рис (wesentlichen Stücke) і суцільного визначення, приналежного до її існування (Existenz). Єдність поняття, істина — в сполученні (Verbindung) притаманного йому Різноманітного, себто [в тому,] що все належне до нього є обґрунтованим або достатнім (zureichend), а все ж таки [недостатнім[298]] для існування [відповідної речі], все ж таки [недостатнім] для її можливості; а що кожна спільна (gemeinschaftliche) Різноманітного, Складеного є, власне, для мене підставою складати їх, то це складання за видом підпадає під певне правило, за яким вони ко-

ординуються *(essentialia)* або субординуються *(affectiones)*. — Довершеність є сумірність (Angemessenheit) цього Різноманітного зі своїм поняттям — *totalitas. Unum; plura conjuncta; totum**.

916. Три поняття можливості речі взагалі, єдність, істина та довершеність, відносяться до трьох формальних засад усіх суджень: засади суперечності, достатньої підстави та визначуваності її з погляду всіх можливих предикатів *(judica categorica, hypothetica et disjunctiva**)*.

917. Ці поняття суть не категорії речей, а логічні критерії узгодження з законами розсуду.

1) Єдність поняття, — що воно не є жодне інше, лише це, або єдність значення слова — ясність.

2) Істина елементарних положень, множинність їх — чіткість.

3) Повнота ознак у дефініції — докладність і точність (Präcision).

Критицизм, пізніший час

918. 1) Єдність визначуваного (des bestimmbaren) об'єкта; 2) множинність визначень та їх узгодження між собою (unter sich) за законами розсуду: формальна істина, логіка; 3) цілковитість (Allheit) визначень у повному понятті об'єкта. Цим ми відрізняємо річ (Ding) від нісенітниці (Undinge).

Ці положення є суто логічні, а не метафізичні, себто [не є] об'єктивні як визначення речей.

919. У відношенні (in der Beziehung) уявлення до об'єкта взагалі єдність об'єкта має мислитися через одне поняття; множинність предикатів, які випливають із поняття; цілковитість (Allheit) визначень як підстави основних понять: тотальність (Totalität).

920. Для пізнання речі потрібні: 1) єдність поняття (об'єкта): що поняття презентує лише цей один об'єкт і жодного іншого; *conceptus vagus*[299]; відмінність від усього іншого; 2) множинність як визначення цієї єдності, пов'язана в одній свідомості, або істина; 3) цілковитість (Allheit) як множинність, визначена через єдність, або довершеність.

---

* Тотальність. Одне; сполучене численне; ціле *(лат.)*.

** Категоричні, гіпотетичні та диз'юнктивні судження *(лат.)*.

4. Про дедукцію чистих розсудових понять

А. Принципи

Критичний емпіризм

921. Головна помилка виникає в тому разі, якщо рід (Genus) змішують з усіма *individuis* і розглядають його як результат (Folge) відповідно до понять, що є лише певним закономірним явищем для безпосереднього споглядання (Anschauen)[300]. Отож підстава тут не є чимось об'єктивним. Те, що ми називаємо реальною підставою, є лише певне супровідне (concomitante) явище для інтуїтивного поняття. І те, що ми називаємо розумом, як і всі його чисті поняття, оскільки ми висновуємо від Загального до Окремого, мають свою реальність, особливо з погляду їх підставових понять лише завдяки тому, що вони можуть міститися в речах і відокремлюватися від них. Таким чином, наш розум є лише певна компенсація (Ergänzung) браку *intuitus.*

922. Якщо наші уявлення не є діями об'єктів, то вони доводять їх існування не інакше як через одкровення.

Критичний раціоналізм

923. Що є необхідним за суб'єктивних умов, за котрих речі з'являються нам, те є необхідним і для речей як явищ. Що є необхідним за [умов] гіпотези, яку я довільно вигадую (erdichte), те є об'єктивно необхідним усюди, де дано [частковий] випадок тієї гіпотези. Але те, що говориться про речі взагалі, безвідносно до (unangesehen) суб'єкта і не в межах (unter) якоїсь довільної гіпотези, не може бути пізнане через узгодження думок із собою (mit sich selbst).

Критицизм, перший період

924. Усі наступності (Successionen) суть зміни того самого триваючого (bleibenden) суб'єкта. Течуть не субстанції, а їх *status;* так вимагає розум, так показує досвід. Звідки це узгодження (Einstimmung) досвіду з розумом?

925. Питання: як ми можемо уявляти собі речі цілковито *a priori,* себто незалежно від усякого досвіду (також *implicite*); і як ми можемо

формулювати (fassen[301]) засади, не запозичені з жодного досвіду, отже, *a priori*; як це [так] відбувається, що тому, що є лише продуктом нашої ізолюючої себе душі (Gemüts), відповідають (correspondieren) певні предмети, і ці предмети підлягають законам, які ми їм приписуємо. Чиста математика й метафізика вчать, що подібні пізнання *a priori* існують; але [нашим завданням] є важливе дослідження — осягти підставу їх можливості. Що те чи інше уявлення, яке саме є певним діянням об'єкта, кореспондує (correspondiere) йому, — це, либонь, є зрозумілим. Але що щось таке, що є лише породженням мого мозку, відноситься до якогось об'єкта як уявлення, — це вже не так ясно. Далі, зрозумілим є й те, що з тим чи іншим враженням у мені, похідним від предметів, пов'язане ще й якесь інше, отже, ми пов'язуємо одне уявлення з іншим відповідно до досвіду. Але що ми самі від себе (aus uns selbst) можемо сказати щось назагал про предмети, не потребуючи, щоб вони нам це відкривали, <що ми> можемо чинно (giltig) пов'язувати з уявлюваними предметами властивості й предикати, хоча жодний досвід не показував нам їх пов'язаними, — це осягти нелегко. Сказати, що якась вища сутність уже мудро вклала в нас такі поняття й засади, означає звести нанівець усю філософію. Слід шукати в природі пізнання взагалі, яким чином можливі якась віднесеність і пов'язання там, де дано лише один член відношення (nur eines der Relation) .

926. Усі реальні відношення (окрім простору й часу) суть дані через досвід за відношенням простору й часу, і не можуть, отже, правити за положення чистого розуму.

927. Будь-яка істина полягає в узгодженні всіх думок із законами мислення, а отже, і між собою (unter einander). Об'єктом для нас є [лише] те [й такою мірою], що й наскільки нам дано опосередковано чи безпосередньо через досвід. Незалежно від усякого досвіду немає жодних предметів, а також жодних законів розсуду (наприклад, субстанція: що це поняття є чимось, має бути виснувано з досвіду тривкості якогось певного суб'єкта за всіх обставин). Ми маємо, таким чином, поняття, <1> щоб пояснювати феномени, 2) щоб осягати підстави морального добра та зла. Усе, що дано через ці закони, наприклад, пізнання найвищого добра (Бога), є практично істинним. Пізнання якраз цього самого предмета[302] <...>

928. Закони чистого розуму можуть містити лише підставу можливості предметів відносно (relativ) душі (Gemüt), оскільки стосуються таких предметів, що їх сутність полягає у відношенні (in der Relation) до душі, себто практичного добра.

929. Навряд чи можна збагнути, яким чином має місце якийсь інший інтуїтивний розсуд, окрім божого. Адже той пізнає в собі як у першооснові [Urgrunde] (й *archetypo*) всіх речей [їх] можливість; але скінченні істоти не можуть пізнавати з самих себе інші речі, бо не є їх спричинниками (Urheber), а пізнавати *a priori* вони можуть самі лише явища. Але вважається, що всяке пізнання *a priori* є пізнання речей самих по собі; насправді ж якраз навпаки — це завжди є лише пізнання речей як явищ, себто як предметів досвіду. Отож ми можемо пізнавати речі самі по собі лише в Богові.

930. Здатність до уявлення[303] (споглядання), здатність до пізнання (через поняття); обидві суть чіткі або заплутані. Ми маємо уявлення задовго до того, як маємо пізнання. Останні виникають лише з суджень та порівняння між поняттями.

931. Підставою, завдяки якій ми можемо щось пізнавати *a priori*, є те, що об'єкти сприйняття суть явища; причиною, через яку ми не можемо пізнавати їх повністю, є те, що в такому разі ми брали б їх не як предмети досвіду, тоді як останній ніколи не є повним; і якщо ми його беремо [як завершений], то завжди суперечимо самим собі.

932. 1) Щó є об'єктом; 2) у чому полягає відношення (Beziehung) того чи іншого визначення душі до чогось іншого; 3) що є підставою узгодження (der Einstimmung); 4) завдяки чому ми розрізняємо, щó відноситься до об'єкта, а [що] до суб'єкта[304].

Критицизм, пізніший час

933. Твердження (Satz), що синтетичні положення (Sätze) *a priori* мають місце лише як принципи можливості та експозиції досвідів, є незалежне від пояснення категорій; бо звідки б вони мали взятися[305]?

В. Трансцендентальна дедукція чистих розсудових понять

Критицизм, перший період

934. Те, що ми маємо на меті через обмеження аксіоми чуттєвості [звести її] лише до вживання в цьому світі, стосується не того, щоб ми

звільнили місце для пізнання через чистий розсуд, — і щодо останнього ми показуємо, що хоча принципи тут інакші, та об'єкти також можуть бути лише об'єктами чуттів, тільки невизначеними в тому, що стосується їх виду.

935. Розсуд дає враженням Логічне, себто Загальнозначуще, себто функцію предиката того чи іншого можливого судження. Але цим він лише формує уявлення в поняття. Чи не творить він також яких-небудь? Враження ще не є уявлення, бо останні мусять відноситися до чогось іншого, що є якимсь діянням (Handlung). А реакція душі [Gemüts] (відрух [der Rückschlag]) є певним діянням, яке відноситься до враження, і якщо вони беруться самі, то за їх особливими видами (besondern Arten) звуться категоріями[306]. От я уявляю собі через якусь, наприклад, складну (zusammengesetzes) сутність лише *actus* апрегензії при якомусь тілі та йому подібних, і називаю, отже, умови уявлення *compositi* в *actibas* апрегензії, які для цього вимагаються. Якби всі враження були цілковито заперечені, то апрегензія не мала б жодного корелята[307]. Не було б, отже, й жодного уявлення.

936. Розсуд є спроможність підводити все, що може даватися через чуття, під загальні правила для всіх сил уявлення людської душі (Gemüts). — 1) Умова чуттєвості, що єдино за неї розсудове поняття *(in concreto)* є можливим; 2) щодо діяння (Handlung) *a priori,* — кожному уявленню визначати властиву (eigentümliche) функцію.

937. Не кожен об'єкт є річ (eine Sache). Те в уявленні, завдяки чому воно має свою власну чуттєву функцію, презентує об'єкт (реальна функція). Його функція в судженні є відповідна (respective) функція, через яку воно (уявлення) має багатозначущість (Vielgiltigkeit) з погляду інших уявлень. Перша функція стосується того, що міститься в уявленні, друга — <того>, що завдяки цьому може бути пізнаним.

938. Логічні діяння суть *actus*, якими ми відповідно розташовуємо (gegen einander setzen) та впорядковуємо дані для уявлення речей. Цим уявлення дістають логічні функції. Реальна функція полягає в тому способі, в який ми покладаємо уявлення само по собі й для себе самого (an und für sich selbst); отже, це є певне діяння *(a priori),* яке кореспондує всякому *dato (a posteriori)* і через яке воно стає поняттям. Ці діяння вможливлюють [діяння] логічні[308]. Звідси виникають усі пізнання, — як саме ми охоплюємо (fassen) дані й можемо формувати для нас самих щось таке, що зветься пізнанням. У природі нам не можуть траплятися жодні дані, окрім таких, котрі, якщо ми помічаємо в них закони, корес-

пондують тим загальним способам, за якими ми щось покладаємо, бо інакше не помічалися б жодні закони, а то й узагалі жоден об'єкт, — лише поплутані внутрішні зміни. А що ми, отже, можемо уявляти об'єкти лише через наші зміни, оскільки вони мають у собі щось відповідне нашим правилам[, призначеним] покладати й усувати, то реальні функції суть підстава можливості уявлення речей, а логічні функції — підстава можливості суджень, а отже, знань, бо об'єктом зветься лише те, що <...>

939. Логічна форма для розсудових уявлень про річ є тим самим, чим простір і час — для її[309] явищ, тобто перші мають у собі місця (die Stellen), щоб упорядковувати другі. Уявлення, що ним ми вказуємо якомусь об'єкту його властиве логічне місце, є реальне розсудове поняття, і [притому] чисте; наприклад, Щось, котре я повсякчас можу вживати тепер (nun[310]) як суб'єкт; Щось, від чого я мушу гіпотетично висновувати до *consequens* і т. д.

Тим, що наші відчуття дістають якесь визначене місце[I] в просторі й часі, вони здобувають певну функцію серед явищ. Але це місце в просторі й у часі визначається завдяки сусідству інших відчуттів; наприклад, за станом моїх відчуттів, які мають щось спільне з попередніми, наступає інший. Відчуття опору (eines Widerstandes) водночас пов'язане в тому самому просторі з тяжінням.

Через визначення логічного місця уявлення здобуває ту чи іншу функцію серед понять, наприклад, *antecedens, consequens.* Одначе сенситивна функція є підставою інтелектуальної. Адже <...>

[I] Визначене місце відрізняється від довільного.

940. Якщо ми щось покладаємо в просторі й у часі, то ми діємо (handeln); якщо покладаємо це щось поруч і одне за одним, то пов'язуємо. Ці діяння (Handlungen) суть лише засіб, щоб створити (zu Stande zu bringen) ті місця[311]; але їх можна брати й окремо (besonders). Якщо ми однаково кілька разів, або в однім діянні водночас покладаємо інші, то це є певний спосіб діянь, цим ми щось покладаємо відповідно до правила явищ, причому це покладання мусить мати своє окреме правило, відмінне від умов форми, за якою вони мають налаштовувати[ся] (stellen) стосовно явищ.

941. <1> Реальні функції розсуду; 2) формальні й логічні, так, як у чуттєвості — реальні афектації (відчуття) і формальні (споглядання).

Реальні афектації (Affectionen) об'єктивно не є чимось реальним, себто презентують не якусь річ, а враження, яке може відноситися до чогось іншого, що через те й зветься предметом[312].

942. Ми знаємо кожен предмет лише через предикати, які ми щодо нього висловлюємо або мислимо. Спочатку[, до здійснення зазначеної операції,] те, що можна знайти в нас від уявлень, слід залічувати лише до матеріалів (Materialien), а не до пізнання. Отож той чи інший предмет є лише певне Щось узагалі, яке ми мислимо собі через певні предикати, котрі витворюють його поняття[313]. У кожному судженні є, таким чином, два предикати, які ми порівнюємо один з одним, з них один, котрий витворює дане пізнання предмета, зветься логічним суб'єктом, а другий, котрий з ним порівнюється, — логічним предикатом. Якщо я кажу: тіло є подільне, — то це означає: Щось, *x*, яке я знаю під тими предикатами, котрі разом витворюють певне поняття про тіло, я мислю також через предикат подільності *xa*[314], як і *xb*. Далі, *a*, так само, як і *b*, належить до *x* тільки в неоднаковий спосіб: або так, що *b* вже міститься в тому, що витворює поняття *a*, і отже, може бути виявлене через його розчленування[315], або так, що *b* належить до *x*, не будучи включене в *a* й охоплене ним (mitbegriffen). У першому випадку судження є аналітичним, у другому синтетичним. Наведений випадок стосується аналітичних суджень. Але положення, що кожне тіло є важким, є певний синтез: один предикат не включено до суб'єкта, а додано [до нього]. Далі, усі аналітичні судження можуть осягатись *a priori*; а те, що може пізнаватись лише *a posteriori*, є синтетичне. Тож властиві емпіричні судження суть синтетичні. Але бувають судження, що їх чинність (Giltigkeit) видається встановленою *a priori*, які все ж таки суть синтетичні; наприклад: усе Мінливе має ту чи іншу причину. Як приходять до цих суджень? Звідки ми це беремо, — долучати до одного поняття інше, якраз про те, чого в ньому не вказує спостереження й досвід? Усе ж таки всі властиві *axiomata* суть такі синтетичні положення, наприклад: через дві точки може пролягати лише одна пряма лінія. Натомість положення: кожна величина є рівна собі самій, — це аналітичне положення. Принцип або норма всіх аналітичних положень є закон (Satz) суперечності й тотожності. Він (якщо брати їх обидва разом) є не *axioma*, а формула, себто певна загальна модель аналітичних положень, бо не містить *medium terminum*.

Ми маємо, таким чином, судження *a posteriori*, які суть синтетичні, але також судження *a priori*, які-бо [теж] суть синтетичні й тому не можуть бути виведені з жодного досвіду, бо вони містять істинну загальність, а відтак необхідність, і включають у себе лише поняття, які не можуть бути почерпнуті з досвіду. Нехай ці поняття можуть нам діставатися звідки завгодно, та звідки ми беремо це їх пов'язання? Чи це суть одкровення, упередження (Vorurteile) і т. ін.?

Якщо певні поняття в нас містять не що інше, як те, через що суть можливі всі досвіди з нашого боку, то вони можуть бути висловлені *a priori* перед досвідом і все-таки з цілковитою чинністю для всього, з

чим ми будь-коли можемо зіткнутися. Вони чинні тоді хоча й не стосовно речей узагалі, але все-таки стосовно всього, що нам будь-коли може бути дане через досвід, бо вони містять умови, через які ці досвіди суть можливі. Такі положення міститимуть, отже, умови можливості не речей, а досвіду. Але речі, які не можуть бути нам дані через жодний досвід, суть для нас ніщо; отже, ми дуже добре можемо вживати такі положення як загальні в практичному плані (Absicht), тільки не як принципи спекуляції щодо предметів узагалі[316].

Аби встановити тепер, що це суть за поняття, які необхідно мусять передувати всім досвідам і через які ці [досвіди] лише й суть можливі, які, отже, суть дані *a priori* і містять також підставу для суджень *a priori*, ми мусимо проаналізувати (zergliedern) досвід узагалі. У кожному досвіді є щось таке, через що нам дано той чи інший предмет, і те, через що він мислиться. Якщо ми беремо умови, вміщені в діяльностях душі (Gemüts), єдино через які він може бути даний, то [тоді] можна пізнавати щось про об'єкти *a priori*. Якщо ми беремо те, єдино через що він може мислитися, то [тоді] можна пізнавати щось *a priori* й про всі можливі предмети. Адже лише завдяки цьому щось стає для нас предметом або пізнанням його.

Ми дослідимо перше. Те, через що нам дається той чи інший предмет досвіду, зветься явище. Можливість явищ із боку людської душі (Gemüts) є чуттєвість. У чуттєвості є певна матерія, яка зветься відчуття, і з погляду якої в її різноманітності (Verschiedenhert) ми суть лише пасивні (leidend), а завдяки розмаїттю (Mannigfaltigkeit) [відомих нам] вражень ми *a priori* не знаходимо в собі нічого такого, чого б ми [ще] перед [отримуваними ззовні] враженнями [не] знали з себе *a priori*[317]. Не можна ніколи уявити собі в думках жодного враження якогось нового виду. Але явища мають іще певну форму, певну основу (Grund), яка криється в нашому суб'єкті, через яку ми впорядковуємо або самі враження, або те, що їм кореспондує, і кожній їх частині приділяємо певне місце. Це не може бути ніщо інше, як певна діяльність, котра хоча, природно, й збуджується через враження, а проте може бути пізнана сама для себе (für sich selbst).

943[318]. При всьому Пасивному (Passiven) або тому, що дано, апрегензія має не лише траплятися (anzutreffen), а й бути необхідною (genötigt), щоб презентувати те як дане, себто одинична апрегензія має бути визначена через загальну. Загальне є відношенням до решти, і до цілості (zum Ganzen) стану. Завдяки тому, що воно відрізняється від Довільного, воно розглядається як дане, і лише завдяки тому, що воно підводиться під категорії, — як Щось. Воно мусить, отже, презентуватися за певним правилом, щоб явище ставало досвідом, і щоб охоплю-

вати душу (das Gemüt) як одне зі своїх діянь самосвідомості, де, як у просторі й часі, виступають усі дані. Єдність душі (des Gemüts) є умова мислення, а підпорядкування кожного Окремого Загальному — умова можливості того, щоб через певну дію долучити дане уявлення до інших.

Хоча правило не сприймається чуттями, та ми мусимо все ж таки уявляти собі предмет як відповідний певному правилу, щоб збагнути (concipieren) це Дане[319] як таке, котре щось презентує, себто має якесь певне місце й функцію серед позосталих визначень. Початок не може бути визначений за якимось суб'єктивним правилом, тобто вільною дією, яка має свій початок у кожному пункті.

944. Якби ми цілком апрегендували явище, то мусили б мати здатність творити [його] породжувальне поняття (Erzeugungsbegriff). Але воно є можливим тільки коли те Випадкове, що відбувається, взяте в цілому або в усьому його визначенні (відношенні [Relation]), є необхідним. Якби я не уявляв собі, що подія є {царина} цілком Необхідного або сторона того, що є постійним, то не мав би уявлення про жодне пізнання, а отже, й <про те>, що притаманне об'єктові.

945. Усе, що відбувається, відбувається за якимось правилом, є визначеним у Загальному, може бути пізнаним *a priori*. Цим ми відрізняємо Об'єктивне від суб'єктивної гри (фікції), істину — від позірності. Явище має об'єкт, якщо воно є предикатом якоїсь субстанції, себто одним зі способів пізнавати те, що там триває (beharrt); отже, явища належать до уявлення чогось тривкого лише завдяки тому, що вони пов'язані між собою і мають єдність через щось спільно значуще (Gemeingiltiges). Нам може, звісно, щось являтися, при тому, що підстава його не являється; але ми не можемо це пізнавати, без того, щоб пізнання презумувало якусь підставу, бо інакше не було б пізнання [як результату], себто об'єктивного уявлення.

Це є, отже, умова пізнання об'єктів, відтак і [умова існування] самих об'єктів; адже голе явище ще не становить об'єкта. Щоправда, це не є умова апрегензії, бо вона безпосередньо поширюється на явище, не знаючи його підстави[320]. Але явище належить до якогось часового Цілого, і в ньому вони[321] можуть бути пов'язані тільки якщо випливають із Загального. Речі пов'язуються не часом, а в часі через Загальне їхнього визначення.

946. Якщо уявлення про той чи інший предмет має бути не витворене нами, а дане, то воно мусить бути покладене за якимось загальним правилом за певних умов, завдяки чому відношення цього об'єкта до

уявлення та існування (Existenz) його є чинним і для інших. Зовсім інша річ, якщо уявлення створене нами (через свободу); адже тоді ми безпосередньо свідомі його реальності, себто певний стан у нас, який ми створюємо самі, може бути визнаний як істинний стан, навіть і без підстави[322].

947. Речі, які даються нам *a posteriori*, мусять так само мати відношення до розсуду, це означає певний вид явища, через який можливим є дістати певне поняття про них, як відношення чуттєвості, себто вид враження, через який можливо отримати явище. Тож усе, що тільки може стати нам відомим *a posteriori* (через чуття), підпадатиме під загальну умову того чи іншого поняття, себто буде відповідним правилу, через яке можливо діставати поняття про речі і все пов'язувати з поняттями речей та підпорядковувати їм; проте все являтиметься так, що мусить бути якась можливість пізнавати це *a priori*. Вільні дії — наші власні — суть уже дані *a priori*.

948. Те, що в явищі якоїсь розумної істоти починається лише релятивно, і за часом передбачає щось інше, що визначає її існування за певним правилом, має в ній як інтелігенції свою підставу в тому, що не починається, і за часом не є субординоване щодо жодного попереднього стану. У цьому полягає свобода розумної істоти як причина[, реалізовувана нею] через її розум; бо це є спроможність визначати *a priori* саму себе. Адже якби підстави визначення були емпіричні й дані *a posteriori* суб'єктивно, то розумове судження не могло б розглядатись [як таке, що існує] *a priori,* відтак як безумовно (schlechthin) необхідне.

Щоб об'єктивно судити назагал, і то аподиктично, розум мусить бути вільним від суб'єктивно визначальних підстав; бо якби визначали вони, судження було б таким, як воно є, лише випадково — відповідно до його суб'єктивної причини. Отже, розум є *a priori* свідомий своєї свободи в об'єктивно необхідних судженнях — що лише віднесеність (die Beziehung) до об'єкта є підставою цього.

949. Трансцендентальна свобода є необхідна гіпотеза всіх правил[1], відтак і всякого застосування розсуду. Ми повинні мислити так-то й так-то і т. д. Отже, це діяння мусить бути вільним, себто не визначеним уже само собою (суб'єктивно), а мати лише об'єктивну підставу визначення[323].

[1] Вона є та властивість сутності, з якою свідомість є певне правило підстави її діянь.

950. Можливість без дійсності ґрунтується на різниці самодіяльного уявлення — через поняття, і пасивного (leidenden) — через відчуття, оскільки перше лишається, нехай друге й буде цілковито усунене. Узагалі можливість Недійсного є лише щось таке, що мислиться про якесь певне загальне поняття.

951. Усі закони, пізнані через досвід, належать до гетерономії, ті ж, через які досвід узагалі є можливий, — до автономії[324].

952. Явища суть уявлення, оскільки ми зазнаємо зовнішніх впливів (afficiert werden). Уявлення нашої вільної самодіяльності є таке, що ми не зазнаємо зовнішніх впливів, отже, це не явище, а аперцепція. А принцип достатньої підстави діє лише як принцип експозиції явищ, отже, не експозиції первісного споглядання.

953[325]. Положення Старожитніх: з Нічого [не] виникає Нічого, або: можливість передбачає щось дійсне, — стосується того, що наш розсуд може лише впорядковувати, але не продукувати *data*, і мусить їх спочатку знаходити. Отже, всяка можливість є зумовлена.

954. Усе, що являється, мусить являтись у відношенні до Цілого, — це видно з простору й часу. А що це підлягає певному правилу, видно з того, що інакше воно не являлося б у цьому Цілому відповідно до єдності відношення до нього.

955. Позаяк ми нічого не можемо мислити без поняття, то кожен предмет, який ми повинні мислити, мусить мати відношення відчуття до поняття взагалі, себто бути можливим.

Предмет є суцільно визначеним, оскільки його дано, а не оскільки він мислиться.

956. Безпосередні емпіричні судження, [сформульовані] за відношеннями простору й часу, слід відрізняти від рефлектованих — за розумовими відношеннями.

957. Емпіричні закони *a priori* містять умови апрегензії та концепції (а заразом також інтелекції[326]). Ми можемо в явищах щось сполучати (verbinden) і, отже, надавати їм реальної форми тільки так, що ми їх сполучаємо одні при інших, одні через інші й одні з одними[327], і явище призначає душу (das Gemüt) до цієї діяльності. Отже, щось як предмет досвіду є можливим лише оскільки воно являється згідно з законом апрегензії, себто якби його явище було цілим, то воно мусило б бути

пов'язаним (zusammenhängen) за законом апрегензії[328]. Подібно як ніщо не може являтися інакше, ніж у загальному втіленні (Inbegriff) простору й часу, так будь-що може стати досвідом лише оскільки воно є пов'язане між собою[329] за загальним законом діяльності душі (des Gemüts). Отже, ніщо не відбувається випадково, себто не підлягаючи в стосунку до того, з чим воно пов'язане (хоч являється воно разом із ним, хоч ні) якомусь загальному правилу. Адже з підставою того чи іншого окремого пов'язання при якомусь предметі ми можемо стикатися лише оскільки він містить те, що можна підвести під певне загальне правило пов'язання. Підстава й вислід суть не голі апрегензії, а висновки або загальні діяння переходу.

958. Явище кон'югації[330] є підведення даного уявлення під загальну здатність розташовувати (disponieren) відчуття. Функція цієї здатності є розсудове поняття, а її умови витворюють правило переходу від одного уявлення до іншого. Отже, ніщо не може сприйматись інакше як за передумови, що воно підлягає певному правилу.

Поняття підстави не є явище, це є певна функція душевності (des Gemüts), для підведення під яку, а отже, під правила, все мусить бути придатним. Спостереження є лише [констатація факту], що той чи інший випадок дано. Пізнання є підведення під функцію та її правила.

Якби простір не був анітрохи суб'єктивним, то як же ж би я мав досягти його пізнання *a priori*, як мало б це пізнання пасувати й до об'єктів? Так само якби «підстава» не була ні в чому суб'єктивною, як мав би я дійти до неї *a priori*?

959. Щось може являтися, але ніколи не може являтися цілком (complet), не підлягаючи якомусь правилу *a priori*, себто не перебуваючи у відношенні (кон'югації) з іншими, яке є визначуваним (bestimmbar) *a priori*. Адже одне явище пов'язане з іншим, бо їх пов'язує єдність дії, [і] вони, отже, всі [пов'язані] між собою, цілий цей стан є пов'язаним з якоюсь суб'єктивною підставою, тож із цієї єдності мусить випливати розмаїття, без якого жодне реальне явище не може мати місця.

960. Категорія є необхідна єдність свідомості в складанні різноманітного уявлень (споглядання), оскільки вона взагалі вможливлює поняття об'єкта (на відміну від голої суб'єктивної єдності свідомості сприйняттів). Ця єдність у категоріях мусить бути необхідною; наприклад, логічно поняття може бути суб'єктом або предикатом, але об'єкт, розгляданий трансцендентально, презумує щось таке, що необхідно є лише суб'єкт, а інше — лише предикат. — Підстава: логічно щось може бути навзаєм (reciprok) підставою й вислідом, але *realiter* усе мусить

перебувати (stehen) в спільноті, якщо воно перебуває в спільноті часу. Для величини необхідною є єдність Численного.

961. Через категорію я уявляю собі якийсь об'єкт узагалі як визначений з погляду логічних функцій суджень суб'єкта (не предикат[а]), консеквенцій як підстав, множинності в його уявленні. Але чому я мушу уявляти кожен об'єкт як визначений з погляду не лише однієї, а й усіх логічних функцій у судженні? Бо лише завдяки цьому є можливою об'єктивна єдність свідомості, себто загальнозначуще пов'язання сприйняттів, відтак досвід як єдина (einzige) реальність пізнання.

Ця єдність свідомості пов'язання наших уявлень є так само дана в нас *a priori,* як фундамент усіх понять, як і форми явища як фундамент споглядань; але обоє мають силу лише щодо людського пізнання і лише стосовно нього мають об'єктивне значення; адже категорія *a priori* не могла б мати жодного значення, якби не було споглядань *a priori.*

Отже, є категорія поняття об'єкта взагалі, оскільки він є визначеним сам по собі *a priori* стосовно певної логічної функції суджень (що ми мусимо мислити через ці функції сполучення Різноманітного у своєму уявленні).

Усі об'єкти, котрі ми повинні мислити, мусять бути визначені з погляду всіх логічних функцій розсуду, бо єдино завдяки цьому ми можемо мислити, і завдяки тому, що мислення взагалі чимось визначається (як воно повинне мислитися), й існує (ist) об'єкт, себто щось таке, чому кореспондує окрема думка, відмінна від інших[331].

962. Ми лише тоді маємо щось у голові, схопленим [думкою], якщо можемо випродукувати це з нас самих, принаймні в нас. Маємо в голові слова, якщо можемо вимовляти їх про себе. (Для цього потрібна певна свідомість своїх органів.) Ми розуміємо, що таке лінія, якщо можемо провести її подумки, і пов'язання речей у світі ми здатні пізнавати лише в тому разі, якщо можемо випродукувати його через якусь загальну дію, отже, з якогось принципу внутрішньої *potestas*: субстанція, підстава, складання.

963. Інтенсивна величина законів ґрунтується на необхідності, себто на відсутності винятків. *Nulla regula sine exceptione; sed lex est absque exceptione*.*

964. Є лише чотири джерела пізнання: 1) чуття; 2) розсуд; 3) божа звістка; 4) містичне осяяння й споглядання[332]. Останні ми не маємо пра-

* Немає правила без винятку, але закон — без винятків *(лат.).*

ва допускати, бо це було б зухвалістю (Vermessenheit); вони також не призначені для того, щоб переконувати. Чуття та функція розсуду витворюють усе пізнання. Це не стосується тих, хто наділений внутрішнім світлом. Та якби ж вони могли вказати, що хтось через ці споглядання, не вдаючися до абстракції, зробив якесь відкриття в природознавстві. А якщо вони цього не можуть, то як же вони можуть сподіватися піти ще далі.

965. Походження трансцендентальних понять: 1) *per intuitionem mysticam,* 2) *<per> influxum sensitivum,* 3) *per praeformationem,* 4) *per epigenesin intellectualem** — інтелектуально, інтуїтивно або дискурсивно[333]. — Метою метафізики є Бог і прийдешній світ. — Епікур [не допускав] нічого *a priori.*

966. Усі поняття суть або першообрази, які є підставами тих визначень, котрі притаманні об'єктам і через котрі сам об'єкт визначається серед усіх можливих, або це суть копії (Nachbilder) — висліди визначень речей. Позаяк через простір і час можливі всі поняття досвіду, то...

Критицизм, пізніший час

967. Що всяке сполучення як складання мусить мислитися не як сприймане поза мною, а як здійснюване мною.

968. Інтелектуальним є те, що його поняття є діяння (Tun).

969. Свідомість є споглядання самого себе. Вона не була б свідомістю, якби була відчуттям. У ній перебуває всяке знання чого завгодно. Якщо я абстрагуюся від усіх відчуттів, то передбачаю [тим самим] свідомість. Це — логічна особистість (Persönlichkeit), не практична. Вона є спроможність свободи, силою якої <хтось>, не будучи визначеним зовнішньо (äusserlich), може бути причиною себе. Моральна особистість є спромога рушійних підстав голого розуму, силою якої істота здатна до [виведення] законів, а отже, й до кваліфікування (Zurechnung[334]) [своїх дій].

970. Явища перебувають одне щодо одного у відношенні Різноманітного в чистому чуттєвому спогляданні, а їх усвідомлення —

* 1) через містичне споглядання, 2) через чуттєвий вплив, 3) через преформацію, 4) через інтелектуальну епігенезу *(лат.)*.

у відношенні до якоїсь спільної аперцепції; те й те *a priori* й необхідним чином.

971. Усе, що дається нам через досвід, мусить бути здатним пізнаватись *a priori*, себто його можливість мусить пізнаватися з законів чуттєвості або розсуду, у відношенні до яких досвіди єдино й можуть мати місце. Що воно може бути пізнаним *a priori*, означає, що воно має якийсь об'єкт, а не є лише суб'єктивною модифікацією.

972. Усе, що *a priori* творить той чи інший закон наших уявлень, відтак віднесеність уявлень до якогось *a priori* встановленого загального закону, є об'єкт. Він повинен мислитися таким чином, [нібито він] презентує річ, як вона є, себто як вона стосується (gilt) усіх явищ[335]. Але тоді це має бути щось визначуване *a priori*, бо лише так ми можемо мислити; адже мислити означає не що інше, як визначати уявлення[, виходячи] з Загального.

973. Різноманітне, оскільки воно уявляється як необхідно належне до однієї свідомості (або й до єдності свідомості взагалі), мислиться через поняття об'єкта: об'єкт завжди є певне Щось узагалі. Визначення його ґрунтується лише на єдності розмаїття його споглядання, а саме на загальнозначущій єдності його свідомості.

974. Під його визначеннями (уявленнями) щось розуміти — себто мислити якийсь об'єкт або покладати те, що йому кореспондує.

975. Через досвід ми пізнаємо, як нам дано предмет, емпірично; але не пізнаємо принцип відповідного визначення [предмета, яке здійснюється] через розум[336].

976. Усі знання входять у нас через мислення, себто через поняття; вони не є спогляданнями[337].

977. Випадкове як таке не може бути пізнане *a priori*. Але кожен об'єкт має бути здатним пізнаватись як такий *a priori*. Те, що дано в досвіді, якраз через це мислиться під законами, відтак як необхідне.

978. Щось існує: цього не можна пізнати розумом, якщо воно є випадковим, та й через досвід воно може бути пізнаним як існуюче (об'єктивно) лише оскільки за емпіричними законами сприйняття його є необхідним. Коротко кажучи, об'єктивно значуще і необхідно значуще є одне й те саме.

Те, що я повинен сказати про об'єкт, мусить бути необхідним; бо якщо воно буде випадковим, то матиме силу лише в суб'єкті, але не щодо об'єкта.

979. Про правило взагалі.

Воно є об'єктивна єдність свідомості[338] розмаїття (des Mannigfaltigen) уявлень (отже, те, що є загально значущим). Правило є або емпіричним, якщо умова єдності міститься в самих лише сприйняттях[...][339] Воно може, отже, бути об'єктивним не інакше, як у віднесеності до можливого досвіду як пізнання об'єктів сприйняття. Можливість досвіду є, отже, підстава об'єктивної значущості правил сприйняття; або ж ця можливість досвіду ґрунтується на необхідній єдності свідомості уявлень, оскільки звідси має виникати (werden) пізнання (об'єктів).

Усі уявлення мусять уявлятись у відношенні до однієї свідомості й, отже, як назагал підлеглі єдності свідомості. (Цього відношення до свідомості ми самі не завжди свідомі, і тоді уявлення є темним, але все ж таки воно завжди порівнюється з цією свідомістю.)

980. Об'єктивна єдність свідомості розмаїття (des Mannigfaltigen) уявлень є або пов'язання його з одним і тим самим поняттям, наприклад, «усі люди», — коротко кажучи: загальнозначуще сполучення понять ув одній свідомості, і тоді єдність зветься логічною; або ж ця логічна єдність свідомості розглядається в понятті якоїсь речі як визначена й[, власне, вона ж і] витворює [це] її поняття, — це є синтетична, або трансцендентальна єдність свідомості. Там уявнюється єдність, яка стосується лише відношення поняття, тут та, яка сама витворює поняття речі через об'єднання її розмаїття в одній свідомості: наприклад, багато речей суть одна поза одною, і з другого боку: простір є Одне, що охоплює Численні одні з-поза одних. Перше є кількість поняття[, що є членом] якогось судження, друге — поняття певної речі як *quanti.*

981. Категорія є уявлення відношення розмаїття (des Mannigfaltigen) споглядання до однієї загальної свідомості (до загальності свідомості, яка власне, є об'єктивна). Відношення уявлень до загальності свідомості, отже, перетворення (Verwandlung) емпіричної й окремої єдності свідомості, яка є суто суб'єктивною, на таку свідомість, яка є загальною й об'єктивною, — це належить до логіки. Ця єдність свідомості, оскільки вона є загальною й може уявлятись *a priori*, є чисте розсудове поняття. Воно не може бути, отже, нічим іншим, як Загальним єдності свідомості, що витворює об'єктивну значущість судження.

982. Необхідність пов'язана з кожною категоричною позицією розуму[340].

983. Дедукція чистого пізнання *a priori.*

Наші поняття можуть бути дані цілком *in concreto* лише в досвіді, а отже, і їх об'єктивна реальність може бути цілковито презентована лише там. Поняття, що їх природі є супротивним презентуватися в досвіді, суть голі ідеї. Тож об'єктивну реальність усіх понять, себто їх значення, слід шукати у відношенні (in der Beziehung) до можливого досвіду. Інші — ті, котрі суть голі ідеї, — хоча й можуть прийматись як гіпотези, але не вважаються (gelten) за довідні.

Тепер ми можемо, якщо йдеться про можливість чистого пізнання *a priori*, це питання обернути на таке: чи досвід теж містить виключно те пізнання, яке дається лише *a posteriori*, а чи в ньому виступає щось таке, що не є емпіричним, а проте містить підставу можливості досвіду.

До всякого досвіду належить насамперед чуттєве уявлення, по-друге, свідомість; остання, якщо вона безпосередньо пов'язана з першим, зветься емпіричною свідомістю, а чуттєве уявлення, пов'язане з емпіричною свідомістю, зветься сприйняття. Якби досвід не був нічим більшим, як нагромадження сприйняттів, то в ньому не виступало б нічого такого, що з походження не є емпіричним.

Але свідомість сприйняттів відносить усі уявлення лише до нас самих — як певні модифікації нашого стану; вони відтак суть відділені одне від одного, й особливо [слід сказати, що] вони не є пізнання якоїсь речі й не відносяться до жодного об'єкта. Вони, отже, ще не є досвід, який, щоправда, мусить містити емпіричне уявлення, але водночас як пізнання чуттєвих предметів.

Якщо ми звернемося до логіки з питанням: що взагалі може зватися пізнанням, то [з'ясуємо, що] поняття є певне уявлення або його втілення, яке відноситься (bezogen worden) до якогось предмета й позначає його; і коли ми одне поняття пов'язуємо з іншим (або розділяємо) в якомусь судженні, то мислимо щось про той предмет, який позначається через дане поняття, себто пізнаємо його, судячи про нього. Усяке пізнання, відтак і пізнання[, що походить із] досвіду, складається, таким чином, із суджень, і самі поняття суть уявлення, підготовані до можливих суджень, оскільки вони щось узагалі, що дається, презентують як пізнаванне через той чи той предикат.

Отже, досвід можливий лише завдяки судженням, у яких сприйняття хоча й витворюють емпіричні матеріали, але їх віднесеність до того чи іншого об'єкта й пізнання його через сприйняття не може залежати єдино від емпіричної свідомості.

Форма ж кожного судження полягає в об'єктивній єдності свідомості даних понять, себто у свідомості того, що вони мусять належати одне до одного, і тим самим позначати певний об'єкт, що в його повному (vollständiger) уявленні вони повсякчас виступають разом.

Але ця необхідність пов'язання не є якимось уявленням емпіричного походження, — вона передбачає певне правило, що має бути дане *a priori*, себто єдність свідомості, яка має місце *a priori*. Ця єдність свідомості в моментах розсуду міститься при судженнях, і лише те є об'єктом, у відношенні (in der Beziehung) до чого єдність свідомості різноманітних уявлень мислиться *a priori*.

984. Досвід є пізнання *a posteriori*, себто пізнання того, що є об'єктом відчуття *(a posteriori)*. Відчуття не дають [іще] жодного знання; отже, до них має щось долучатись *a priori*, якщо досвід має стати можливим. До уявлення *a posteriori* може додаватись тільки уявлення *a priori* з понять, а воно може бути лише пов'язанням (синтезом), оскільки воно є визначеним *a priori* (бо самé лише порівняння відчуттів не дає нічого, крім відчуття, і аж ніяк не [може давати] об'єкт). Загальна формальна засада можливого досвіду є, отже, така: усі явища з погляду їх пов'язання суть *a priori* визначувані відповідно до єдності свідомості в усіх судженнях узагалі, себто вони підпадають під категорії; усі сприйняття з погляду їх пов'язання суть визначені в одній свідомості *a priori* (бо свідомість — це єдність, у якій тільки й можливе пов'язання всіх сприйняттів, і якщо воно має бути пізнанням об'єкта, то мусить бути визначене *a priori*). Об'єктивна єдність у свідомості різноманітних уявлень є форма судження. Отже, усі сприйняття, оскільки вони мають витворювати досвід, підпадають під формальні умови суджень узагалі, і визначення їх через цю функцію є розсудове поняття. Усі досвіди як можливі сприйняття підпадають *a priori* під розсудові поняття, єдино через які вони можуть ставати емпіричним пізнанням, себто уявленням об'єктів *(a posteriori)*.

985. Самі простір і час суть не що інше, як форми складання об'єктів відчуття; тож якщо усунути звідти все складання, то не зостанеться нічого. А єдність свідомості в цьому складанні, оскільки вона розглядається як загальна, є розсудове поняття, і та єдність належить до досвіду як об'єктивного пізнання. Отже, для можливості досвіду потрібні й розсудові поняття *a priori*. Таким чином, досвіду теж мусить передувати щось[1], чим він сам уможливлюється. А в досвіді, і тільки в ньому, усі пізнання *a priori* мусять мати свою реальність.

[1] Адже логічна форма розсуду в судженнях мусить виступати першою, а явища (як голі уявлення) мусять розглядатись як визначені стосовно кожної цієї форми, інакше звідси не може виникнути жодний досвід.

Ми можемо також на місце виразу «предмети чуттів» поставити слово «досвід»; бо речей самих по собі ми не пізнаємо, ми не можемо про них зна-

ти нічого поза сукупністю можливого для нас досвіду щодо них, і то оскільки він є визначений *a priori* з форми чуттєвості і з форми розсуду.

986. Аналітичним критерієм можливості є відсутність суперечності, і [цей критерій] є незбагненним. Синтетичний критерій можливості не може бути осягнений із понять. Синтетичні умови можливості досвіду суть водночас умови можливості предметів досвіду. Але це не є можливість речей самих по собі.

987. Будь-які подальші пояснення за допомогою розсуду щодо простору, часу й аперцепції є неможливі[341].

988. Якщо я мислю щось через розсуд як випадкове само по собі, то я не можу мислити це саме через розсуд як існуюче без якоїсь причини. (Але чому я мушу мислити його таким через розсуд, чому не радше через досвід[?]) {Що} позначає випадковість? — Якщо я хочу мислити якусь річ через розсуд, то щось мусить мислитися через нього як останній суб'єкт, до якого все позостале належить як предикат (але що позначає мені цей останній суб'єкт?). — Якщо я уявляю якусь річ як втілення багатьох Однорідних, то мушу мислити її як величину; але що перед мислимою в ній множинністю дано мені як величину? — Кожна річ має реальність; але яким чином можливо мислити її відмінність від 0?

Усе це вказує, що наш розсуд хоча й має для себе закони — [стосовно того, як] щось мислити, але ми не можемо дати цим думкам жодного застосування й значення, окрім як через чуттєве споглядання, яке ми підводимо під умову єдності свідомості Різноманітного, і що врешті лише в досвіді міститься реальність емпіричних понять, і то в досвіді взагалі, як такому, що без тих понять був би лише втіленням сприйняттів, натомість вони без нього — лише розмаїтим модусом суцільної свідомості його самого в розмаїтій свідомості уявлень[342].

989. Речі уявляються як явища, бо є істоти, які мають чуття. Але ці ж таки істоти мають і розсуд, що його законам підлягають явища, оскільки їх можлива свідомість[343] необхідно мусить узгоджуватися з якоюсь загальнозначущою свідомістю, себто вони мають якусь природу[344].

990. Ми називаємо природою об'єкт [усього] можливого досвіду. Отже, всі наші пізнання *a priori* стосуються лише природи.

Засади розсуду суть правила *a priori,* які містять умови синтетичної єдності можливого досвіду.

991. Речі суть явища не самі по собі, а лише через те, що є істоти, які мають чуття. Так само вони належать до якоїсь природи, бо ми маємо розсуд. Адже й слово «природа» означає не щось стосовно речей самих по собі, а лише порядок їх явищ через єдність розсудових понять, або єдність свідомості, у якій вони можуть сполучатися.

Ми маємо розсуд не завдяки тому, що є якась природа, адже ми ніколи не змогли б знати її правила (закони) з досвіду. Їх необхідність полягає якраз у тому, що вони пізнаються *a priori*.

Саме через те ми можемо мати *a priori* знання як щодо явищ, так і щодо природи, у якій вони суть пов'язані, бо форма нашої чуттєвості як принцип можливості лежить ув основі перших, а форма нашого розсуду — в основі другої.

Якщо сказати: ми можемо визначати *a priori* характер (die Beschaffenheit) речей, і водночас: ці речі мають такий характер незалежно від нашої спроможності визначати його, то тут буде суперечність: звідки-бо ми тоді беремо наше знання?

992. Так само[344] природа є не порядок речей самих по собі, а лише той порядок, що розсуд встановлює для явищ. Про речі самі по собі я можу сказати, що вони не підлягають порядкові речей, а про наш розсуд — що він уможливлює досвід відповідно до порядку природи, але не [будучи сам] визначений ним.

993. Закон стосується інтенції, яка має бути доброю; правило — виконання й процедури за будь-якої інтенції. Отож практична геометрія має лише правила, а не закони, так само, як і кмітливість[346]. Проте фізика має закони, бо вона містить не те, що має бути вчинене, а те, що відбувається, і, отже, узгодження з тим, що є відповідним не якійсь довільній, а дійсно даній підставі. Закони мають загальну значущість, правила можуть мати лише поспільну значущість. Арифметичні правила суть першого виду; правила ощадливості, навички (Gewohnheit), [приймання] їжі, ввічливості суть лише *in subsidium* практичного розсуду *in concreto*, і потрібні, оскільки ми не дуже впевнені в своїй здатності вживати його назагал правильно або дисциплінувати притаманний нам нахил. Вони суть підпори для слабкої голови, для дитячої.

994. Правила суть приписи довільного (beliebigen) вживання. Таким чином, усі арифметичні, геометричні і т. д. правила суть проблематичні. Закони суть правила необхідного вживання, отже, вони проголошують певну необхідність. Усі трансцендентальні правила суть закони.

995. Відношення [елементів] Численного між собою, оскільки вони містяться в Одному, є сполучення. Сполучення за певним правилом: порядок.

У душі (im Gemüte) ввесь порядок є в часі, а саме [це є порядок] один за одним; те, що навзаєм може споглядатися одне за одним, є водночас: гармонія і мелодія[347].

Правило є загальність умови у визначенні Різноманітного, або: воно — єдність умови, за якої щось визначається [як] загальнозначуще (allgemeingilting), або: визначення якогось поняття, оскільки це визначення є водночас загальнозначущим.

996. Критерій емпіричної істини: порядок природи або порядок сам по собі, себто сполучення (Verbindung) за правилами, доводить віднесеність до якогось об'єкта, а не саму лише сваволю (Willkür).

997. Єдність умови, за якої щось покладається назагал, є правило.

998. Є правила породження уявлень через загальне діяння, або їх об'єднання (Zusammenfassung).

999. Правило слід відрізняти від його формули. Перше є лише загальна підстава застосування тієї чи іншої спроможності, через яку узгоджується її розмаїття. Через правило розмаїття в пізнанні підводиться під єдність, якраз завдяки цьому воно стає зрозумілим[348] і має щось постійне.

1000. Емпірично, либонь, можна виводити (herausbringen) правила, але не закони; як [приклад —] Кеплер у порівнянні з Ньютоном[349]. Адже до останніх належить необхідність, а відтак те, що вони пізнаються *a priori*. Проте щодо правил природи завжди вважають, що вони є необхідні, — бо через це існує (ist es) природа, — і що вони можуть осягатись *a priori*, отож їх *anticipando* йменують законами. Розсуд є підстава емпіричних законів, а відтак певної емпіричної необхідності, де може, щоправда, осягати<сь> *a priori* підстава закономірності, — наприклад, закон причиновості, — але не підстава визначеного закону. Усі метафізичні принципи природи суть лише підстави закономірності.

IV. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА АНАЛІТИКА

Книга друга

1. Про засади чистого розсуду взагалі

Критичний емпіризм

1001. Положення, які безпосередньо осягаються за принципом суперечності, осягаються не з нього. Адже цей принцип за цілою своєю чинністю може бути переконливо пізнаний лише *in concreto*.

1002. Матеріальні засади[350], як видається, є такі: те, що відбувається, мусить мати якусь підставу; кожен почерговий (successive) ряд має якийсь початок, і кожен ряд субординованих речей має якусь першу. Подібні положення імплікуються самі собою. Адже початок є якесь постання або подія, тож відповідно для нього знову мала б бути якась підстава. Ідея свободи вказує на постання без попередньої визначальної підстави. Природа нашого розсуду спричинює те, що за його правилом ніщо випадкове не є мислимим без пов'язання зі [своїми] підставами, і що послідовність[351] (за часом) без підстави і подія без пов'язання зі своєю підставою не може мислитися, бо тоді розсуд був би ні до чого не придатним.

Інша синтетична засада є така: те, що мислить, є лише простий суб'єкт. Кожна річ мусить бути (не абсолютно, а відносно до якоїсь іншої) коли-небудь, — або водночас, або почергово (nach einander)[352].

1003. Усяка наша можливість передбачає якісь дані, або щодо всіх речей з невизначеністю кожної [окремої], або якийсь даний принцип відношення (der Relation) з невизначеністю окремої, наприклад: у просторі можливі суть трикутники. Логічне відношення (Relation) є принцип суперечності, відношення *phaenomenorum* — простір і час, відношення речей та їх реальних відношень суть сили. З останніх не можна робити висновки щодо перших. Принцип суперечності є застосовний лише негативно, тобто [він дозволяє] пізнавати Можливе через суперечність. Але [щоб застосовувати його] позитивно, [пізнаючи] Можливе, — [для цього] він забагато презумує[353], хоча, і [будучи] так[им], він є істинний.

1004. Три засади: 1) суперечності, 2) підстави, 3) визначення.

Критичний раціоналізм

1005. Усі *axiomata univoca,* чи то чуттєвості, чи розуму, можуть бути правильними. *Axiomata aequivoca,* де суб'єкт інтелектуальний, а предикат чуттєвий або навпаки, редукуються — або через інтерполяцію, у першому випадку, або через рестрикцію в другому.

Axiomata або *postulata rationalia* можуть ставати істинними лише завдяки тому, що їх не лише лімітують, а й піддають рестрикції (restringiert) до умов пізнання *a priori* або розуміння (der Comprehension[354]), так, що, власне, немає жодних *axiomata intellectus puri**.

Критицизм, перший період

1006. Необхідність не може виступати в досвіді, так само й субстанція; отож інтелектуальне поняття в цілій своїй минувшині (Vorigkeit) не є чинним стосовно Чуттєвого.

1007. Чуттєвість у людей відрізняється від розуму не так сильно, щоб обоє не мали стосуватися лише однакових предметів, принаймні таких, котрі уявляються в однаковий спосіб, попри те, що одне є чинним для предметів із погляду всіх можливих позицій (Stellung) чуттєвості, а друге — ні.

1008. Щодо засади [слід] запитувати: 1) Вона є синтетичною чи аналітичною? Якщо перше, то: 2) Вона запозичена з загального досвіду чи [дана] *a priori*? 3) Це є засада чуттєвості чи розуму? 4) Це є якась підстава можливості явищ чи реальне поняття, *principium constitutivum?* 5) Якщо останнє, то чи є він *principium subjectivum,* а чи *objectivum?* 6) Якщо перше, то питається, чи *principium convenientiae*, чи *principium concipiendi.*

1009[355]. Принципом усіх синтетичних суджень чистого розуму (не чистого споглядання) є: все, що містить умови, без яких та чи інша апрегензія була б неможливою, є неістинним (falsch); *principium contradictionis* має силу щодо всіх пізнань, оскільки вони розглядаються як лише можливі; себто те, що суперечить поняттю, яке я міг би мати щодо певного предмета, є неістинним.

---

* Аксіом чистого інтелекту (розсуду) — *(лат.).*

1010. Найвищою засадою людського розуму є або та, що виражає умову, єдино за якої ми можемо пізнавати речі нашим розумом, або та, єдино за якої речі суть можливі: [перша —] суб'єктивна, [друга —] об'єктивна. Засади набуття (der Erwerbung), генези; або самого лише пізнання, можливості.

1011. *Principium contradictionis* містить *conditiones* мислення взагалі. *Anticipationes,* які стверджують *conditiones* апрегензії розсудових понять (наприклад, у кожній субстанції є *aliquid perdurabile*, тобто[356] субстанція триває завжди), містять умови *(postulata)* розуміння (des Verstehens), і суть, отже, з погляду чуттєвих *conditiones* завжди істинні.

1012. Є дві засади об'єктивних законів розуму, які суть аналітичні. Дві засади, які суть суб'єктивні, є синтетичними. Останні суть засади будь-якого реального застосування розуму: правила [того], як ми повинні застосовувати розум у всіх реальних відношеннях, навіть при чуттях. Отже, вони розглядаються як засади чистого розуму, котрі суть об'єктивно.

1013. Засади: 1) Ми пізнаємо через судження все те, чого не пізнаємо через споглядання. 2) Усі судження нашого розуму суть опосередковані.

1014. Засад чистого розуму є дві: 1) з даних чистим розумом, але поплутаних понять *per analysin,* наприклад, субстанція, Ціле, Необхідне й т. ін.; 2) з даних розумом понять *per synthesin.* Дані розумом раніше за будь-який досвід, хоч і з приводу досвіду, виабстрагувані з законів розуму поняття, наприклад, поняття підстави, суть викарбувані (eingedrückte) форми[, дані] впорядковуючому розсудові для емпіричного вжитку.

1015. Усі синтетичні засади суть або антиципації явища, або антиципації досвіду, якщо вони об'єктивні; якщо ж вони не є ними, то вони суть суб'єктивні.

1016. Що чисті засади мають емпіричне застосування стосовно досвіду, а не трансцендентне стосовно ідеальних предметів. Вони мають силу у відношенні (Beziehung) до того способу, в який мають визначатися межі для нашого практичного пізнання через пізнання спекулятивне.

1017. Догматичні засади суть визначальні (bestimmende) розумові пізнання через поняття, отже, математичні засади не є догматичними; не є такими й принципи емпіричного застосування розуму [виходячи] з понять, бо вони не є визначальними, засади чистого розуму й поготів

[не можна вважати догматичними], — [такими є] лише моральні [засади].

Якщо я, отже, кажу, що якась засада є суб'єктивною, себто містить умови, єдино за яких ми можемо судити нашим розумом за законами досвіду, то це не означає, що наш розум мусить визнавати цей закон в об'єктах, бо він на них зовсім не поширюється; не можна, отже, сказати, що він є істинний чи хибний.

Критицизм, пізніший час

1018. Рестрикційний, не конститутивний принцип усякого пізнання — *conditio sine qua non**.

1019. *Principium contradictionis* є рестрикційний, не кон<ститутивний>, є негативний загальний, але єдиний[357] принцип.

1020. *Principium contradictionis* є принцип усякої логічної можливості, себто понять, оскільки вони можуть бути пізнані *a priori*, але не речей.

1021. Чому найвищу аналітичну засаду виражено негативно? *Principium summum* виражається негативно, щоб позначати необхідність.

1022. Аналітична можливість ґрунтується на принципі суперечності і є можливістю поняття; синтетична можливість, яка мусить сюди додаватися, себто [та, котра означає,] що поняттю може відповідати якийсь предмет, — на тому, що щось узагалі є відповідним умовам якогось предмета досвіду. Об'єкт може бути даним лише в досвіді.

1023. Єдність свідомості є або емпірична, — у сприйманні Різноманітного, створена уявою, або логічна, — єдність в уявленні об'єкта. Перша є випадкова й суто суб'єктивна, друга — необхідна й об'єктивна. Перша потрібна для понять, друга — для суджень і для їх можливості взагалі[358]. Схематизм указує на умови, за яких те чи інше явище є визначене стосовно логічної функції, отже, підпадає під якусь категорію. Трансцендентальні засади вказують ті категорії, що під них підпадають схеми чуттєвості.

---

* Неодмінна умова *(лат.)*

1024. Усі засади чистого розсуду стосуються чуттєвості і вказують умови, за яких відповідне уявлення чуттєвості належить до певної категорії; вони, отже, визначають правило судження взагалі з погляду явищ і суть принципи можливого досвіду; адже без категорій наші уявлення не могли б відноситися до об'єктів, бо лише вони визначають мислення взагалі у відношенні (in Beziehung) до Чогось.

1025. Аналітичні положення можна доводити з *principium contradictionis* або *identitatis*, але синтетичні — ні. Як же ми доходимо до них? 1) емпірично; 2) через чисте споглядання; 3) через суб'єктивні умови розсудових уявлень.

1026. Усі синтетичні пізнання з голих понять стосуються лише речей як явищ, — ніколи речей самих по собі, і лише тих, які суть споглядання (математика), або [виступають] як належні до можливого досвіду.

1027. Загальне положення є таким: синтетичні пізнання *a priori* з голих понять є неможливі, але можливі 1) з конструкції понять, 2) з правил, які містять можливість досвіду й через які постають об'єктивні пізнання; адже єдино в досвіді чисті знання *a priori* отримують значення та вжиток.

1028. Синтетичні положення через поняття суть повсякчас *a priori*, і [назагал] неможливі; але через конструкцію понять (у чуттєвому формальному спогляданні взагалі), або поєднання загальності з емпіричним синтезом узагалі вони не лише можливі, а й необхідні. Адже досвід є не що інше, <як> синтетичне пов'язання сприйняттів ув одній свідомості ([де вони] містяться як необхідні, а через те й загальні).

1029. Головне правило: що всі засади взагалі мають лише емпіричний вжиток, відтак розум має лише правила цього вжитку відносно досвіду та й годі.

2. Систематична презентація всіх синтетичних засад

А. Аксіоми споглядання і антиципації сприйняття

Критичний раціоналізм

1030. 1) Можливість чистої математики.

2) Можливість прикладної. Адже всі речі як явища мають якусь величину, екстенсивну й інтенсивну. Цим математика здобуває об'єктивну реальність. Вона не стосується *entia rationis.*

3) Усі речі як предмети чистого розсуду також мають певну величину — метафізичну, але не трансцендентальну, бо в першому випадку вони, як речі взагалі, порівнюються зі всіма іншими, а в другому, як поняття речі, із сутністю самої речі.

Критицизм, перший період

1031. Усяка величина є або нагромаджена[359] (*aggregatum, discretum*), або неперервна величина (*continuum*). Остання є величина будь-якої єдності (Einheit), і без неї не може бути й жодної нагромадженої [(дискретної)] величини, бо в усіх величин Ціле й частина завжди мають бути гомогенні. [Щоправда,] Ціле [не] завжди мусить мати найменування частин, наприклад, певна кількість (Quantum) грошей, а не величина дукатів[360].

Quantum, мислене перед композицією як таке, є *continuum*; а те, що мислиться лише через композицію, де, отже, частини передують, є *discretum.*

1032. Нема *quantum discretum,* маємо лише *quantitatem discretam*: число. *Quanta* суть різні з погляду кількості, а з погляду якості однакові, — декомпозиція без абсолютно першої частини. Проте величина, покладена як абсолютна (Quantum der absoluten Position), або [така] реальність (відчуття[361]) відрізняється від інших *quantis* тим, що вона сходить нанівець (in nichts verschwindet), а ті зоставляють якусь позитивну границю, хоча [вона] й не [становить їх] частину. Границі простору (три) й часу (одна). Породження реальності має один момент, породження *quanti extensivi* — певний *quasi-elementum differentiale.* (Перше слід розглядати як лінію, що за певний час описує площину.) Як відмінний момент породжує відмінні ступені швидкості, так

відмінність враження — відмінний ступінь відчуття; проте інтелектуально реальність не слід розглядати як множину, різноманітну. Маємо три *quanta*: простір, час і відчуття (рух, реальність). Перше має Позитивне границі, що є *quantum,* друге — що не є *quantum,* третє не має геть нічого позитивного й жодної границі, лише обмеження (Schranken). Реальність, узята трансцендентально, не є відмінного виду, але ні з чим [не перебуває] в тяглому зв'язку. Поділ частин (Teilung der Teile).

1033. Об'єктивна реальність поняття *quanti*, тобто [та обставина,] що Численне витворює Одне, не є ясною сама по собі (für sich selbst) — лише в просторі й часі, позаяк не можуть існувати багато часів немовби відділені один від одного (ані багато миттєвостей), а [може бути] лише так, що вони витворюють один час; так само й багато просторів [витворюють один простір]. Через те поняття *quanti* стає принципом можливого досвіду, а саме: численних сприйняттів, пов'язаних так, що разом вони презентують один (однорідний) об'єкт, який не є Одне в Численному, а презентує Численне як уміщуване в Одному. *Praedicabilia quantitatis.*

Критицизм, пізніший час

1034. Ми не мали б геть жодного поняття про величину, якби не повторювали одного по кілька разів. Отже, час та його споглядальний відповідник (Gegenbild), простір, тут цілком дієві (wirksam).

1035. Принцип можливості математики як синтетичного пізнання *a priori*. Синтез наявний у спогляданні *a priori*, себто простір і час; чиста математика.

Принцип математичного пізнання явищ: усяке явище як споглядання має свою екстенсивну величину, а як відчуття — свій ступінь. Бо що стосується останнього, то кожне відчуття, будучи певною модифікацією, постає з небуття; отже, через зміну. А будь-яка зміна йде від 0 до *a* через безліч нескінченно малих сходинок.

1036. Ми можемо сконструювати поняття величини, себто презентувати [його] *a priori* в спогляданні. Але ми можемо створити собі поняття якоїсь величини лише *in concreto*, якщо реалізуємо (zu Stande bringen) емпіричне поняття за правилом конструкції; наприклад, тим, що міряємо й лічимо, і, отже, приходимо до усвідомлення, що ми й *a priori* могли б мислити й визначати такі величини.

Динамічний синтез (підстава), математичний (величина).

1037. *Quantum, cuius partes omnes possibiles sunt quanta, est continuum; ergo quod non constat simplicibus; ergo in quo quot sunt partes per se est indeterminatum; ergo quodlibet phaenomenon*.*

1038. *Quantum*, що єдино в ньому може бути визначена будь-яка кількість, є з погляду множини частин невизначене й *continuum*: простір і час.

B. Аналогії досвіду

B.1. Субстанції

Критицизм, перший період

1039. Поняття субстанції має при собі, крім ідеї суб'єкта, ще й поняття тривкості при тому, що наступає одне за одним, і однаковість при цій черговості (Folge), яку ми через те звемо змінами тієї самої речі. А що всі *accidentia* суть мінливі, а Субстанційне є цілком невідомим, то тривкість *substantialis* припускається *precario*. Навіть свідомість може плинути, особливо якщо все триває лише через божу силу.

1040. Суб'єкт можна уявляти собі не інакше як через його предикати, а предикати — не інакше як у їх суб'єкті. Звідси — необхідність уявляти собі субстанції, яка <є> більше суб'єктивною необхідністю законів нашого розсуду, ніж об'єктивною.

1041. Усе суб'єктивне відноситься врешті-решт до відчуття, отож кожне об'єктивне — до субстанції.

1042. Ми не відчуваємо зовнішніх субстанцій ([відчуваємо] лише зовнішні дії на нас) — ми лише домислюмо їх [собі], але тільки у відношенні до афектації нашої душі (unseres Gemüts); отже, не те, чим вони є самі по собі, а Непроминальне (Perdurable) в явищах.

1043. Матерія є той суб'єкт, до якого відносяться всі зовнішні явища. (Феномен, до якого вони всі відносяться, є непроникність.) Те, до

* Величина, усі можливі частини якої суть величини, є тягла; отже, [це величина,] що не складається з простих; отже, [величина], для якої є невизначеним, скільки в ній є частин самих по собі; отже, [це є] будь-яке явище *(лат.)*.

чого все відноситься як суб'єкт, мусить лишатися, бо без цього нема єдності акциденцій.

Усяка матерія як субстрат є, отже, *constans, stabilis, perdurabilis, permanens**, без чого *fluxus* і *transitio* станів не могли б сприйматися. Це положення ґрунтується на можливості досвіду як єдності явищ.

1044. Ми можемо пізнавати речі лише через предикати, отже, [й] постання та проминання [речей можемо пізнавати] лише як предикати. Не можна мати жодного поняття про щось як предикат без суб'єкта; отже, суб'єкт мусить лишатися при всьому, що проминає; інакше ми б не могли пізнавати само проминання через досвід.

1045. У кожній зміні субстанція зберігається, бо зміна є серія (Succession) визначень однієї й тієї самої речі. Це є суто логічне положення за правилом тотожності. Але воно не говорить, що субстанція взагалі не постає чи не проминає — лише [те, що вона] лишається під час зміни.

Це положення, одначе, має силу лише щодо тілесних субстанцій у просторі. Адже постання чи проминання завжди є зміна Не-Субстанційного — простору, який залишається, але аж ніяк не є об'єктом досвіду, отже, й та зміна теж не була б об'єктом досвіду, а відтак не була б і зміною[362]. Тривкість матерії при всякій зміні відношень (der Relationen) доводиться тим, що сама матерія є лише втілення відношень, яке не може відпасти без того, щоб відпали й усі інші відношення, а відтак і ввесь можливий зовнішній досвід.

1046. Логічне відношення між субстанцією й акциденцією є синтетичним. Суб'єкт сам є предикатом, бо все можна мислити лише через предикати, за винятком «Я», але воно тим-то й зветься лише суб'єктом, що далі не є предикатом: 1) бо при ньому не мислиться жоден [інший] суб'єкт; 2) бо воно є передумовою й субстратом інших. Цей останній може бути виснуваний лише з тривання (Fortdauer), тоді як інше міняється (wechselt). Отже, до сутності субстанції належить те, що вона є непроминальною (perdurabel). Якщо прийняти, що субстанція припиняється, то це припинення доводить, що вона не є субстанцією, і, отже, при цьому явищі не мислиться жодний субстрат, тож предикати виявляються позбавленими суб'єктів, а отже, немає жодних суджень і думок.

1047. Феномен, що є субстанцією для інших феноменів, є завдяки тому субстанцією лише відносно (comparativ). У явищі ми не можемо

* Постійна, стабільна, тривка, повсякчасна *(лат.)*

пізнати щось як субстанцію, це є лише поняття аперцепції, щось являється лише як субстрат явища, до якого все в явищі додається.

1048. Те, що щось є суб'єктом, а не предикатом (враження, *apparentia*[363]) іншого [суб'єкта], ми можемо пізнати лише через *verbum activum* «Я», отже, через свідомість, тож *corpora, h. e. externe apparentia sunt phaenomena substantiata, h. e. permanentia substrata phaenomenis**.

Критицизм, пізніший час

1049. Ми не говоримо про речі в різні часи так, як про речі в різних просторах, — що вони через те суть різні речі, — бо без однаковості речей у різних часах навіть ці різні часи не могли б пізнаватись як такі. Тривкість речей лежить ув основі часової наступності. Але це є завжди можливо лише в просторі. Він триває, а його самого я можу сприймати лише через речі в ньому (які, отже, теж тривають, і при яких я його пізнаю як тривкий) <...>

1050. Ми можемо помітити переміну лише на тому, що триває. Якщо все плине, то й сам цей плин не може сприйматися. Отже, досвід постання й проминання можливий лише через те, що триває. Отже, у природі є щось таке, що лишається (не постає й не проминає), і це є субстанція. Лише акциденції міняються: принцип можливості досвіду. Місце (Ort) позначає субстанцію. Те, що належне до Тривкого в певному місці й відрізняється від Тривкого, є *accidens*.

1051. Наш розсуд не може мислити інакше як через судження, тож ми не можемо мати понять про речі інакше як через предикати, пов'язані з чимось тривким як ознаки (Kennzeichen) суб'єкта. Отже, інакше поняття субстанції та акциденції не мають значення.

1052. Властиво змінюється не той чи інший *modus*, а субстанція, адже те, що змінюється, лишається. Зміна (Veränderung) є лише переміна (Wechsel) її визначень[364].

---

* Тіла, себто зовнішньо позірні, суть субстантивовані феномени, себто постійні субстрати явища *(лат.)*.

В.2. Каузальність

Критичний емпіризм

1053. Положення <*Nihil est sine ratione sufficiente*>[365] є умовою реальності наших уявлень, протиставної до їх нікчемності (Nullität), тобто фантазії.

1054. Кожна зміна у світі є лише продовження вже наявного ряду, і скільки [там] припиняється, стільки са́мо й починається. Отож хоча все у світі й змінюється, але тотальність цього ряду лишається незмінною, бо змінюються речі в часі, а не сам час.

Критичний раціоналізм

1055. Положення «все має якусь підставу» є закон розуму, але <положення> «все, що відбувається, постійно супроводжується чимось іншим» є закон явищ.

1056. Кожен предмет чуттів перебуває (ist) в певному ряді, в якому він є детермінований *a priori*: засада емпіричного пізнання з погляду того, що відбувається. Усе існуюче (was da ist) має якусь підставу, — [це] є *principium* пізнання *a priori,* або [принцип] розуму. Усе, що має підставу, має якусь першу підставу: принцип розуміння (Comprehension).

1057. Усе існуюче має якусь підставу — це суто суб'єктивний принцип розуму, він не має відношення до можливості явищ. Те, що відбувається, має якусь підставу, — це означає, що я при цьому є пасивний і спостерігаю це. Але те, що я добровільно чиню, не є для мене чимось, що відбувається[366].

1058. Поняття субстанції стосується внутрішнього чуття. Так само *phaenomena* сповіщають нам лише про *concomitantiam* або *consequentiam,* відтак не про їх *compositionem* або *nexum* та підставу, а про їх *phaenomena*. Отже, *axiomata phaenomenorum* слід розглядати не як *intellectualia*; наприклад, усе, що відбувається, звичайно, має якусь визначальну підставу й настає за якимось визначеним законом за чимось іншим, але це не є правило для дійсних вчинків (wirklichen Handlungen), які ми сприймаємо в нас самих.

1059. Важко собі уявити вислід після підстави, якщо це відношення не є просто феномен.

1060. З *inertia* випливає, що жодне тіло не має налаштованості (Bestrebung) змінювати свій стан само від себе, але з сил [випливає], що вони мають ненастанний гін змінювати навзаєм свій стан, відтак що ціла першоістота свого стану не змінює. Чи не слід із цього виснувати, що будь-яка зміна є лише феномен і аж ніяк не розумове поняття, в усякому разі з самих лише понять розуму зміна не є зрозумілою, оскільки передбачає час.

Критицизм, перший період

1061. *Principium rationis in mundo est cosmologicum, non transscendentale; est principium cognoscendi, non agendi*.*

1062. Усе у світі має якусь підставу, — це означає те саме, що воно може бути пізнане *a priori* й підпадає під те чи те правило порядку.

1063. Перше синтетичне положення *a priori*: усе має якусь пізнавальну підставу.

1064. Усяка кон'югація передбачає єдність діяння в душі (im Gemüte), під яке може бути підведене явище, отже, [кон'югація має місце,] оскільки покладання одного (des einen Position) пов'язане з [покладанням] іншого за якимось правилом як необхідне, або безумовно, або зумовлено (entweder schlechthin oder bedingt).

1065. Питання про те, є *principium rationis* суб'єктивним чи об'єктивним, і в якому сенсі він є об'єктивним, вимагає розгляду питання: з чого я довідуюсь емпірично, що щось є підставою, а щось вислідом? Без сумніву, лише з того, що *A* ніколи не може бути без *B*, але *B* може бути без *A*. А що все є немовби в якомусь ряді, такому, де кожен [член] пов'язаний із якимось *antecedens* за певним загальним правилом порядку, — це [*B*] є підстава.

1066. При *ratione* й *rationatum* вислід необхідно мусить мислитися не об'єктивно, а суб'єктивно — так, що коли я покладаю підставу, тоді покладається й *rationatum.*

* Принцип підстави у світі є космологічний, не трансцендентальний; це є принцип пізнання, а не дії *(лат.).*

1067. Через розум, себто через пізнання, яке не є відчуттям, виникають лиш поняття, через які лишається невизначеним, чи річ є покладена, а чи ні, тож потрібне щось таке, що змушує нас щось покладати. Отже, поняття підстави має суб'єктивне походження, і слова «Щось покладається через якусь іншу річ або задля іншої» об'єктивно означають лише «Речі супроводжують одна одну або йдуть одна за одною».

Ідея підстави (причини) виникає з досвіду. Пізнавати розумом, що чогось немає, або що щось є неможливим — це одне й те саме; і «щось є» або «щось є необхідним», — теж одне й те саме. Натомість являється як випадкове все, що його я хоч і пізнаю через чуття, але не [доходжу висновку] розумом, що воно є.

1068. Поняття підстави, висліду містить не лише те, що щось існуюче супроводжується чимось іншим, а ще й те, що це відношення (Beziehung) є загальним і необхідним; бо ж де є така річ *b*, там є й така підстава *a*, а де є *a*, там є й вислід *b*. Далі, усі реальні підстави, і навіть можливість їх суть пізнаванні (kennbar) лише *a priori*. Проте вони показують постійний супровід (Begleitung), але не загальність пов'язання; отже, поняття підстави не є об'єктивним[367].

1069. Дещо має чинність об'єктивно за якоїсь довільної умови, щось інше — суб'єктивно за якоїсь умови, даної через розсуд. Ці дані умови суть явища (в основі всюди лежать простір і час). Отож якби поняття підстава й причина були об'єктивні, то одне з двох положень: є якась перша причина; або: немає жодної, — мусило б бути істинним; та позаяк жодне з двох не є об'єктивним, то обидва як суб'єктивні закони суть водночас істинні.

1070. Усяка істина полягає в необхідному узгодженні пізнання з самим собою. Якщо пізнання, яке повинне узгоджуватися з самим собою, само витворює форму явища, наприклад простір і час, то кожне судження є об'єктивним, і або істинним, або хибним. Але якщо пізнання стосується виключно закону людського розуму, через який ми порівнюємо поняття, то воно аж ніяк не є об'єктивним, а відтак ні істинним, ні хибним. Отож підстава й вислід не є жодні властивості речей, дані самим лише розумом, — вони дані лише через досвід. Але законом [для] розуму є — зважати на це відношення; усі загальні правила розуму щодо причини й дії не мають жодної сили стосовно об'єктів.

1071. Якщо ми не осягаємо можливості реальної підстави, то як же ми можемо стверджувати *a priori*, що така неодмінно мусить бути, — поза тим випадком, коли вона за правилом тотожності вже відноситься

до передумови? Чи не є цей принцип чинним як антиципація, бо без правила ми б не мали й жодного досвіду, а це правило полягає в порядку часу й простору за загальними законами?

1072. *Principium rationis* як антиципація, отже, з умовами чуттєвості, є об'єктивним; адже в часі завжди є щось попереднє. Те, що дається як випадкове (постаючи, *transitorium*) лише за посередництвом досвіду, а не *a priori* нами самими, має якусь підставу; але випадковим зветься якраз те, що існує не само для себе (nicht für sich selbst), а лише як *rationatum*. Вільні діяння суть дані *a priori*[368], але події, або те, що трапляється, — лише через досвід і *a posteriori*. Перше є початок (*terminus*, за загальним законом пізнання), друге не може бути пізнане за загальним правилом без якогось *antecedens*, і вимагає для цього якоїсь підстави. *Principium rationis* як *postulatum* для *perspicientia* є суб'єктивний. *Principium terminationis* як вимога розуміння (der Comprehension) [теж] є суб'єктивний. Якби вони обидва зробилися об'єктивними, то суперечили б один одному, але [будучи] суб'єктивними — ні.

1073. *Principium rationis,* так само як і *principium rationati*, є правило здорового розуму й, отже, обмежується до предметів досвіду. Межі чуттєвого світу є, таким чином, і межами застосування цього принципу. Коли хтось іде далі й хоче зробити його загальнозначущим — той помиляється, вносячи його в науку.

1074. Що все випадкове або те, що постає, має свою підставу, випливає з того, що без *prius* не було б тяглості *phaenomenorum*, а без правила — їх тотожності.

1075. За *principio rationis* однаковий стан завжди супроводжується однаковим вислідом; ми можемо визначати стан лише через вислід, тож стан визначає вислід. Ми не можемо осягти, як щось має наступати за чимось іншим, але що однаковий *antecedens* мусить мати однаковий *consequens*, — це випливає з того, що сам стан визначається через вислід, інакше не було б жодного *continuum phaenomenorum* [— його не може бути] без зв'язку членів, а вони тільки завдяки цьому [зв'язку] й уявляються в якомусь ряді.

1076. Усе, що відбувається (стає наявним), відбувається через що-небудь, — це подібне до положення: усе, що стає наявним, походить звідкілясь; з Ніщо виникає [тільки] Ніщо, себто субстанція не може виникати[369]. Це свідчить лише про те, що наш розсуд є чинним тільки *in consequentia*, і ми в усіх поясненнях природи мусимо вважати, що суб-

станція повсякчас є. Постання й проминання, становлення (Werden) й припинення теж прив'язані до часу і мають силу тільки щодо феноменів.

Є й такий закон нашого розуму: «Найвища причина (одна або багато) лише є́, — [вона] не може поставати чи проминати». [Він] включає в себе й відношення часу.

1077. <*Principium rationis*> є необхідна гіпотеза здорового розуму, яка, отже, має чинність тільки в [нашому] світі і є також засадою його застосування в ньому. Усе має якусь першу підставу, і є така засада, бо вона починається *a posteriori*, але *a priori* починати якусь першу підставу й покладати її саму — це є діяння первинного розуму.

1078. У світі за часом і обставинами щось повсякчас є вислідом у явищі. Питається, чи є [у світі] й реальний вислід, себто пов'язаний [із підставою] за певним загальним правилом.

1079. Те, через що покладається визначеним щось інше, є підстава; через вислід підстава покладається невизначеною.

1080. Як можлива зміна (відтак і каузальність), як можливе *commercium*? Вони можливі серед *phaenomenis*.

1081. Можливість зміни ґрунтується на контрарності (Contrarietät[370]) певних *realitatum phaenomenorum*.

Критицизм, пізніший час

1082. Мислити можливість зміни, себто мислити якусь річ визначеною в її існуванні у два протиставні способи, *a priori*, [виходячи] з самих лише понять[371], неможливо, — це можливо лише в часі, і притому причина зміни може мислитися лише в досвіді.

1083. Усяке постання й проминання того чи того стану як явища, себто все, що відбувається, відбувається в часі, бо між 0 і реальністю є нескінченний ряд переходів.

1084. Принцип можливості досвіду. Таким чином, неможливо визначати речам їх місце в часі без покладання наперед цього принципу, завдяки чому Ціле явищ найперш робиться однорідним (gleichförmig)[372].

1085. *Principium rationis* є принцип визначення речей у часовій послідовності; адже він[373] не може бути визначений через час, — навпаки, останній мусить бути визначений у розсуді через правила {існування [der Existenz]} явищ[374].

1086. Положення «з Нічого [не] постає Нічого» і положення «все має якусь підставу» містять однакову помилку — те, що вони виражаються раціонально, тоді як вони-бо мають силу лише емпірично.

1087. Ми не можемо пізнавати випадковість ні речей, ні станів, ні *a priori*, ні *a posteriori*. Адже небуття, яке настає по існуванні, не доводить, що воно могло б виступати замість існування[375]. Але засада випадковості має силу лише щодо емпірично Випадкового. Те, що є постійним, є емпірично необхідним; що постає чи проминає — емпірично випадковим. Отже, кожен стан має свою причину, — але не субстанція, і це положення є чинним лише щодо ряду явищ, але не щодо останніх як речей самих по собі у відношенні до чогось поза рядом.

1088. Положення, що все випадкове має свою підставу, є цілком правильним, тільки що випадковість може бути пізнана лише через те, що відбувається, отже, це положення не є чинним поза межами можливого досвіду.

1089. Усякий синтетичний предикат, себто детермінація, має свою підставу — щось інше, чим він *a priori* поєднаний із поняттям якоїсь речі; адже інакше визначення не було б об'єктивним. Але реальність якоїсь *entis realissimi* не є визначення. Проте існування речі є синтетичний предикат нашого уявлення про речі; і не можна сказати, що воно [(існування)] має якусь підставу (*rationem existendi*), — воно має тільки *rationem cognoscendi*, і то не лише *a posteriori*, а й *a priori*.

Поняття причини стосується тільки предметів досвіду; бо чи існує щось — це можна пізнати лише за посередництвом досвіду, а щодо того, що не є його предметом, [існування можна] мислити лише оскільки воно уявляється за аналогією досвіду. Але чи в такому предметі щось є випадковим, — це не може бути пізнане з понять і можливості протилежного, себто узгодження цього протилежного з поняттями; бо випадковість стосується тут існування як предиката синтетичного судження. Отже, можливою є лише протилежність того, що належить до екзистенції, що не є визначеним за жодним законом досвіду і за жодною його аналогією. Відтак випадковим є лише те, що відбувається, але без причини, або відповідно без зовнішньої причини. Рух інгерований тілу *accidentaliter*, він виникає *accidentaliter*.

Є якась *contingentia*, себто подія, але не за поняттями, себто не абсолютно.

Можливість протилежності. Адже все визначуване через досвід є необхідним, бо інакше поєднання сприйняттів не було б об'єктивним. Логічна випадковість-бо є фізична необхідність. *Omne contingens, h. e. quodcunque contingit, est rationatum alterius**, кожна подія є дією якоїсь причини, — це можна розуміти двояко: що тут мається на увазі чи то лише визначення речі, чи то існування (die Existenz) її як субстанції. У першому значенні це є можливе емпіричне поняття, а положення — засада природи; у другому це є проблематичне поняття, цілком порожнє, бо ж існування самого суб'єкта [теж] має бути подією, й існування таких повинне наступати за неіснуванням — порожнє[376]. Цю випадковість речі можна пізнати не більше, ніж необхідність. *Contingentia absoluta* є так само непізнаванна, як і *necessitas absoluta*.

B.3. Взаємодія

Критицизм, пізніший час

1090. Обопільно визначальне відношення (Relation) одночасності є композиція; вони[377] мають спільний часовий момент, а отже, і спільну підставу в розумінні їх сполучення; тому одночасність є умовою спільності.

C. Постулати емпіричного мислення взагалі

Критицизм, перший період

1091. Предмет поняття є можливим, тож він не всуціль визначений через це поняття, позаяк воно є загальним; предмет споглядання — дійсним; предмет споглядання, яке є взагалі підставою понять про нього, є необхідним.

1092. Різниця між тим, чи щось є мисленим, а чи даним, полягає в тому, що тут ідеться про об'єкт [відповідно] невизначеного чи всуціль визначеного мислення. Від себе (an sich) тут між речами немає жодної

* Усе випадкове, тобто все те, що трапляється, є зумовлене чимось іншим *(лат.)*.

різниці, — є лише у відношенні до нашого пізнання *a priori*. Те, що *a priori* може мислитися лише як всуціль визначене, є необхідним, а що мислиться лише як невизначене, є відповідно випадковим. Хоча наше поняття ніколи не <є> всуціль визначеним і не містить усього, проте розсуд уявляє собі об'єкт як всуціль визначений, себто сам по собі, і мислення й аперцепція (Appercipieren[378]) є одне й те саме, — отже, можливість і існування [теж]. Цього не можна також розрізнити на самих речах, — можна лише на їх відношенні до розсуду, за якого в основі лежить аперцепція (Apperception); отже, я сам визначений лише в один спосіб: у відношенні до всього[379].

1093. У відрізненні розумної (ratiocinablen) ідеї від химери є скоріше істина, ніж порядок; у відрізненні досвіду від мріяння — скоріше порядок, ніж істина, а критерієм цього порядку є природа.

Критицизм, пізніший час

1094. Розсуд пізнає можливість, спроможність судження — дійсність, розум — необхідність за загальними правилами.

1095. Можливість: узгодження *(non repugnantia)* з певним правилом. Дійсність: безумовне покладення (die Position schlechthin). Необхідність: покладання за певним правилом.

Перше мислиться, не будучи даним, друге дане, [навіть іще] не мислячися[380], третє дане тим, що воно мислиться[381].

1096. Відношення [Beziehung] (якогось предмета) до сприйняття (*perceptio*) є існування; до мислення — можливість, до мислення, оскільки воно визначає існування, — необхідність.

1097. Щось є або тільки мислене (*a priori*), або дане (а також уявлене *a posteriori*), або дане тим, що щось узагалі лише мислиться (або що воно само лише мислиться): необхідне (гіпотетично або абсолютно).

1098. Узгодження з умовами якогось досвіду взагалі: можливість. Пов'язання якоїсь речі з досвідом узагалі: дійсність. Це пов'язання, оскільки воно може пізнаватись *a priori*, себто незалежно від досвіду, є необхідність. Необхідне визначається лише в один єдиний спосіб *(oppositum est impossibile*)*; безумовно (schlechthin) Необхідне є лише

* Протилежне є неможливим *(лат.)*.

одне єдине; інакше, якби їх було більше, то одне [з них] могло б припинитися, не усунувши тим усього існування.

1099. Буття береться лише проблематично тоді, коли воно повинне розглядатись тільки у відношенні суджень; лише асерторично — усякий раз, коли воно розглядається само по собі. Але якщо проблематична позиція є водночас аналітичною, то вона не відрізняється від абсолютної, і є аподиктичною.

1100. До розділу II[382]. У категоріях модальності розглядається буття, і притому можливість не лише речі, а й її існування, завдяки чому вона розглядається не просто сама по собі, а й у відношенні з усіма потрібними умовами. Якщо вона пов'язана з ними, то є дійсною; якщо ці умови вже дані в її понятті, то <вона> є необхідною.

1101. Можливим є те, що є визначеним із погляду часу взагалі, отже, з погляду часового поняття, у якому, отже, містяться умови визначення в часі; наприклад, реальна можливість сили тяжіння; воно (можливе) є назагал обґрунтованим. Цю можливість ми пізнаємо лише через досвід. По-друге, дійсним є те, що визначене у відношенні (in der Relation) часу, відтак існує (ist) коли-небудь, себто визначене через інші дані в часі речі й стосовно них. Нарешті, необхідною сутністю є те, що визначене з погляду абсолютного часу, на передумові якого ґрунтується, отже, всяке релятивне часове визначення.

1102. Можливість судження протиставляється істині, а можливість речей — дійсності.

Можливість поняття ґрунтується на тому, що воно не суперечить собі; можливість речі — на тому, що відповідне поняття має об'єктивну реальність, що може бути наведений відповідний приклад, себто йому кореспондує певний об'єкт, — *e. g. ens absolute necessarium**.

1103. Можливість є узгодження з умовами мислення взагалі; неможливе — те, що суперечить їм. Те, що узгоджується з аналітичними умовами мислення, є логічно можливе, із синтетичними — реально можливе; логічна можливість без реальної є порожнє поняття без змісту, себто логічний об'єкт.

1104. Як можна пізнати можливість (не саме лише поняття) якоїсь речі *a priori*? Трикутник можливий за наявності трьох сторін, що з них

* Наприклад, абсолютно необхідне суще *(лат.)*.

дві вкупі суть більші за третю; коло є можливе: я можу дати його в чистому споглядданні. Те, що взагалі дозволяє дати себе в досвіді, отже, відповідне категоріям, є об'єктивно можливе, але протилежність [його] не є через те неможлива.

1105. Ми можемо уявити собі як можливе лише те, що дається в чуттях, — як у своїх даних (in seinen Datis), так і в своїх реальних відношеннях. Отже, наші можливості суть лише модифікації того, що його загальна підстава дана через досвід.

1106. Навіть до неможливості належить щось дане. Перші *data* не пізнаються *a priori* як можливі, а витворюють з можливості умову всіх наших суджень, — так, що можливим є лише те, котре узгоджується з умовами *a priori* емпіричного пізнання. Логічна можливість (*principium contradictionis*) не є об'єктивна, — це є пізнавальна можливість. Ми можемо вимислити собі можливість судження, реальності, реальних відношень, Необхідного лише оскільки відповідні принципи дано в досвіді.

1107. Ми можемо цілковито пізнати розумом лише можливість суджень, але не можливість речей, бо для цього потрібна передумова можливості матерії, яка мусить бути дана через чуття, а отже, *a posteriori*. У тому, що стосується матерії, розсуд не може навіть вигадати щось неможливе[383]. Неістинність форми в синтезі може бути витворена лише через конфлікт (den Widerstreit) вислідів з іншими відомими пізнаннями.

1108. Можливість того, що ми не можемо *a priori* окреслено пізнати, мусить уявлятися за аналогією природи Емпіричного.

1109. Із самих лише понять існування якоїсь речі не може бути з'ясоване (erkannt werden), — тобто ані *simpliciter a priori,* ані за передумови чистих споглядань. А що понад поняття та споглядання *a priori* далі нема нічого, крім досвіду, то для необхідності має <бути потрібен> досвід, який передує Необхідному, себто передує умовам дійсності[384].

3. Про підставу розрізнення феноменів і ноуменів

Догматизм

1110. Егоїзм може бути спростований лише <тим [аргументом]>, що в одній єдиній субстанції неможлива ніяка зміна[385].

Критичний емпіризм

1111. Логічне — те, що полягає в порівнянні, реальне — те, що покладається само по собі.

1112. Коли я заперечую чи стверджую, то мислю щось; те й те є *logice* щось, але перше *realiter* ніщо; те й те разом *logice* ніщо. Нуль є *logice* щось, *realiter* ніщо. *Transscendentaliter* ніщо — де немає даних для мислення, отже, ні ствердження, ні заперечення. Неможливість, одначе, є просто якась суперечність. Отже, неможливо, щоб трансцендентальне Ніщо було можливим. Також тавтологія[386].

1113. Можна припускати, що рух тіла є лише послідовна присутність {певної} дієвості (Wirksamkeit) непроникності в просторі, де не субстанція зменшує місце, а ця дія непроникності невпинно наступає в різні способи, як при звучанні повітряних хвиль. Можна також припускати, що в просторі немає жодної субстанції, а є лише більша або менша дієвість однієї єдиної найвищої причини в різних пунктах простору. З цього випливало б, що матерія є нескінченно подільною.

1114. Ідеалізм: що все лежить у людині, наприклад, краса світу.

1115. Ідеалізм, протиставний реалізмові. Ідеалізм, протиставний сенсуалізмові. Раціоналізм — коли все виводять *a priori*, наприклад, практичні мотиви.

1116. Теоретичний ідеалізм [стверджує], що зовнішнього світу немає; практичний — що наше блаженство від цього не залежить; логічний [ідеалізм має місце], оскільки сенситивне <пізнання> вважають за недосконале й воліють лише загальну спекуляцію. Естетичний ідеалізм був би той, що не зображує якийсь прекрасніший світ як дійсний, а спонукає душу (Gemüt) прикрашати цей світ.

1117. Ідеалізм явищ: ми почасти є їх творцями з тієї позиції (Standpunkte), яку займаємо[387]; поет.

1118. Ідеалізм смаку полягає в тому, що ідеальними є оригінали, а не дані [нам] моделі. Звідси випливає, що ми мусимо не формувати, а культивувати смак через знайомство з Прекрасним: *sensus erudiri possunt*;* Санчо[388]. Сприйняття потрібно навчатися.

---

* Чуттів можна навчити *(лат.)*.

1119. Естетичний ідеалізм: ідеали уявлення.

Практичний ідеалізм (не вигадки [des Hirngespinnsts], а розуму, ідеалізм мудрості): що світ є лише те, чим ми його робимо, що у веселих душах (Gemütern) він створює світле бачення, а в похмурих — темне.

Що ми мусимо шукати підстави блаженного стану в нас самих. Епікур і Арістіп[389].

Критичний раціоналізм

1120. *Sententia Leibnizii, quod corpora sunt phaenomena, nihil aliud offert, quam quod idea corporis sit sensitiva, cuius substratum intellectuale ignoratur, h. e. quod non exprimat nisi conceptum, qui oritur e relatione incognitarum substantiarum ad modum cognoscendi sensitivum. Quodsi habetur pro intellectuali, dicitur phaenomenon substantiatum. Si hoc autem evitatur, corpora ut phaenomena non constant simplicibus, h. e. secundum conceptum spatii dividendo divisio est absque termino; verum intellectualiter conceptum constat monadibus. Sed haec thesis non influit in consequentia, h. e. non est principium cognitionis empiricae; verum tantum indigitat, nexum animae cum corporibus non esse objective, sed tantum secundum formam cognoscitivam diversum a nexu animae cum substantiis simplicibus generatim. Sublata forma sensitiva remanet intellectualis per harmoniam praestabilitam). Ideoque tam generatio quam mors non sunt nisi diversi status repraesentativi, neque exigit explicationem nexus cum substantiis heterogeneis, sed heterogeneitatem formae cognoscitivae. Spatium autem est phaenomenorum formale; quod si habeatur pro ipsa reali conceptione nexus substantiarum, dicitur phaenomenorum intellectuale, si nempe ulterius quam ad modum cognoscendi sensitivum extenditur.*

Si cognitio sensitiva extendatur in sua specie in infinitum, tamen manet sensitiva, et corpora nunquam deprehendentur empirice constare simplicibus; ergo monades in physica nullius sunt usus, et in metaphysica sunt usus negativi, ut caveatur, ne habendo phaenomena pro reali constitutione objectorum axiomata sensitiva fiant quasi intellectualia.*

* Сентенція Ляйбніца, що тіла суть феномени, не сповіщає нічого іншого, як лише те, що ідея тіла, інтелектуальний субстрат якого невідомий, є чуттєвою, тобто що вона виражає лише поняття, котре виникає з відношення непізнаванних субстанцій до чуттєвого способу пізнання. Коли ж [її] мають за розсудову, то називають субстантивоване явище. Якщо ж уникати цього, [то хоча] тіла як феномени не складаються з простих, тобто згідно з поняттям подільного простору поділ не має кінця, проте для розсуду поняття складається з монад. Але ця теза не впливає на висновки, тобто не є принципом емпіричного пізнання; проте стільки згадуваний зв'язок душі з тілами не є об'єктивним, він тільки твориться мною відповідно до різних пізнавальних форм через зв'язок душі з простими субстанціями. Вища чуттєва форма зостається інтелектуальною завдяки встановленій наперед гармонії. Тому як народження, так і смерть є ли-

1121. *Quid est praesentia perdurabilis corporis in eodem loco? Si in loco dato corpus non ageret, mutatio loci non foret successio actionis. Vis mutationis proprie non est cogitabilis, sed necesse est ut accidentia mutabilia ante cogitentur, quarum actuatio sive remotio exigit vim. Igitur vis motrix est ratio, propter quam vis quaedam incognita in diversis locis praesens est successive. Sed vis praesentiae in quolibet loco si dicatur iterum motrix, idem per idem explicatur. Patet itaque, nos in corporibus non nisi determinationes spatii et temporis cognoscere, absolutas autem subjectorum notas intellectualiter non cognoscere*.*

1122. Не можна сказати *corpus phaenomenon,* — лише *substantia composita noumenon*** або *phaenomenon.*

1123. Кожна річ, досліджувана відповідно до свого існування, сама по собі (не як явище), є об'єкт розсуду, а не самого лише досвіду, і мусить, отже, бути визначена за розсудовими принципами як абсолютно чи гіпотетично необхідна. Тá річ, що її існування пізнається лише через розсуд, пізнається *a priori*, отже, як необхідна.

1124. Стосовно явищ аргументувати можна не далі, ніж доки сягають умови явища. Отож не [можна судити, виходячи] з підстав інтелектуальних понять про простір і час, що немає жодних *substantiae, accidentia, relationes.* Адже звідти випливає, що є лише форма явища. Так само від непроникності та протяглості [можна висновувати] не далі як до подільності, яку вможливлює (verstattet) простір, що його є явищем воно[390] є, — не [можна вивести її] з поняття субстанції, якщо його видобуто зі внутрішнього чуття.

ше різні репрезентативні стани, і пояснення потребує не зв'язок із гетерогенними субстанціями, а гетерогенність пізнавальних форм. Натомість простір є Формальне явищ; бо якби він стосувався самого реального поняття зв'язку субстанцій, то звався б Інтелектуальне,явищ, якби справді поширювався далі, ніж на спосіб чуттєвого пізнання.

Якщо чуттєве пізнання у своєму виді простягається в нескінченність, воно все-таки лишається чуттєвим, і тіла ніколи емпірично не виявляються такими, що складаються з простих; отже, монади у фізиці не мають жодного вжитку, а в метафізиці мають негативний ужиток, застерігаючи, щоб явища не вважалися за реальний стан об'єктів, [і] чуттєві аксіоми не ставали немовби розсудовими *(лат.).*

* Що таке присутність тривкого тіла в тому самому місці?

Якби в даному місці тіло не рухалося, зміна місця не була б серією дій. Природа зміни, власне, не є пізнаванною, але необхідно, щоб спочатку пізнавалися змінні акциденції, урухомлення чи переміщення яких вимагає сили. Отож рушійна сила є підстава, внаслідок котрої якась невідома сила почергово присутня в різних місцях. Але силу, присутню в якому-небудь місці, знову називати рушійною, — це пояснювати те саме через те саме. Тож очевидно, що ми пізнаємо в тілах лише визначення простору й часу, а абсолютні властивості суб'єктів розсудом не пізнаємо *(лат.).*

** складена субстанція ноуменів *(лат.)*

1125. У чуттєвому світі ми дотримуємося принципів емпіричного пізнання, у розсудовому світі — принципів чистого розсудового пізнання. Ці останні, одначе, не мають відношення (Beziehung) до експозиції явищ, від яких ми зазнаємо вражень (afficiert werden), а мають лише до того, що дане через розсуд (чисте застосування, або свобода), або <до> моральності. Тут іще виступає необхідна передумова, що Бог є — віра.

1126. Причинового відношення Інтелектуального до Сенситивного, і визначення чуттєвості за суто інтелектуальними принципами або навпаки нам аж ніяк не можна осягти; наприклад: перша підстава складання, перший вчинок через свободу, виникнення й початок світу.

1127. Усяка мінливість доводить випадковість речі за голими поняттями розуму як речі самої по собі, бо через поняття вона не є детермінована за існуванням, тобто всуціль; але не [доводить] випадковість [її] як явища[391].

1128. Той чи інший об'єкт є можливим лише оскільки він містить реальність, інакше *intuitus* є порожня, себто без об'єкта. Усі предмети, оскільки вони мисляться абсолютно, себто через розсуд, передбачають реальність. Втілення всієї реальності є лише один єдиний об'єкт; розмаїття предметів є, отже, можливим лише через тотальність (das All) реальності та її обмеження. *Ens originarium* лежить, отже, в основі можливості Різноманітного.

1129. Логічна можливість міститься в поняттях, реальна — в Богові.

1130. В узгодженні поняття *entis onmimode realis** із синтетичними умовами мислення, здається, немає труднощів, бо між *realitatibus noumenis* не можна врозуміти жодного конфлікту (Widerstreit), але можна між *realitatibus phaenomenis*. Останнє ми виражаємо через дію в протилежному напрямку.

1131. Ми, власне, не повинні казати, що Бог створив явища — він створив речі, яких ми не знаємо, але яким кореспондуюче підпорядковується чуттєвість у нас. Речі самі по собі ми можемо уявляти лише як мислячі істоти, бо інакше ми не мали б жодних визначень, які були б відмінні від явищ. Отже, Бог зробив акти мислення цих істот завдяки певному влаштуванню (Einrichtung) чуттєвості гармонійними й співвідносними (zusammenhängend) назовні себе: *harmonia*

* З усіх поглядів реального сущого *(лат.)*.

praestabilita, яка є загальним і природним порядком. Тіла не впливають на духів і навпаки, — перші як явища також і духовних сутностей суть лише пропорційні другим своїми внутрішніми визначеннями. *Composita* складаються з монад, але тіла ні: вони суть *phaenomena substantiata. Causae occasionales* мали б указувати на подвійні субстанції, що з них одна була б лише *phaenomenon substantiatum*, або створювати тяглу гармонію явищ із речами самими по собі. Якщо я мовлю про явища як про субстанції (тим часом я все ж таки суджу, [що] вони суть лише явища), то мушу мислити встановлену наперед гармонію між усіма ними, а проте можу при цьому мислити лише *nexum realem* між *substantiis noumenis.*

1132. 1) Не буває абсолютного завершення застосування розуму в чуттєвості; 2) звільнення[392] розуму від її рестриктивних умов. Антиномія розуму: є якесь завершення для *compositio* <й> *decompositio* породження й залежності, і немає ніякого. Завершення є лише в *mundo intelligibili* та його принципі єдності, *ente originario.*

Засади: усе в світі складається лише з Тривкого (Bleibenden) і Мінливого, що належить (inhäriert) до нього; усе мінливе, кожен стан має якусь причину, і все, що впливає [на щось], перебуває в спільноті [з ним]. Це пізнання *mundi phaenomeni* ніколи не буває завершеним. Але *in mundo intelligibili** все мусить бути завершеним; отже, воно відноситься до *ens originarium***, у якому все це безумовно має місце. Жодна декомпозиція не є завершена.

NB. Єдність Цілого нашого пізнання, визначувана розумом, є причина синтезу, що сягає понад чуттєвий світ, себто синтезу його й Інтелектуального ідей. Ідея інтелігенції, незалежно[ї] від явищ, та ідея *mundus intelligibilis*, який залишається, є трансцендентальний принцип єдності Всього.

1133. Ми маємо дві засади *a priori* емпіричного застосування розсуду, засади експозиції явищ, себто визначення понять із них; дві — архітектонічного застосування розуму у відношенні до Практичного. Останні є суто інтелектуальні. Слід приймати необхідну гіпотезу теоретичного й практичного застосування розуму, у цілості (im Ganzen) нашого пізнання, отже, у відношенні (Beziehung) до всіх цілей та якогось інтелігібельного світу, — гіпотезу, за якою в основі чуттєвого світу лежить якийсь інтелігібельний, що його суб'єктивним прообразом є душа як інтелігенція, а причиною — первісна інтелігенція; себто як

* в інтелігібельному світі *(лат.)*
** первинної істоти *(лат.)*

noumenon у нас [відноситься] до явищ, так [є] найвища інтелігенція стосовно *mundi intelligibilis*. Адже душа дійсно містить у собі умови всіх можливих явищ, і в ній усе, якщо тільки на початку було наведено відповідні дані, може визначатись *a priori*.

Серед явищ немає кінця, їх межа й, отже, завершення синтезу є *in mundo intelligibili*, за аналогією з нашою душею та інтелігенцією.

Критицизм, перший період

1134. У випадку з метафізикою, як із незнаною землею, щодо володіння якою ми роздумуємо, ми маємо насамперед старанно звідати [її] розташування й підступи [до неї]. (Вона лежить на півкулі (в місцині) чистого розуму.) Ми навіть накреслили схему, де цей острів чистого пізнання з'єднаний мостами з землею досвіду, чи де він відділений від неї глибоким морем. Ми навіть намалювали схему цієї землі й немовби знаємо її географію, та не знаємо, що в цій землі, яку дехто вважає непридатною для життя людей, а інші розглядають як свій справжній осідок, може нам зустрітися. За цією загальною географією цієї розумової землі ми дослідимо її загальну історію[393].

1135[394]. NB. 1) Різниця *phaenomenorum* і *noumenorum*; 2) походження цих останніх: природжені, містично; або набуті, логічно.

Платон, Ляйбніц. Арістотель, Лок: абстраговані *formulae* чуттів або нічого.

1136. Історія відмінностей між *sensitivis* і *intellectualibus*. Єгиптяни, Піфагор, Геракліт. Платон, елеати й Піфагор робили з *intellectualia*[1] особливі об'єкти можливого досвіду. Його[395] школа, академічні філософи: екзотерично *sceptice* й езотерично *dogmatice*. *Intuitus intellectualis*, звідки все походить. Арістотель навчав сенситивних категорій, але не зоставався при них. Епікур, філософ відчуттів. Аріст<іп> — лише почуття приємного.

[1] *intellectualia vel objecta quoad vel formas cognitionis*; *intellectualia vel mystice vel logice talia**. — Натомість *intellectualia cognitionis — circa objecta sensuum neque per rationes connatas; vel per intuitus vel conceptus intellectuales***. Останні або метафізичні: Лок, Ляйбніц, або фізіологічні: Арістотель і Епікур.

* Інтелектуалії — стосовно або об'єктів, або форм пізнання; інтелектуалії — або містичні, або логічні *(лат.)*.

** Інтелектуалії пізнання — стосовно об'єктів чуттів, і не через природжені підстави; або інтуїтивно, або [через] розсудові поняття *(лат.)*.

1137. Теософічні, містичні принципи: Піфагор, елейська школа (Парменід), Платон трактував *intellectualia.* Платон *per* загальні *ideas connatas et intuitivas*;* інші *per discursivas,* але *sensitiva* лише як *apparentia.*

Арістотель навчав[, що] Все з Одного, проте трактував *intellectualia,* вважаючи їх за *sensitiva.*

1138. Платон проповідував містичні *intellectualia*, Арістотель — логічні *intellectualia*; останній хибував у тому, що стверджував: вони були закладені й у чуття; адже поняття причини ніколи не лежить у чуттєвому спогляданні.

1139. Об'єктом іменується лише те, що має якусь логічну якість, наприклад суб'єкт: не релятивно до інших понять, а сам по собі. Ці предмети відмінні від явищ, які хоча й можуть бути включені в логічні відношення, але ці логічні якості притаманні їм не абсолютно. Якщо якомусь явищу [є] паралельна певна логічна позиція, яка стосується даних цього явища, а не відношення одного уявлення до іншого, то останнє є об'єктивним, — наприклад, підстава, причина.

Лише цим ми можемо збагнути (concipieren) явище як відповідне речі, [дійшовши при цьому висновку,] що вони суть підстави якогось можливого й загальнозначущого пізнання. А вони можуть бути ними, якщо відповідають логічній формі.

1140. Думка без ствердного чи заперечного об'єкта презентує щось неможливе, оскільки ми нічого не покладаємо й не усуваємо; або радше — це є порожня думка. Не-покладання й усунення — різні [речі].

1141. Якщо я усуваю світло, то зберігаю простір із негативним предикатом; якщо усуваю пізнання, то полишаю суб'єкт; якщо усуваю якусь частину Цілого або вислід якоїсь причини, то утримую Всесвіт як причину. Якщо ж я усуваю все й не зберігаю нічого, то виходить порожня думка, бо не лишається жодного предмета, стосовно якого щось би предикувалося. Таким чином, трансцендентальна порожнеча є цілковите ніщо (gar nichts), і не може мислитися.

1142. Апрегензія без умов, лише за яких щось може бути дане, є функція, але ще не поняття, або радше [є ним] потенційно. Щось розуміти — означає пізнавати, оскільки його дано попередньо; осягати — пізнавати *a priori*, логічно розуміти — пізнавати щось чітко.

---

* Природжені й інтуїтивні ідеї *(лат.).*

1143. У логічному застосуванні розсуду поняття передує речі, у трансцендентальному — річ поняттю.

1144. Синтетичні умови (*principia*) можливості суть об'єктивні лише в тому разі, якщо вони містять умови можливості досвіду, а не розуміння (der Begreifung)[396].

1145. [Звідси] не випливає, ніби те, що має бути присуджене за законами нашого розсуду, є істинним, коли йдеться про такі речі, стосовно яких наш розсуд, за встановленням його застосування, не є призначений судити.

1146. Розум: *mundus intelligibilis.* Гіпотеза не нова, а завершена через межі *a priori.*

1147. *Conceptus hybridus* — той, що витворює межове поняття.

1148. *Entelechia*[397]: перший власний субстрат або пізнавана через чистий розсуд підстава всіх явищ. Решта є *substantia phaenomenon.*

1149. Перші субстанції, які лежать ув основі матерії, мусять теж бути прості, але не дають нічого іншого, крім складених явищ. Отже, можливо, душа.

1150. Усяка величина в явищах є лише відносною (comparativ), а в речах самих по собі — абсолютною. Ціла Сонячна система могла б міститися в одній краплині води, і, отже, ні в тій, ні в тій нема якогось визначеного числа частин. Але в *mundo noumeno* мусить бути визначена множина частин. Краплину води саму по собі нема як відрізняти від інших — лише через [займане] місце. Але в *substantia noumeno* різниця є дійсною. Так само — платонівські часові повороти (Jahresrevolutionen)[398], що йдуть один за одним. В одній душі хвилина може містити те, що в іншій — століття. Але все-таки[, якщо порівнювати величини] самі по собі, в одній мусить бути більше реальності, ніж у другій. Це доводить *animam ut phaenomenon*[399].

1151. *Mundus intelligibilis est monadum, non secundum formam intuitus externi, sed interni representabilis*.*

* Інтелігібельний світ є [світ] монад, — відповідно до форм не зовнішнього споглядання, а внутрішнього уявлення *(лат.).*

1152. *Mundus sensibilis* можна зважувати розсудом, але тільки за принципами явищ. *Mundus intelligibilis* є *pneumaticus*[400]. Якщо я мислю *mundum sensibilem* за поняттями *intelligibilis*, то це є *mundus mysticus*. *Mundus sensibilis* має субстанції, сили й діяння, але не їх Абсолютне, а їх явища, місце та зміну їх.

1153. Розсуд пізнає предмети, як вони суть. Це речення можна розуміти двояко[401]: 1) [пізнає їх такими,] як вони б являлися, коли б чуття були цілком гострими; 2) що <стосується> походження явищ із нереальних функцій: буття й небуття якоїсь речі (Чогось) узагалі[402]; 3) речі за їх абсолютними якостями, які відповідають цим явищам. (Це Щось *in concreto*.) Останнє є містичне й химеричне; духовне споглядання.

Наш розсуд пізнає навіть перші сенситивні підстави явищ *a priori*, або радше елементи досвіду та його підставові закони. Це є також причиною, чому ми можемо редукувати явища.

1154. Перехід від реальності до негації є тяглий, себто [відбувається] через нескінченні [в своїй численності] ступені [нескінченно] малих відмінностей аж до зникнення. Отже, декомпозиція якогось тіла через постійний рух [є] також постійна; і від місця в тілі (найзовнішніша монада) <вона> не може відбуватися безпосередньо до якогось місця поза цим тілом — лише через усі ступені проміжних просторів між ними. Так само й при кожній зміні.

Монади, отже, не можуть бути предметами емпіричного синтезу зовнішніх явищ.

Щодо Цілого будь-якої можливої декомпозиції та композиції не може бути жодного досвіду.

1155. Вчення про монади не повинне переходити у фізику.

То чи тіла самі по собі суть субстанції, а чи акциденції? Вони не є ні ті, ні ті, бо вони зовсім не є речі або об'єктивна реальність, а є явищами, щодо яких вчення про монади не має сили. У їх основі мусить лежати щось субстанційне.

1156. Пізнання є або сенситивним, або інтелектуальним; об'єкти <суть> або сенсибельні, або інтелігібельні. Нам не може бути даний жоден інший світ, окрім як сенсибельний. Отже, кожен *mundus physicus (materialiter)* є *sensibilis;* лише *mundus moralis (formaliter)* є *intelligibilis* через те, що свобода є те єдине, що дається *a priori* й полягає в цій даності *a priori*. Правило свободи *a priori* в тому чи іншому світі взагалі витворює *formam mundi intelligibilis**. Вона веде на підставах свободи

до презумпції *intelligibilium*, Бога й прийдешнього світу, в якому все (природа) буде відповідне моральним законам.

1157. Інтелігібельний світ є такий, що його поняття має чинність для кожного світу; отже, він містить не фізичні закони, а об'єктивні й моральні. Інтелектуальне поняття світу є, отже, поняття досконалості. Розсудовий світ є, таким чином, моральний, і його закони мають силу для кожного світу як об'єктивні закони досконалості.

Отже, лише від необхідності моральних законів у цьому світі, як і в кожному, ми можемо висновувати до первісної й загальнозначущої підстави суттєвих цілей[, пізнаваних із його] речей, відтак до існування найдосконалішої істоти, і її поняття є те, що робить нас досконалими, і <є>, отже, практично певним. *Mundus intelligibilis* є світ розумних істот, розгляданий за об'єктивними законами свободи.

Найвищий принцип моральності є узгодження вільних вчинків із первісними й загальнозначущими законами самоволі, або з тим, що істотно пов'язане з цілями у світі. Отже, поняття Бога є *tam naturaliter quam obiective*[403].

1158. Інтелігібельний світ має закони, за якими я пасую до кожного світу, а не лише до цього, чуттєвого, що в його влаштування природи, моєї власної й зовнішньої, та суспільства я входжу. Він має свій власний *principium constitutivum* — [це є] Бог, і регулятивні моральні закони. Він узгоджується з правилами мудрості, якщо вона трактується розширено[404]; не є предметом споглядання; для нього неможлива жодна фізіологія; він є предмет віри відповідно до субстанції, але відповідно до загальних законів [— предмет] рефлективного розсуду.

Ми знаємо й Бога лише через моральні підстави та за пов'язаними з моральністю властивостями. Витворювати пов'язання інших світів із нашим — [тут] перехід ґрунтується на аналогічних висновках, але принципи висновку через аналогію та *argumenta practica* κατ' ἄνθρωπον**, до яких також відносяться перші, витворюють *transitum (argumentum ad modum humanitatis) secundum assumtionem humanae naturae, non hominis singularis****.

1159. У розсудовому світі є субстрат: інтелігенція, вчинок (Handlung) та причина: свобода; спільнота: блаженство зі свободи; першосутність[405]: інтелігенція через ідею; форма: моральність; зв'язок

* Форму інтелігібельного світу *(лат.)*.

** Практичні аргументи «до особи» (*лат., гр.*).

*** Перехід (аргумент до виміру людськості) відповідно до засновку людської природи, а не поодинокої людини *(лат.)*.

(Nexus): зв'язок цілей. Цей розсудовий світ уже тепер лежить ув основі чуттєвого світу і є істинним Самостійним (Selbständige).

1160. Бог дав людям незалежність не від нього самого, а від мотивів (Triebfedern) чуттєвості, себто практичну свободу. Її вчинки суть явища й відповідно підлягають суто внутрішнім умовам людськості. До них належать також покарання та винагороди. Усе, що чинить Бог, є добре, але воно не лежить у чуттєвому світі як у голій схемі інтелігібельного. Так, простір нічим не є сам по собі, не є річчю, як боже творіння, а лежить у нас і може мати місце теж лише в нас. Так само Приємне та відрізнення його від Доброго. Явища, власне, суть не творіння, отже, й людина не [є творіння], лише явище якогось божого творіння. Її стан діяння та страждання є явищем, і ґрунтується на ній, як тіла на просторі. Людина є *principium originarium* явищ.

1161. Феномен речі є продукт нашої чуттєвості. Бог є творець речей самих по собі.

1162. *Mundus intelligibilis* як предмет судження є гола невизначена ідея; але як предмет практичного відношення нашої інтелігенції до інтелігенції світу взагалі та Бога як його практичної першосутності, <він> є істинне поняття й визначена ідея: *civitas Dei*[406].

1163. Чудо мало б бути чимось таким, що може пізнаватися хоча й за певним природним порядком, але таким, котрий можливий тільки через пізнання природи світового Цілого як такого, відповідно до його законів. Отже, [воно мало б бути пізнаванним] лише оскільки нам була б відома інтелігібельна підстава явищ, яка завжди є моральна.

1164. Зміна аж ніяк не є інтелектуальним предикатом, отже, змінюються не речі, а їх феномени, але ця зміна сама є певний феномен. Речі самі по собі суть постійні, а зміни — явища їх обмежень (Schranken). Що відповідає (respondiere) змінам *in intellectualibus* — цього ми не знаємо. Питання зовсім не стоїть так, чи не є поняття субстанції, яке вказує на постійність Чогось при переміні визначень, лише поняттям, яке має чинність тільки серед *phaenomenis*; адже *intellectualiter* субстанція, взята разом зі своїми визначеннями, може бути лише тотожною (einerlei) [з ними], і інгеренція не може бути особливим відношенням Чогось у речі до самого суб'єкта.

1165. З погляду існування речей світу: або ідеаліст, або дуаліст. Ідеаліст — або егоїст, або плюраліст.

З погляду підстав пояснення форм — або натураліст, або пневматист.

1166. Егоїст або плюраліст стосовно єдності чи множинності субстанцій. Плюраліст є або ідеаліст, або матеріаліст, або дуаліст.

1167. Егоїст[407] і матеріаліст суть один одному прямо протилежні: перший заперечує існування Чогось у просторі й отже, речей поза собою, відтак і тіл, а визнає[408] лише монадичне існування; матеріаліст заперечує все Внутрішнє субстанцій. Егоїзм є очевиднішим.

1168. Фізичний або містичний ідеаліст; перший заперечує предмети явищ, другий визнає, але дає їм інші визначення — позитивні, фанатичні.

1169. Ідеалізм є містичним, егоїзм спінозичний, якщо його захист є догматичним. Якщо ж він (захист) скептичний, себто суто проблематичний, тоді егоїст є *docimathicus* розуму.

Критицизм, пізніший час

1170. Онтологія є наука про речі взагалі, себто про можливість нашого пізнання речей *a priori*, що означає — незалежно від досвіду. Вона нічого не може навчити нас про речі самі по собі, — може лише про ті умови *a priori*, за яких ми взагалі можемо пізнавати речі в досвіді, себто принципи можливості досвіду.

1171. Ми знаємо кожну річ світу лише як причину на причині, або лише як каузальність дії, отже, [знаємо] лише дію, і, отже, не саму річ та її визначення, через які вона чинить [свою] дію.

1172. У ряді явищ немає першої причини, бо вона стосується (gilt) лише речей самих по собі; але там ряд причин не впорядковано за часом.

1173. *Regressus in infinitum absque causa prima** серед *noumenis* є неможливим, але серед *phaenomenis*, які не є речами, а самі полягають лише в *regressu*, він є необхідним.

---

* Регрес у нескінченність без першої причини *(лат.)*.

1174. Абсолютно (schlechterdings) неможливим є синтетично дізнатися щось про речі самі по собі — це можливо лише стосовно явищ, бо синтетичні судження вимагають споглядань, або чистих, або емпіричних, а синтетичні судження *a priori* — чистих. Але останні можливі лише як форма нашої чуттєвості й мають силу тільки щодо явищ, а не речей самих по собі.

1175. Якщо я припускаю, що якесь поняття *a priori* має певний об'єкт, то мушу мати змогу й пізнавати про нього все *a priori*, умову для чого містить це поняття. Отже, там немає нічого випадкового й невстановленого (ungefähr und unausgemacht), і все-таки розум не містить нічого іншого, крім умов емпіричного застосування, а отже, всі його спроби, які суть трансцендентні, — нездійсненні й марні. Трансцендентальні поняття не є поняття про предмети, вони суть ідеї про *ideae*.

1176. Від *phaenomenis* цілком можна прийти до *substantias comparativas* та *phaenomena substantiata*, але не до самих *substantias*. Що в основі тіла лежить багато монад — цього аж ніяк не можна виснувати.

1177. Іти від Чуттєвого *in concreto* до Інтелектуального *in abstracto* — це стосується лише логічної форми; але від чистого розумового поняття до прикладного — це стосується реальності.

1178. Інтелектуальне стосовно предметів чуттів (або досвіду) не означає, що вони даються в інший спосіб, ніж через чуття; воно є тим, завдяки чому вони мисляться *a priori*, і [показує,] як ми маємо мислити через поняття будь-що, дане як завгодно. Старожитні, здається, хотіли ухилитися від рефлектуючого пізнання, і вважали, що розсуд здатний на власні споглядання.

1179. Маючи пізнання *a priori*, які, одначе, стосуються лише досвіду, ми зачіпаємо тим самим речі взагалі, бо перші не запозичені з досвіду.

1180. Найзагальніший об'єкт є предмет узагалі.

1181. Усі предикати суть визначення якогось предмета взагалі.

1182. Якась річ узагалі як лімітована є відповідно сама по собі невизначена стосовно багатьох предикатів, але як необмежена вона є всуціль визначена.

1183. Не можна сказати, що трансцендентальні положення суть невстановлені. Адже без умов для того, щоб їх визначати, вони суть не просто невизначені, а не мають геть жодного значення; наприклад, абсолютно необхідне. Так, як коли полюс перебуває в зеніті, не просто невідомо, яку сторону світу ми там маємо, а всі сторони світу, через які-бо ми тільки й можемо визначити на морі наш курс, перестають [існувати].

1184. Є поняття, які для розуму суть проблематичні, [є й] інші, котрі суть догматичні[409].

1185. Можливість *compositi noumeni* не може бути прийнята безумовно (schlechthin), бо ми мусили б вимислювати для цього спільноту[410].

1186. Ту чи іншу множинність ми не могли б <мислити> без абсолютної єдності, якщо ціла та множинність повинна мислитися розумом. Та якщо її дано як феномен, то аналіз може бути *absque termino.*

1187. Про об'єктивну реальність часу.

Argumentum: Закидають, що невідоме Щось — *x*, яке в один час продукує явище яйця, в інший час продукує в мені явище курчати; отже, в об'єкті мусило щось змінитися, бо він не міг би містити водночас підставу двох протилежних визначень. Я відповідаю: це є той самий об'єкт, що продукує підставу явища двох протилежних станів як послідовно існуючих, і, отже, явище зміни. Це пояснити не важче, ніж [висвітлити питання про те,] як можлива зміна, себто коли одна річ або одна множина речей повинна містити підставу двох протилежностей.

1188. Те, що являється зовні, може бути поєднане з якимось *principio repraesentativo*, але не як зовнішнє явище.

1189. Речі чуттєвого світу можуть розглядатись у двоякий спосіб:

1) як явища, і тут усе відбувається за механізмом узагалі. Але вони суть суб'єкти, в яких щось відбувається; 2) як суб'єкти, які уявляють собі явища; і тут вони уявляють собі, щоправда, те, що відбувається, але в них не відбувається нічого — у них є підстава уявлень, що щось відбувається.

1190. Якщо серед речей світу ми натрапляємо й на раціонально діяльні (nach Vernunft tätige), то вони самі суть відповідно не явища. Адже розум як причина не є об'єкт явищ і не визначається ними, отже,

відповідною мірою вільний від механізму природи; але [в тому,] що стосується явищ його дій — активний (wirksam) згідно з механізмом природи.

1191[411]. На питання, чи тіла поза мною суть щось дійсне, відповідь буде така: тіла поза моєю чуттєвістю не є тіла (феномени), і, отже, вони суть лише в уяві (in der Vorstellungskraft) сприймаючої істоти. Чи тим їх явищам відповідає щось поза мною — це питання про причину тих явищ, а не про існування самого того, що являється. Це існування як [існування] якогось предмета є уявнення зв'язку з усіма явищами відповідно до законів.

1192. Питання, чи є щось поза мною, рівносильне тому, коли б я питав, чи уявляю я собі якийсь дійсний простір, — адже він є щось поза мною. Це не означає, однак, що щось існує само по собі, — лише що такі феномени відповідають предметам. Адже у випадку з феноменом ніколи нема мови про абсолютне існування. Сни суть [влаштовані] за аналогією з притомністю. Окрім узгоджуваних з іншими людьми уявлень притомності я не маю жодної іншої ознаки предмета поза мною; отже, є якийсь феномен у просторі поза мною, що може пізнаватися за правилами розсуду. Як же можна запитувати, чи справді є зовнішні феномени? Ми хоча й не є безпосередньо свідомі того, що вони суть зовнішні, себто не голі уявлення й сни, але ж [усвідомлюємо,] що вони суть оригінали всіх можливих уявлень, отже, самі — не уявлення[412].

1193. Я як корелят усіх зовнішніх споглядань єсьм людина. Зовнішнє споглядання, до якого відносяться всі позосталі в мені, є моє тіло. Отже, я як суб'єкт зовнішніх споглядань мушу мати якесь тіло[413]. Умови зовнішнього та внутрішнього споглядання визначають себе навзаєм (*commercium* душі й тіла). Дійсність тіл із погляду мене самого є зв'язок зовнішніх явищ між собою, а з погляду інших — узгодження відношень зовнішніх явищ того, через що інші позначають свої споглядання, з відношеннями (Beziehungen) мого розсуду, отже, через узгодження всіх зовнішніх явищ між собою. Дійсність тіл є дійсність не речей, а явищ, які відносяться до *z, y* і т. д. Щось таке, що уявляється лише як предмет явища, а проте не повинне бути таким, є для нас Ніщо. Ідеалізм заперечує більше, ніж люди знають; реалізм приймає більше від того, про що стоїть питання[414].

1194. Ідеаліст[415] стверджує, що тіла — то лише позірність; реаліст — що вони суть явище, якому, одначе, дійсно відповідає якийсь особливий вид субстанції. Позірність є те, за чим нема нічого дійсного.

1195. Про існування зовнішніх речей.

Ідеалізм є опінія, що ми безпосередньо досвідчуємо лише наше власне існування, а існування зовнішніх речей лише висновуємо (і цей висновок від дії до причини насправді є непевний). Ми можемо досвідчувати єдино наше існування, оскільки визначаємо його в часі, для чого потрібне Тривке, {позаяк дійсне} уявлення (Vorstellung) в нас не має предмета. На голому образі (Einbildung) чогось тривкого поза нами це уявлення теж не може ґрунтуватися, бо неможливим є образ, коли не може бути даний жоден кореспондуючий предмет. Воно є те, що дає предмет у споглядані, а наше уявлення, оскільки воно належить лише до усвідомлення нас самих, не має подібного предмета.

1196. Уява передбачає певне чуття, що його форму вона може репродукувати. Якби не було зовнішнього чуття, то ми <не> могли б уявляти собі й речей поза нами як таких, за трьома просторовими вимірами. Якби причина просторового споглядання була в нас, то ми могли б усвідомлювати його як певне уявлення внутрішнього чуття, і тоді мусили б надавати нашим уявленням про речі простір і фігуру, так, як самим речам. Сни можуть презентувати нам речі як зовнішні, — речі, котрі, однак, не є в той час наявні; але <ми> не могли б навіть снити щось як Зовнішнє, якби ці форми не давались нам через зовнішні речі. Що ми мусимо вірити в дійсність зовнішніх речей, якщо не можемо її довести, — цього було б непотрібно, бо ж це не має жодного відношення до будь-якого інтересу розуму[417].

1197. *Commercium* душі з матерією як феноменом аж ніяк не може мислитися, — адже воно мусило б відбуватися в просторі. Але душа не є предмет зовнішнього споглядання; отже, вона мусить мислити себе саму і як матерію, і як ноумен, — отже, і як таке, що не має існування в часі. Та якщо вона повинна його визначати, то мусить мати щось поза собою й у спільноті з ним, але не дане в просторі — його інтелігібельне уявлення вона мусить визначати як [таке, що перебуває] в просторі, щоб своє власне існування визначати в часі.

Ми мусимо визначати щось як [таке, що перебуває] в просторі поза нами, щоб визначати своє власне існування в часі. Те щось поза нами, отже, перед цим визначенням є презентоване як ноумен.

4. Про амфіболію рефлексійних понять

Критичний емпіризм

1198. Безумовно (schlechthin) неможливим є, щоб якась річ була в багатьох місцях водночас, але можливо — раз по раз.

Є лише зумовлено неможливим, щоб багато субстанцій [водночас] були в тому самому місці — [ця умова охоплює тільки] ті, котрі суть непроникні.

1199. З чого пізнають множинність і єдність субстанцій? Уявлення Я справді є певна єдність, та чи є різноманітність місць доказом множинності?

1200. Поняття матерії стосується чогось пасивного (Leidendes), тож субстанційні форми суть діяльні сили, ентелехії[418]. Духи в своїй республіці не можуть зватися матерією Цілого, бо вони суть не пасивні, а самодіяльно об'єднані й витворюють своє Ціле.

1201. *Forma dat esse rei*[419]. Адже Суттєве речі може пізнаватися лише розумом; а всяка матерія пізнання мусить, одначе, бути даною через чуття, отже, сутність речей, оскільки вони пізнаються через розум, є форма.

1202. Матерія повсякчас розглядається як пасивна (leidend), а форма залежить від діяльності, так само всяка діяльність поширюється не далі, як на форму. Тим часом тілесна матерія як субстанція, за Ляйбніцом[420], є ентелехія, себто щось активне. Наше пізнання відповідно до *datis* є суто пасивне, а форма ґрунтується на самодіяльності.

Критицизм, перший період

1203. Бувають порівняння, що не є пов'язаннями, наприклад, тотожності, відмінності (Diversität). Вони суть ідеальні пов'язання або конфлікти (Widerstreite); порівняння величин.

1204. Що дві речі не можуть бути в одному місці — це не об'єктивне положення: ми називаємо речі різними лише тому, що вони суть у різних місцях, і ми не маємо підстави для виділення зовнішнім чуттям різних речей ув одному й тому самому місці.

1205. Внутрішня різноманітність не є умовою поняття розрізнюваних речей, — нею є лише різноманітність місць; немає й такої умови явищ. Отже, положення є фальшивим, але для розуму — істинним, себто розумом я можу лише допускати [як можливі] різні речі там, де внутрішні визначення суть різні, себто *a priori* я не можу пізнати відмінність.

1206. Ці положення показують, як люди змішують суб'єктивні правила з об'єктивними. [З цього] випливає лише те, що ми не можемо розрізнювати таких речей або що до них не підходять поняття «багато».

Адже вони розрізнювалися б лише за місцями й часами, отже, властиво були б тим самим у різні часи й у різних місцях, бо ж сама субстанція мусить передбачатися перед будь-яким відношенням (Relation); а якщо так є, то маємо одну й ту саму річ[421].

1207. Неможливе, порожнє, негативне поняття. Гола форма уявляння речей, яка сама не є річчю: *ens imaginarium.* Само її поняття є неможливим, логічно неможливим; *A, Non-A* = 0: жодного поняття. Предмет, який є неможливим, хоча його поняття можливе, є $A \times 0$: *nihil privativum, non ens*[422].

1208. *Non-ens:* нісенітниця, неможливе порожнє поняття. — Або *ens rationis:* можливість об'єкта невстановлена (unausgemacht).

Ідея Довершеного за розумом як мірило або принцип, що його існування саме є лише думка, отже, не може існувати поза думками: *ens imaginarium*[423].

Критицизм, пізніший час

1209. Ляйбніцівське положення — що *numerica diversitas* мусить бути й *specifica diversitas*, і навпаки, *specifica identitas totalis** мусить бути також *numerica.* Це останнє положення стосується лише якогось об'єкта чистого розуму, наприклад, *ens realissimum* є з іншим *realissimo specifice totaliter idem***. Якби це були простір і час, то звідси не випливала б *numerica identitas*, що це є якраз єдина сутність.

---

* Цілковита видова тотожність *(лат.).*

** Найреальнішим цілковито те саме за видом *(лат.).*

1210. Розмаїття місць витворює розмаїття речей, бо місця в просторі за будь-якої внутрішньої тотожності все-таки суть різні як такі, що знаходяться одне поза одним.

1211. У явищах дві речі можуть розрізнятися через самі лише *relationes*, — але не загалом через розсуд. *Diversitas phaenomenon.*

1212. Явища суть різні речі лише через неоднаковість місць, бо вона *a priori* виступає першою, і творить, байдужно до якості речей, чисельну відмінність.

Натомість специфічна відмінність речей у речах самих по собі або відмінність якостей витворює завжди різні речі. Але у випадку *phaenomenis* це може бути (та й мусить бути) одна й та сама річ, у різні часи інакше визначена; отже, тут це зветься: *numero idem potest esse specifice diversum**, якщо під цим розуміють кожне визначення через різні якості.

1213. Якщо цілком подібні речі з різних місць поміняти, то чи буде тоді все так, як перед тим?

1214. Аналітична тотожність; синтетична — простору й часу[424].

1215. Неоднаковість місць не витворює неоднаковості самих речей, а передбачає її, себто річ перебуває у відношенні сама з собою, якщо вона є у відношенні з іншою, однаковою з нею.

1216. Позаяк матерія можливості мусить бути нам дана, і ми не можемо мислити її наперед, то всяке мислення стосується форми. Предмет мислення взагалі для людського розсуду є *formaliter* — що не суперечить собі, *realiter* — що є дане.

1217. *Modus compositionis non est essentia compositi, sed compositionis. Compositio est forma, partes: materia***.

1218. Те в складанні, чим воно відрізняється від усіх інших, є *modus compositionis.*

---

* Те саме число може бути різне за видом *(лат.)*.

** Спосіб складання є сутність не складеного, а складання. Композиція є форма, частини — матерія *(лат.)*.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА

Книга перша

1. Про діалектику взагалі

Критичний раціоналізм

1219. Джерела всіх наших уявлень суть чуттєвість або розсуд та розум. Перша є причина пізнань, які виражають відношення предмета до особливого характеру (Beschaffenheit) мислячого суб'єкта, — або як він має зазнавати вражень від предмета, або які уявлення за окремими законами суб'єкта до цього мають долучатися. Другі відносяться до самого предмета. Перша виражає лише те, що може бути сказане про предмет з огляду на суб'єкти, і має лише партикулярну значущість; другі мають силу щодо предметів самих по собі і через те для кожного. Чуттєвість може розглядатися за її матерією або формою. Матерією чуттєвості є відчуття, а спроможністю його — чуття; форма чуттєвості є явище, а спроможність його — споглядання. Усі заблуди виникають із того, що те, що поєднане й порівняне за законами чуттєвості, приймається за Щось мислене розумом; а те, що має лише обмежену значущість (restringierte Giltigkeit) для певних суб'єктів, переноситься на об'єкт і вважається істинним для кожного, або само по собі.

1220. *Obiecta rationis purae et principia empirica secundum analogiam, h. e. legem proportionis cuiusdam philosophicae: a mundo sensibili dato in antecedentia ad terminum a priori (principium): deum, vel in consequentia: terminum a posteriori (finem): mundum**. 1) Де Інтелектуальне — перший принцип; 2) де воно є останнім вислідом.

1221. Суперечності чистого розуму виникають із того, що він не видобуває, як то емпірична філософія, загальних положень із окремих, а судить назагал[, виходячи] з чистих понять, але все-таки потребує певного *terminus* для *subordinatio* чи *coordinatio*, який суперечить загальності.

* Об'єкти чистого розуму й емпіричні принципи відповідно до аналогії, тобто філософського закону пропорції чогось: від чуттєвого світу, даного в антецедентах, до терміна *a priori* (принципу) — Бога, або у висліді: [до] терміна *a posteriori* (завершення) — світу *(лат.)*.

1222. Коли хтось вжива щодо якоїсь речі взагалі *a priori* предикати простору й часу, то це є *petitio phaenomenorum*[425]. Коли хтось щодо речей, відомих лише серед явищ простору, вживає загальні реальні поняття розсуду (того виду, через який розсудові даються самі речі, і їх якість, — не величина чи можливість), тоді вчиняється *petitio noumeni*[426]. Перше є *synthesis subreptiva,* друге — *analysis subreptiva*[427].

Критицизм, перший період

1223. Софістична діалектика є мистецтво позірності, філософська — наука подолання (Auflösung) позірності, вона має пропедевтичну частину, яка містить критерій істини, і скептичну, яка вказує джерела позірності й убезпечує від неї істину.

1224. Діалектика буває штучна або природна. Тетика[428] останньої містить істинні суб'єктивні засади та висновки (Folgerungen).

1225. Трансцендентальні положення чистого розуму суть тетичні, якщо вони обмежені до умов явища, себто умов чуттєвості, за яких дається об'єкт. Якщо ж вони стають трансцендентними, тоді вони суть антитетичні й дають добрий матеріал (Stoff) для скептичного методу. Трансцендентальна антитетика є [похідна] з природи самого розуму — не якась випадкова чи свавільна.

1226. Тетика є догматична частина, — [до неї належать] не об'єктивні, а догматичні основи (Gründe) методу. Розрізнення догматичної позірності — принцип істини.

1227. Трансцендентальна антитеза має місце всюди, де я хочу щось мислити без умови, що єдино через неї воно може бути дане, наприклад: у ряді випадку є Перше.

Усі аналітичні положення чистого розуму суть правильні *in thesi.* Синтетичні — лише *in hypothesi.* А гіпотезою є те, що вони повинні стосуватися досвіду — як його поняття[429], або умов чуттєвості (а проте без неї самої), або завершення та меж. Якщо гіпотеза хибує, то положення суть свавільні; якщо нова умова їй цілком суперечить, тоді вони суть фальшиві. Загальна гіпотеза стосується всього, що нам може бути дано, отже, [того, що] є предметом чуттів. Те, що перевершує міру чуттів за величиною (усе Можливе), або за якістю (дух), або за загальністю — як субстанція, найвища сутність, виходить за обмеження синтезу через розсуд. Це, отже, не аксіоми, а антиципації, якщо вони викладаються без рестрикції.

1228. Трансцендентальна аналітика є логікою істини ще й у тому, що вона судить не об'єктивно[430]. [Трансцендентальна] діалектика, одначе, судить об'єктивно. У ній усе має бути взяте з суб'єкта, і все-таки суджене об'єктивно. Тож суб'єктивні закони тут легко йдуть за об'єктивні: ті, що ґрунтуються на *conditiones* зрозумілості (der Begreiflichkeit) — за такі, що стосуються апрегензії об'єкта, а ті знову за загальні, тоді як вони-бо обмежені людською чуттєвістю.

1229. До діалектики чистого розуму належить також розумування (das Vernünfteln) проти [трактування] простору й часу як *realia* чи *idealia*, так само як і проти [допущення] нескінченного поділу.

1230. Трансцендентальна філософія у своїй частині про положення її є діалектична, бо позаяк вона не має в себе жодного іншого пробного каменя істини, окрім критики, вони мають розглядатися проблематично, а відтак зі збереженням їх протилежностей, і можуть стати догматичними лише після узгодження з каноном.

1231. Трансцендентальним твердженням протистоять не спростування, а контртвердження (Gegenbehauptungen). Позірність протиставна вірогідності, і залишається навіть за певності своєї протилежності, походячи з *vitio subreptionis*[431].

1232. Дійсність випадкової речі вимагає необхідного принципу, постання абсолютної випадковості каузальності. Отже, розум із засадами, правильними в прикладанні до явищ, не дозволяє застосовувати себе *a priori*.

1233. Крім онтології, є лише космологія й теологія[432].

Критицизм, пізніший час

1234. Крім онтології, до метафізики належать ще й космологічні антиномії (серед самих лише ідей чистого розуму), психологічні паралогізми й теологічний ідеал. Двоє останніх суть трансцендентні, але без суперечності. Космологічні ж ідеї суперечать одна одній (widerstreiten einander). Психологічні приймають Інтелектуальне як емпірично дане, а Теологічне Інтелектуальне як дане *a priori*; існування з самих лише понять.

2. Про розум та ідеї

Критичний емпіризм

1235. Із [тієї чи іншої сукупності] усіх предметів однакового виду ми видобуваємо врешті якийсь прообраз.

Критичний раціоналізм

1236. Суб'єктивні умови людського розуму суть *postulata* його застосування[1], а не *axiomata.*

[1] Ця необхідність[, похідна] з суб'єктивних підстав загального людського розуму, виявляє себе й у тому, що виникнення Випадкового з однієї волі, яка діє й вибирає відповідно до пізнання всілякого Можливого, ми можемо вивести тим легше, що пізнання й воля Справжнього в нас суть активні, і до того ж усюди потрібно розглядати цілі як дані, щоб наші вчинки були суголосні світові.

1237. Ми нічого не можемо покладати розумом, не субординуючи це чомусь іншому. Не можемо мислити собі жодної субординації, не помисливши підстави як *antecedens*, тобто не помисливши комплетно цілого ряду *per synthesin a priori.*

Жодна *synthesis* не є *completa*, окрім як та лише, котра завершується *successive progrediendo* в якийсь час. Отже, якщо дано якесь Ціле, то ми стверджуємо (setzen), що *regrediendo* знайдено якийсь *terminus*, від якого починається *synthesis completa*, отже, що Ціле не є ані подільне до нескінченності, ані до нескінченності складене. А *synthesis infinita* ([що триває] вічність) ніколи не дає Цілого.

1238. *Conceptus vel sunt intuitivi vel reflexi; priores vel intuitus sensitivi vel intuitus puri, quatenus vel materia vel sola forma repraesentationi sensitivae inest. Conceptus reflexi vel sunt etiam empirici vel puri; priores sunt conceptus universales materiam a sensibus datam continentes, posteriores formam tantum continentes. Spatium et tempus sunt conceptus intelleclus puri). Notiones metaphysicae sunt conceptus rationis purae**.

---

* Поняття бувають або інтуїтивні (споглядальні)[433], або рефлективні; перші — або чуттєвого, або чистого споглядання — оскільки містять чи то матерію, чи саму лише форму чуттєвих уявлень. Рефлективні поняття, своєю чергою, суть або емпіричні, або чисті; перші суть універсальні поняття, що містять матерію, дану чуттями, другі містять відповідно [її] форму. Простір і час суть поняття чистого розсуду. Метафізичні поняття суть поняття чистого розуму *(лат.).*

1239. Ми говорили досі лише про ті поняття, предмети яких можуть бути нам дані в чуттях, якщо не рахувати поняття *entis realissimi* та Простого *(monas).*

Тепер[434] ми переходимо до понять безумовної тотальності синтезу (космічні поняття [Weltbegriffe]). Складене з субстанцій як абсолютне Ціле *est vel mundus sensibilis vel intelligibilis*.*

1240. Ідея — це єдність пізнання, з якої вможливлюється Різноманітне (Mannigfaltige) або пізнання, або предмета. Там Ціле пізнання йде перед частинами, тут пізнання передує можливості речей, як, наприклад, у випадку з порядком та досконалістю.

1241. Серед речей суть такі види Найбільшого: 1) поняття, що все вміщує у своїй сфері (під собою)[435], 2) те, що все включає в себе як одне Ціле, 3) те, що все обіймає своєю сферою як підстава [всього][436].

Найширше поняття, найбільше Ціле, найбільша підстава. Логічне, математичне, метафізичне: усі інтелектуальні науки.

1242. Розум обмежений (adstringiert) законом — усе мислити опосередковано *regrediendo,* і все-таки в цьому *progressu* він мусить мислити щось *originarie.*

1243. Ідея є єдина *(individuum)*, самостійна й вічна. Божественне нашої душі — те, що вона здатна до ідеї. Чуття дають лише копії (Nachbilder), а то й *apparentia.*

1244. Ідея є уявлення Цілого, оскільки вона необхідно передує визначенню частин. Вона ніколи не може уявлятись емпірично, бо в досвіді йдуть від частин через послідовний (successive) синтез до Цілого. Вона є прообраз речей, бо певні (gewisse) предмети можливі лише через якусь ідею. Трансцендентальні ідеї суть ті, в яких абсолютне Ціле взагалі визначає частини в агрегаті або в ряді.

Критицизм, перший період

1245. Трансцендентальні ідеї суть поняття з принципів спекуляції, не інтелекції явища, отже, [це поняття] про абсолютну тотальність у синтезі явищ.

---

* ...є або сенсибельний, або інтелігібельний світ *(лат.).*

1246. Розсудова єдність явища лежить у аналогіях досвіду. Розумова єдність принципів цих різних причин явищ: де лежить вона і яким чином вона є об'єктивною? Так само: як вона веде до існування Бога та іншого світу, а також єдності цілей?

1247. Загальність *(omnitudo)* є загальністю або роздільною (verteilte), або об'єднувальною (zusammenfassende), *distributiva* або *collectiva.* Щодо останньої взагалі має йтися спочатку (має вона свої межі чи ні). *Collectiva* є загальність або субординації, або координації. Остання дає поняття світу, перша — поняття першоістоти як підстави всіх субординованих один щодо другого вислідів, так, що годі знайти жодного висліду з тих, які підлягають один другому, який не підлягав би їй.

Omnitudo distributiva є або *universaliter,* або *disjunctive distributiva.* Онтологія займається предикатами речей, які *universaliter* або *disjunctive* мають силу щодо всього. Космологія — укупі всім тим, що належить як частини до того самого Цілого. *Theologia naturalis* — усім тим укупі, що як висліди належить до однієї підстави.

1248. Трансцендентальні ідеї розуму, що визначає себе самого *a priori.*

Софістичним принципом розуму є: те, що не підпадає цілковито під умови емпіричного визначення, є хибним. Отже, всякий синтез величин, які не мають кінця, є неможливий; усякий догматичний синтез, не визначений посередньо (свобода та необхідність) — [також] неможливий. Натомість і можливість розумової ідеї теж годі осягти.

1249. Поняття світу, Простого, свободи та найвищої причини суть виключно розумові поняття, бо вони *in concreto* не показуються в досвіді. Їх засади, отже, суть засади не емпіричного[1], а трансцендентного застосування розуму. Одначе вони лежать на шляху, що ним просувається розум до завершення синтезу.

Дистрибутивна або колективна єдність досвіду взагалі.

Увесь [наш] досвід не є тотальність (das All) досвіду, і Ціле можливого досвіду не є предмет досвіду. Але при цьому здійснюється те, що є умовою можливості якогось Цілого.

[1] Не експонувати досвіди, а визначати їх ув одній ідеї через обмеження синтетичного Цілого.

1) Продовження синтетичної єдності частин. Початок синтетичного Цілого.

1250. Розсудові принципи суть принципи експозиції[437] досвіду. Розумові принципи суть [принципи], за якими дається *a priori* (через розсуд) сам досвід (свобода й необхідна сутність). Розумувальницькі принципи, де суб'єктивні умови розуму приймаються за об'єктивні. Розумові принципи суть трансцендентальні максими спекуляції. Розумувальницькі суть трансцендентальні паралогізми.

1251. *Conceptus terminator* усякої[438] *inhaerentia* є *substantiale*; усякої *dependentia — ens primum;* усякої *compositio — simplex.*

1252. Перший суб'єкт; перша підстава; перша частина. Суб'єкт, що все містить у собі; підстава, яка все собою охоплює (unter sich fasst); Ціле, що все включає [в себе] (alles begreift). *Totalitas absoluta* реальності, ряду, координації[439].

Критицизм, пізніший час

1253. Бувають заблуди, яких не можна спростувати. Мусимо вести схибнуту голову до знань, які її просвітять; тоді заблуд пропаде сам собою. Намарне відбирати в когось сліпу опінію симпатії, — вчіть його фізики.

1254. Чисті розумові поняття не мають *exemplaria*, а самі суть прообрази; але поняття нашого чистого розуму мають за прообраз сам цей розум, отже, суть суб'єктивні, а не об'єктивні.

1255. Кожне об'єктивне поняття є або першообраз *(archetypon),* або копія *(ektypon).* Перше виникає (geschieht), якщо поняття про об'єкт помислено довільно, а проте[440] без нього[441] неможливі жодне поняття об'єктів і жодний досвід. Друге виникає, якщо об'єкт дано через чуття. Чисті розумові поняття, дані через природу розуму, суть[, по-перше,] не копії, а по-друге, й не прообрази, бо вони не помислені довільно, а містять підставу можливості всіх довільних розумових ідей. Вони суть також загальні поняття; отже, не містять форми досвідів, і без них завжди суть можливі безпосередні емпіричні ідеї; отже, вони суть лише зумовлювальні поняття, без яких пізнання через наш розум є неможливе, а відтак не об'єктивні.

1256. Засади чистого розуму полягають у тому, що приймається абсолютна довершеність передумов синтезу. Звідси — *principium necessi-*

* Принцип необхідності, випадковості композиції та декомпозиції *(лат.).*

*tatis, contingentiae compositionis et decompositionis**. Вони містять умову абсолютної колективної єдності (систематично[ї]) пізнання взагалі. У розумі є зв'язок (Nexus) просилогізмів і епісилогізмів довершеність цього синтезу базується на довершеності як принципів, так і застосування.

1257. Ідеї. Через космологічні ідеї ми маємо пізнавати абсолютне Ціле ряду умов у явищах; через психологічні — абсолютний характер (Beschaffenheit) того чи іншого предмета досвіду (не у відношенні [in Relation] до чуттів)[442] як речі самої по собі; через теологічні — існування речей із самих лише понять без будь-якого досвіду, себто ми творимо собі якусь ідею, яка водночас невіддільно несе з собою існування *a priori*.

1258. Трансцендентальні ідеї слугують для того, щоб обмежувати засади досвіду, аби вони не поширювалися на речі самі по собі, і показувати, що те, що не є жодним предметом можливого досвіду, не є від того якоюсь нісенітницею, і що досвід не є достатнім для себе самого й для розуму, а завжди [спрямований] далі, і, отже, завжди скасовує сам себе[443].

1259. Вживання розсудових понять було іманентне, вживання ідей як понять про об'єкти є трансцендентним; але як регулятивні принципи завершення й притому водночас обмежувального визначення нашого пізнання вони суть критично іманентні.

1260. Усі труднощі метафізики стосуються лише узгодження (Zusammenreimen) емпіричних положень з ідеями. Можливість останніх не можна заперечити, але вони не можуть ставати зрозумілими емпірично. Ідея не є жодним *conceptus dabilis*, жодним емпірично можливим поняттям.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА

Книга друга

Про раціональну психологію

Критичний емпіризм

1261. Небуття [якогось] *B* як суперечність предиката *B* з поняттям *A* зовсім не може співіснувати (zusammenbestehen) з поняттям *A*, і є його контрадикторною протилежністю. Але небуття, яке не містить суперечності з поняттям, є приватива протилежність, або *defectus*. Наприклад, душа не є протяглою, бо вона зовсім не визначена за простором, або позаяк протяглість суперечить її поняттю, <це судження> містило б і положення: душа не є присутня в просторі як точка; адже точка є лише зникома протяглість, і її поняття не суперечить поняттю протяглості, а є лише браком Протяглого.

1262. Життя не може походити від поєднання з Безжиттєвим, навпаки, воно мусить зменшувати ступінь життя. Отже, народження не може бути початком життя взагалі, — лише тваринного життя, а смерть — його кінець.

1263. Або людина перед своїм народженням[1] являла собою щось велике, [...][444] адже після своєї смерті вона не являтиме собою геть нічого. — Якщо її походженням слід завдячувати народженню — ми бачимо випадковість народження. — Якщо заперечувати його випадковість, тоді всі погані королі — [такі, як і біблійні] фараони, коли Бог, якщо й не творить зла, все ж таки трохи <йому> сприяє, щоб доводити свою могутність.

Якщо вона має якусь духовну частину, яка мислить і після цілковитого розпаду тіла, то чому вона не мала б розумно мислити, перш ніж бути приділеною людині? Якщо матерія мусила допомагати їй у мисленні, то вона бездумно полишить її, коли буде відділена від неї. Але яким чином цей дух примушений оживлювати цю матерію? Ми не знаємо духовного світу, і не знаємо, як матерія перебуває під його владою. Я не знаю, як філософи можуть так комизитись у випадку незрозумілості.

[1] Задовго до того, як вона народжена.

1264. Фізичне цього життя не має жодного значення, бо стосується лише випадкового сполучення з тілесним світом, який не є нашим природним станом; але Моральне, яке може виступати в душі лише згідно з її духовною природою, пов'язане з духовним життям; а що Моральне належить до внутрішньої вартості особи, то воно є незнищенне (unauslöschlich), тоді як щастя й нещастя, належачи до нетривкого (flüchtigen) стану, після свого короткого тривання втрачають усяку вартість[1]. Тож це життя ми маємо недорого цінувати. Ми мали б, одначе, причини цінувати його високо, якби його Фізичне було умовою початку Метафізичного[445]. Таким чином, Фізичне цього життя лишається дрібницею, народження й смерть суть початок і кінець виступу[446], в якому зберігається тільки моральність, і то лише оскільки людина діє не проти неї.

[1] Турбуватися через біль, особливо минулий, є слабкість чи дурість, але через провину (Vergehungen) — пристойно й похвально; тож останнє належить до нашої особи, отже, в цьому ми є духовні істоти.

1265. <Життя по смерті>, якби очі в нас одверзлися, презентувало б нас у духовному світі в нашому найгіршому характері, і тутешні покарання були б лише блідими копіями тамтешніх; смерть є не що інше, як кінець чуттєвості. Та може, сам порок є лише дія чуттєвості, і мусить врешті з кінцем усякої чуттєвості сам припинитися? Людині можна ставити в провину лише те, що належить до її характеру, і те, що їй притаманне. Порок, у якому хтось перевершує інших, не завжди вказує на порочніший характер; більшість [наших прогріхів] суть *delicta fortunae*[447]. Відкиньте все, що не є у вашій владі: скільки ви можете приписати собі самому? У стані чуттєвості характер може бути порочний і через те й каригідний, тоді як у Інтелектуальному він є лише недостатнім, як то завжди зі створінням, котре хоче давати знайомій йому частині застосування, які пасують [тільки] до Цілого.

1266. Ми маємо природний інстинкт — без розваги турбуватися й із приводу того, що діятиметься у світі після нашої смерті; так, як метелик, перш ніж умерти, дбайливо ховає й убезпечує яйця. На старість ми робимося скупі, і воліємо, щоб наше добро мало хороше застосування. Ми не хочемо, щоб про нас думали погано. Ми шануємо померлих, немовби вони могли потерпіти від [браку] цього. Ми відчуваємо їх відсутність у товаристві. Мертвим приносять їсти. Скупий бажає, щоб його гроші після смерті лишалися при ньому. Завдяки такому подовженню все у світі перебуває у зв'язку. Погребні обряди диких народів.

Гречні люди так прощаються з життям, як і з товариством, немовби сподівалися знову його побачити. Вони бояться або вмерти як боягузи,

або лишитися в спогадах як негідні, або ж образити й розсердити тих, що залишаються.

1267. *Vita futura vel animalis vel spiritualis. Prior vel cum corpore huius vitae (vel corpusculo): resurrectio; vel cum corpore alio*[1]*: metempsychosis. Si sit spiritualis, utrum in hac vita jam conscii fieri possimus huius commercii.*

[1] *Palingenesis vel resurrectionis vel metamorphoseos; metamorphosis vel evolutionis vel migrationis*.*

1268. Тягле життя душі відмінне від її безсмертя. Перше означає, що вона не помре, може, задля особливих Божих заходів; друге — що вона в природний спосіб не може померти. Докази першого суть моральні, другого — метафізичні. Триваюче життя душі полягає в подальшому триванні не її субстанції чи інших сил, а її особовості. Якщо вона не може більше досягти свідомості, тоді вона є як померле дерево, що не може більше гнати соків.

1269. Що якась істота по смерті є тим, що усвідомлює всі наші життєві визначення й атрибує їх собі як проминулі, ще не доводить, що ця істота — Я. Тут, як видається, свідомість мусить бути неперервною, принаймні тривати протягом того мутного проміжку часу при пробудженні. Внутрішнє чуття мусить неперервно тривати далі (відповідно до відчуття), хоча свідомість, відповідно до рефлексії, є перервана. Отже, постійна особистість у цьому житті, попри всі зміни, доводить, що душевна природа переживає тіло. А Я не може бути пасивним (leidende) відчуттям. Отож вона є самостійна, і не залежить від тіла.

1270. Усі докази безсмертя душі суть або метафізичні, або фізіологічні (або моральні). Перші або чисто метафізичні, себто трансцендентальні (онтологічні), або космологічні. В останніх приймається якесь існування. Фізіологічні суть або догматичні, або аналогічні; моральні — або чисто моральні, або теологічні.

1271. 1) Що душа по смерті є.
2) Що вона живе як інтелігенція.
3) Що вона буде свідома тотожності своєї особи.

---

* Прийдешнє життя — або тваринне, або духовне. Перше — або з тілом цього життя (чи [його] часткою): воскресіння; або з іншим тілом [1]: метемпсихоз[448]. Якщо духовне, то чи можемо ми вже в цьому житті бути свідомі цього спілкування?

[1] Палінгенеза[449] — або воскресіння, або метаморфози, метаморфозна — або еволюції, або міграції.

Immortalitas: 1) з емпіричної психології;
2) з поняття нематеріальності;
3) аналогії природи.

1272. Усі докази безсмертя душі[I] мусять провадитися так, щоб вони стосувалися не лише декого [з людей], а всіх [нас] (і [поширювалися] не лише на коротке існування по смерті, а на вічну тривалість).

Вони не можуть, отже, бути виснувані з необхідності того, що світ повсякчас мусить мати спостерігачів, які пов'язують його епохи, бо звідси ще не випливає, що ми, раз почавши жити, мусимо жити завжди.

1) Не [можна вивести цього] з божої справедливості. Адже, по-перше, це годилося б лише для декотрих, що їх чеснотливість і пороки в цьому світі були винагороджені недостатньо, і по-друге, це доводило б лише якесь коротке [посмертне] існування, що після винагородження припинялося б.

2) Не [можна й] із пізнаної безсмертної природи душі. Тут переважають підстави протилежності[II].

3) Лише за аналогією з іншими речами природи. Людські здібності не мають справжнього відношення до постів[, посіданих] у цьому світі[450].

[I] Виведені або з емпіричних принципів щодо природи душі, або з понять *a priori* щодо мислячих істот узагалі — перше є психологічне, друге властиво метафізичне; або 2) вони суть телеологічні, [з] аналогії або фізичних цілей, або моральних. За порядком природи.

[II] Не з емпіричних, а з раціональних підстав.

1273. Позаяк належна поведінка в житті робить людину гідною розширення її природних здібностей, то [її] просування в [напрямку цілковитої] відповідності своєму обов'язку мало б піднести людину в майбутті й до вищого щабля її природного рангу. Та позаяк він своєю чергою тягне за собою більші обов'язки, то поступ у напрямку виконання їх теж буде продовжуватися, і так вічно.

1274. Доказ за аналогією не потребує жодного досвіду, якого ми не могли б мати; і за браком його не потребує й довільно прийнятої сили.

Для доказу за аналогією ми мусимо розшукувати всі випадки, коли в нас міститься спонукальний чинник, цілковито відмінний від чуттів, і сила, ба навіть покликання, звільнитися від них, коли життя не винагороджує старань або є закоротке для цього, коли ми є шляхетні створіння, і усвідомлюємо свою власну ницість. Отож людина має в собі ідеал досконалості, якого не досягає.

Цей доказ стосується нашої природи, відтак усього; а позаяк він зачіпає вищі сили, то стосується й поступового, природного поширення.

1275. Аналогічний доказ щодо надії на інший світ добрий тим, що він не має справи з труднощами спекулятивного пояснення, і не вплутується в теорії та способи пояснень, які важко захищати, а робить висновки за тими самими законами, за {якими} у фізиці, де об'єкт за своїм внутрішнім характером прихований, з того, що показується назовні, роблять висновки про те, що не відкривається безпосередньо.

1276. Поважний закид проти безсмертя — з епігенези душі[451].

Критичний раціоналізм

1277. Матерія позбавлена життя. Це положення нав'язується не лише до поняття про матерію: хоч би навіть її частини й були наділені життям, та без спільного принципу, який поєднує численні посередні причини, не була б можливою єдність життя й будь-яке визначення за спільною самоволею. Принцип життя в людині, властивий суб'єкт її особистості, оскільки він оживлює матерію, зветься душею, і життя людини <як людини[452]> є тваринне життя. Та якби цей принцип життя міг жити єдино для себе (für sich allein), тоді це життя було б духовне. Позаяк те, що позбавлене життя, має бути не підставою життя, а радше завадою йому, то чисте духовне життя буде первісним і самостійним життям, натомість тваринне життя є похідним і обмеженим. Отже, народження є початок не життя взагалі, а тваринного життя, і певний ступінь безжиттєвості; а досконале, духовне життя починається після смерті тварини. — Інший світ презентуватимуть не інші предмети, а якраз ті самі предмети, бачені інакше (а саме, *intellectualiter*) і в іншому відношенні до нас; і пізнання речей через боже споглядання (Anschauen), як і почуття блаженства через нього є надалі не світ, а небо.

Але як душа пов'язується з цим тілом? Це все одно, що запитувати: «Яким є початок і причина чуттєвості?» На цій стадії теперішнє життя є лише явище й образ духовного, і той порок, що ми йому тут віддаємося <...>

1278. Тіла суть *substantiae comparativae, substrata phaenomenorum.* Це смішно — бажати мислити душу тілесно; адже ми маємо поняття субстанції лише щодо душі, і за ним творимо собі поняття тіла. Трансцендентальні поняття не мусять переступати меж *intellectualia* і творити з Сенситивного в тому самому розумінні Інтелектуальне, наприклад, субстанція як *noumenon* або *phaenomenon,* отже, не положення, що тіла суть подільні[453].

1279. *Quod attinet commercium speciale animi et corporis, difficultas inde oritur, quod substantia, quam sensu interno cognoscimus, incognita plane sit tamquam objectum sensus externi, neque itaque vis quaedam tamquam praesentiae externae principium generale data sit, effingere autem illam non licet. Haec autem molestia etiam circa corporum actiones reperitur, quorum principium non nisi ab experientia, non rationis intuitu constat.*

Spatium est idea singularis; inde constat, possibilitatem compraesentiae plurium niti existentia entis singularis.*

1280. *Mundus* є або *aspectabilis*, або *concupiscibilis*. Якщо він є аспектабельний як *sensibilis*, то він відповідно є й сенситивно конкупісцибельний[454]; а якщо він розглядається як *intelligibilis*, то він є також *intellectualiter concupiscibilis*, не за явищами й почуттями, а за поняттями. *Mundus moralis est intelligibilis quoad perfectionem***, і перебуває із *sensibili* в спільноті (in Union), яка, одначе, розривається через смерть. Хоч ми й переходимо з припиненням нинішньої чуттєвості з *mundo aspectabili* до іншого, та *mundus intelligibilis* триває, як з погляду субстанцій *(noumenon)*, так і з погляду обопільного визначення інтелігенцій.

1281. Ми маємо довести:

1) Тривкість субстанції душі: нетлінність (Incorruptibilität), — для цього самої лише простоти не досить.

2) Подальше тривання інтелігенції, не лише за спроможністю, а й за *actu*: сон душі.

3) Подальше тривання особи та свідомості тотожності себе самого — не метемпсихоз.

1282. Доказ безсмертя буває двоякий: I. з природних підстав; II. з моральних підстав. I.: a) з відомої через досвід природи душі, b) <з> пізнаної *a priori* природи якоїсь мислячої істоти, c) <з> аналогії природи взагалі. II: Моральний доказ: a) теологічний, з випадкової волі Бога (з моральних підстав божої волі); b) абсолютно моральний — з необхідної волі Бога, тоді як моральність розглядається як сама по

---

* Що стосується особливого спілкування душі й тіла, то виникає утруднення від того, що субстанція, яку ми знаємо внутрішнім чуттям, є цілком невідома як об'єкт зовнішнього чуття, і, таким чином, не є якоюсь силою, даною як загальний принцип зовнішньої присутності, а уявляти її не можна. Ця проблема виникає й стосовно дій тіл, — дій, принцип яких відомий лише з досвіду, не з розумового споглядання.

Простір є одинична ідея[455]; відтак полягає в тому, що існування одиничної істоти зумовлює можливість співприсутності багатьох *(лат.)*.

** Моральний світ є інтелігібельним у тому, що стосується досконалості *(лат.)*.

собі необхідна, і визначає віру в Бога й водночас поняття про його волю.

1283. Якби я мусив прийняти буття Бога як піфагорейський принцип, то це була б не гіпотеза, а постулат. А для [того, щоб обґрунтувати] здійснювання добрих вчинків, ми мусимо прийняти як спонукальний чинник буття Бога, і через це вони суть так само необхідні, як геометричні положення.

Критицизм, перший період

1284. Чиста психологія (Seelenlehre), позаяк вона не передбачає жодних *principia* (засад) з досвіду, не може складатися ні з яких інших частин (Stücken), окрім наступних:

1) Абсолютний розгляд її[456] з трансцендентальних понять: субстанція; проста; (одинична)[457]; випадкова[I]; врешті, непроминальна. (Трансцендентальні поняття).

2) Порівняння її з іншими сутностями, які ми знаємо через досвід:

a) [з] тілами взагалі: нематеріальні;

b) [з] іншими мислячими природами світу, які суть під, або побіч, або над людиною *(bruta, incolae planetarum, angeli*)*[II].

3) пов'язання її з тілом[458]:

a) його можливість: *commercium animae et corporis, sedes animae***, *principium* життя, свобода[III];

b) початок: народження; перед народженням;

c) кінець: смерть; по смерті (метемпсихоз);

4) пов'язання з іншими духами: явища, внутрішні, зовнішні.

[I] Чи я або хтось інший у мені творить акт самоволі, якщо я єсьм випадкова істота.

[II] < l > Загальна умова внутрішнього чуття: свідомість; 2) виключно предмет внутрішнього чуття: дух.

[III] Перша трудність: як лише внутрішньо діючі сили можуть мати висліди назовні; як лише назовні діючі сили мають спричиняти внутрішні зміни. Друга: яким чином є можливим поєднання нематеріальної сутності з матеріальною.

1285. Первісне (das Ursprüngliche) як величина є необмежене, як річ узагалі — просте. Первісний вчинок є вільний. Первісне існування є

* Тварини, мешканці планет, янголи *(лат.)*.

** Стосунки душі й тіла, осідок душі *(лат.)*.

безумовно (schlechthin) необхідне. Усе зовні похідне є обмежене; як щось дане в явищі — складене; як виникле — зумовлене й залежне; як існуюче — зумовлене необхідно. Душа не є явищем. У ній лежить відповідно тотальність (das All) реальності всіх можливих явищ. Відносно відчуттів вона є проста (Я), відносно вчинків — вільна, з погляду всього існування явищ — необхідний субстрат, не субординований щодо жодного явища.

1286. Різниця між субстанцією як зовнішнім феноменом і внутрішнім уявленням є та, що перше є суб'єктом інгеренції, не визначаючи єдності, друге ж визначає єдність через Я.

1287. Будь-який доказ простої природи душі зводиться, власне, до того, що вона є безпосереднє споглядання самої себе через абсолютну єдність Я, яке є Сингулярне[459] діянь мислення. Адже доказ, який береться для цього, — що багато мислячих суб'єктів можуть витворювати лише одну думку, означає стільки само, як і: для цього потрібне Я, і мислення має бути повсякчас діянням *singulari*.

1288. Прості сутності (як такі) зовсім не можуть бути частинами чуттєвого світу. Адже тоді вони були б частинами об'єкта зовнішніх чуттів, себто Протяглого; але Протягле не складається з простих частин. Отож усякий останній принцип має бути залічений до Інтелігібельного, відтак і душа. Але про Інтелігібельне ми не знаємо нічого, крім відношення (Beziehung) явищ, субстратом яких у чуттєвому світі воно є[460]. Отже, те, що є поза нею (по смерті), є абсолютно (schlechterdings) непізнаванне. На цьому ґрунтується також наше невідання стосовно всіх організованих і організуючих матерію сутностей, що їх можливість, базована на певному життєвому принципі, жодним чином не може бути осягнена. На прості сутності в [чуттєвому] світі немає місця.

1289. Гола матерія є *iners*, або безжиттєва; тож ті з протяглих істот, які живуть (тварини), мають [не лише] матерію, [а] й особливий (besonderes) принцип життя Нематеріального. (Внутрішні принципи тих феноменів, які пізнаються лише через внутрішні чуття.) Тож нематеріальна природа та її поняття вже базуються на відмінності внутрішнього і зовнішнього чуття.

1290. Поняття людської душі є цілком незалежне від поняття матеріальності. Можна також розуміти визначення внутрішнього чуття зовсім не <як> зовнішні феномени й навпаки. Доказ того, що душа є нематеріальна, може бути такий. 1) Вона є не матерія *(materialis matrix*

sensu crassiori),* отже, проста[461]. 2) Вона не є проста частина матерії, бо матерія не складається з простих частин. Тварина є оживлена (belebte) матерія. Усяка оживлена матерія є водночас наділена душею (beseelt). Адже принцип життя є *absolute internum,* себто мислення й воля, себто визначення себе самого довільно.

1291. Зовнішні чуття не дають мені нічого, крім вражень; лише через внутрішнє споглядання (яке, одначе, поширюється лише на мене самого) я можу пізнавати об'єкт, що лежить ув основі вражень. Тепер питається, чи те, що ми називаємо тілом, є сутність якогось особливого виду, відмінна від мислячої, а чи це є лише якесь особливе явище їх обопільної присутності. Для останнього [припущення] я не маю жодної підстави, але мене [в цьому] не можна й спростувати. Це мав би бути містичний світ.

1292. Життя полягає у внутрішній достатності спонтанності для уявлень та бажань (Begierden). Але за зовнішніх завад ця субстанція може спати, хоч і живучи: тіло не містить умови можливості життя душі чи бодай лише її діяльностей, а є перепоною, що її, одначе, душа зобов'язана долати. Диспозиція тіла є зміна цієї перепони; тож мислення є тим вільнішим <...>

Позаяк ми можемо здійснювати досвіди лише [перебуваючи] в тілі, то вони доводитимуть більше залежність, ніж незалежність[462].

1293. Дух є чиста інтелігенція (чистим є те, що відокремлене від усього чужорідного). Отже, дух є інтелігенція, відокремлена від усякої спільності з тілом. Якщо я в *psychologia rationali* абстрагуюся від усякого *commercio* з тілами, то з поняття душі вийде поняття духу, і *psychologia* стає *pneumatologia.* Якщо я полишу інтелігенцію, і візьму до спілки з тілом саму лише душу, то зостануться *animae brutorum.*

1294. Трудність *commercio* коріниться в понятті нематеріальності, — не у впливі мислення на рухи[463].

1295. З цієї нематеріальності випливає, що душа й тіло не діють одне на одне через контакт, ба навіть не можуть бути в такий спосіб співприсутніми (einander gegenwärtig), що спільність її з матерією має бути [заснована] на тому в матерії, що не є предметом явища і т. ін.

---

* Матеріальна матриця в простому розумінні *(лат.).*

1296. Душа не рухає інші речі тим, що рухає саму себе. Вона не є об'єкт *phaenomenorum.* Вона спричинює рухи в інших, які не мають у матерії своєї визначальної підстави, але цим рух їх у сумі не змінюється.

1297. Про осідок душі: чи вона як матеріальна субстанція є визначена стосовно простору в тілі, а чи лише через *commercium* із тілом стосовно позосталого світу. Вона має свій осідок, себто найперше й безпосереднє пов'язання з нервовою системою.

1298. *Sedes animae.* Те, що є лише об'єкт внутрішнього чуття, не може бути об'єктом зовнішнього. Таким чином, субстанція душі не може бути піддана умовам зовнішнього споглядання, — [їм піддатний] лише суб'єкт її впливу; і діюча (назовні) сила душі є феномен. Адже все, що є знаряддям відчуття, безпосередньо є суб'єктом її присутності. Вона може діяти (wirken) лише збуджуючи (excitiert) взаємодію тілесних частин — їх притягання та відштовхування.

1299. Ми хоча й мусимо переносити (versetzen) душу (з огляду на час) у чуттєвий світ, але не можемо переносити її в тілесний світ, — лише останній у її уявлення. Отож душа як така не має місця в людському тілі, і її місце є місце тіла у світі. Тому немає *sedes animae in communi sensorio*;* немає відділення від тіла; віртуально[464].

1300. Про існування після смерті: 1) *spes vitae futurae**;* 2) *immortalitas:* a) не загально, не необхідно вічно; b) або з емпіричних, або з раціональних підстав.

Останні: 1) з принципу нематеріальності того, що живе, і з тіла як перешкоди життю. Тоді вона[465] жила перед людьми;

2) з простоти;

3) з аналогії природи.

*Status post mortem: personalitas***;* сон душі; існування (Existenz) як чиста інтелігенція або рушій (Vehikel).

1301. Доказ *a priori* з поняття[I] («Я мислю»[466]) якоїсь мислячої істоти взагалі (Необхідне); 2) докази *a posteriori*[II] ні за, ні проти безсмертя душі неможливі з *psychologia empirica*, бо ми не можемо творити жодного досвіду інакше як *in commercio* з тілом. На ґрунті космології такий доказ *a posteriori* може бути наведений.

---

* Осідку душі в загальному розумінні *(лат.).*

** Сподівання майбутнього життя *(лат.).*

*** Стан після смерті: особистість *(лат.).*

[I] <1> Нематеріальної душі; 2) з божих властивостей.

[II] Або з природи душі, або з аналогії.

1302. Спочатку — питання, чи людина буде жити по смерті, а чи [житиме] сама лише [її] душа, і в чому полягає однаковість (die Einerleiheit) субстанції й особи. Чи прийдешнє життя — то справа самого лише тіла, а чи душі[467]? Воскресіння. По-друге, якщо проблема стосується лише прийдешнього життя людської душі: чи вона живе [самостійно] лише після смерті [людини[468]] — [виникаючи] випадково, чи є безсмертною — [існуючи] необхідно (загальність, вічність). Перше — за посередництвом розуму з божих цілей, друге — з природи душі: a) з особливого спостереження; b) з природи духа взагалі. Підстави проблеми суть або пояснення *phaenomenorum* (наприклад, явище духів), або справа (Angelegenheit) людини: справа себелюбства чи звичаєвості. Епікур вважав за потрібне, щоб філософи нічого тут не вирішували, аби 1) спонукальні мотиви були чисто моральними, 2) жодне забобонне упередження (Vorgeben) не створювало таких страхів і надій. Це [міркування] ґрунтується на зависокій оцінці людства.

Сократ розглядав прийдешній стан суто проблематично.

Стоїки на початку абстрагувалися й від цього. Без вічного життя[469] порядок природи не гармонує з моральним, і благополуччя та добра поведінка (Wolverhalten) суть розділені. Моральний закон робить його[470] [(безсмертя)] головним пунктом бачення всіх рушійних підстав цього життя.

1303. Безсмертя є необхідне подальше тривання особистості.

Потрібно довести, що прийдешнє життя є загальним, а також повсякчасне (immerwährend), з [повсякчас зберіганою] тотожністю особи. Безсмертя душі (неможливість кінця життя, хоча й тваринного, а не духовного) є подальше тривання особи.

1304. Якщо хтось надалі є свідомий самого себе й усіх тих учинків (Handlungen), які ми собі згадуємо, то чи буде він від цього тим-таки Я? [— Так, буде.] Отже, тотожність особи ґрунтується не на узгодженні апперцепції, а на продовженні (Continuation) її, нехай це здійснюється й за невиразних уявлень.

1305. Жодна матерія не є живою, отже, смерть, себто безжиттєвість, яка настає після життя, не є подією, яка може статися з людським тілом. Людина має двояке життя: 1) тваринне, 2) духовне. Останнє є особистість, узята не лише *potentialiter,* а й *actualiter.* В існуванні (Dasein) людської душі потрібно дослідити 1) існування (Existenz) суб-

станції; 2) життя взагалі (тваринне) як душу; 3) особистість, себто життя як людський дух. Питається, отже, чи це можливо, щоб людська душа й без тіла була окремою (besondere) особою (в усякому разі вона не могла б тоді усвідомлювати свого зовнішнього стану, бо для цього потрібно, щоб ми відчували себе якраз через те саме чуття, яким сприймаємо зовнішні речі). До цього питання не належить те, чи мають місце певні перерви [в триванні] її особистості (як от сон), — лише те, чи може вона коли-небудь усвідомлювати саму себе без тіла.

1306. Якщо з природи дорослої людини можна висновувати щодо її вічної тривалості, то й новонароджена людина має сподіватися на це саме. Отже, й ембріон, *ovulum*, *ovulum* з *ovulo*. Ця претензія на вічність не може залежати від випадкового поєднання з тілом, адже та досконалість, яка не може виникнути без поєднання з тілесними речами, не може й тривати далі без них. Отже, людські душі мали якесь духовне життя й перед [тим, як поєдналися з] тілами; отже, тваринне життя не може мати вирішального значення у визначенні їх вічної долі.

1307. Емпіричні докази не мають сили — ні за, ні проти[471], бо ми не можемо влаштувати жодного досвіду інакше як у *commercio* з тілом. Ми впряжені в тіло, немов у воза. А його колеса мусять бути в доброму стані, інакше ми не зможемо рухати його, а відтак і себе самих.

Тут аргументується лише κατ᾽ ἄνθρωπον*, позірність протиставляється позірності.

1308. З аналогії природи ми щонайкраще доводимо прийдешнє життя. А аргумент (der Beweisgrund) тут полягає в тому, що ми розвиваємо з себе такі спроможності, які виходять за межі нашого дотеперішнього призначення (Bestimmung). Особливо це помітно на науках, отже, звідси вже знати, що науки не гармонують із нашим теперішнім призначенням і являють випадки приспішеного розвитку, які, одначе, тим, що вони виявляють талант, який мав би лишатися прихованим, дають принаймні ту користь, що розкривають наше майбутнє призначення. Тим часом науки створюють цю перспективу, але не мотив (Triebfeder). Вони належать до гри людського роду, але не до його цілі.

1309. Закиди проти безсмертя душі:

1) З прижиттєвого досвіду: занепад духу[472].

2) З випадковості породження та з невиживання багатьох зародків.

---

* До особи (*гр.*).

1310. Стан після смерті є або регенерація, або звільнення; перша — або земна, або надземна. Або нове тваринне життя, земного або надземного виду, або духовне життя; і це його відношення або в цьому світі, або в інших світах.

Осідок душі. Місце після смерті. Розлучення з тілом. Небо, пекло й земля. Перші два належать до світу, але світу не чуттєвого.

1311. Інший світ — або в космографічому, або в космологічому розумінні, за місцевістю чи за видом. Останній — або суб'єктивний, або об'єктивний.

1312. Спільність із іншим світом є або містична, або фізична. Містичну для цього світу прийняти не можна, бо це означало б припинення [чинності] законів досвіду.

1313. У випадку епігенези[473] ми мусимо вважати, що душа взагалі належить до інтелігібельного світу, що вона не має місця в просторі, що коли через породження постає якесь органічне тіло, то воно має в собі умову — відразу ставати наділеним душею через інтелігібельний оживлювальний принцип, і що в самому тілі душа присутня не локально, а віртуально.

1314. Субрепції спроможності судження:

1) Що ми все пізнаємо лише через предикати, і, отже, маємо предикати з невизначеним суб'єктом; що ми приймаємо за перший суб'єкт те, що завжди є умовою позосталих предикатів.

2) Що умови розрізнення ми вважаємо за необхідні відмінності речей.

3) Що для суб'єкта, який мислиться внутрішньо (мисляча істота), ми предикуємо умови зовнішньої присутності, а для зовнішніх — наприклад, тіла — умови внутрішнього уявлення[474].

1315. Єдність гіпотези полягає: 1) в тому, що, коли я приймаю щось як підставу, то звідси можна вивести Різноманітне: єдність; 2) що я можу прийняти цю підставу або це поняття, і воно, отже, має реальність: істина; 3) що дані висліди сукупно узгоджуються з однією підставою, отже, не потрібна жодна *hypothesis subsidiaria*: довершеність[475].

Гіпотеза духовної природи душі:

1) Що звідси можна пояснити феномени мислення та незалежність від тіла.

2) Що й так щось має реальність, отже, синтетичну можливість; бо ж аналітична є ясна. Та позаяк перша мусить пізнаватися з аналогії

досвіду, якої їй, одначе, бракує, то істина виключається: *ens rationis ratiocinantis**.

3) Що звідси можна вивести всі феномени вкупі, оскільки ми їх знаємо; і вони, отже, узгоджуються з цією підставою як єдиною.

Але це не вдається, бо залежність душі від механізму вимагає ще однієї гіпотези — щодо впливу матерії на дух. Так само й поняття Бога.

1316. Метафізичний предикат: 1) душа є субстанція; 2) субстанція, відмінна від матерії, не предмет зовнішніх чуттів; 3) проста, отже, нематеріальна; 4) але чи триває вона — [з цього] не випливає.

1317. Вічне тривання субстанцій, себто однаковий вік кожної з цілим світом, не може бути доведене, як і те, що воно має лежати в основі філософського методу.

1318. Найперше питання: чи душа по смерті є чистий дух, а чи ще душа тварини? Відповідь ґрунтується на вирішенні питання, чи перебуває ще душа в зв'язку зі світом, а отже, й із тілесним світом за теперішніми законами чуттєвості. Якась чуттєвість, либонь, залишиться.

Друге [питання]: чи інший світ є іншою місцевістю чуттєвого світу, а чи він є інакший за формою? Відповідь: об'єктивно може бути лише один світ, бо всі субстанції, окрім найвищої причини, витворюють Ціле; але суб'єктивно, себто відповідно до того способу, в який суб'єкт його уявляє, — може бути й інший світ; і тут слід припускати, що чуттєвість зменшується й, отже, відбувається перехід із *mundo sensibili* до *intelligibilem, per approximationem. Intuitus*** є *comparative intellectualis*, чим більше зростає внутрішнє чуття.

*Mundus vere intelligibilis**** є *mundus moralis.* Принципи форми мають силу для кожного, і з них можна висновувати щодо Бога як *causam mere intelligibilem*****. Але цей *mundus intelligibilis* є об'єкт не споглядання, а рефлексії. Споглядання Бога давало б водночас *intuitum intellectualem* світу.

Ті, хто приймає *intuitum mere intellectualem******, яке починається по смерті природним чином, стверджують, що душа по смерті бачить себе в іншому світі, а не переходить туди (відділення душі), що вона всякчас належить до *mundo immateriali* як істинної субстанції, що

---

* Суще розумувальницького розуму *(лат.)*.
** ...інтелігібельного, через наближення. Споглядання *(лат.)*.
*** Істинно інтелігібельний світ *(лат.)*.
**** Причини суто інтелігібельної *(лат.)*.
***** Суто інтелектуальне споглядання *(лат.)*.

тілесний світ є лише певне чуттєве явище духовного світу, що вчинки тут є *symbola* властивого характеру в інтелігібельному світі, і що доброчесний не переходить у небо, а лише бачить себе в ньому.

Третє [питання]: якщо інший світ є цей самий чуттєвий світ, тільки в іншому відношенні, то душа всякчас має якесь тіло, — або звичайне (за законом звичайного відчуття) видиме (adspectablen) тіло: *metempsychosis;* або таке, що є видимим лише на бажання (durch die Willkür) відділеної душі: *apparitiones; spectra,* чи то через зовнішній, чи через внутрішній вплив: *prodigia.*

Критицизм, пізніший час

1319. Я як об'єкт чуттєвого споглядання єсьм мінливий, і поняття про мене самого не може привести до трансцендентальних предикатів речей самих по собі, наприклад, Простого чи Складного (Zusammengesetze) і т. ін., а може лише говорити про моє споглядання. І як суб'єкт мислення, і просто як об'єкт розуму я знову ж таки не можу пізнати жодного предиката, через який мені давався б *in concreto* такий предмет, — жодної протяглості, тривкості (Beharrlichkeit) в часі, — а разом з тим і їх протилежності. Отже, всяка психологія як доктрина стосується тільки людини як мислячої істоти, — не самого лише Я взагалі; але психологія як критика запобігає, щоб те, що має силу лише стосовно мене, оскільки я єсьм людина, не приймалося за те єдине, що взагалі має силу для мене як мислячої істоти.

1320. Будь-який внутрішній досвід є якесь судження, в якому предикат є емпіричний, а суб'єкт — Я. Отже, незалежним від цього досвіду лишається саме тільки це Я, але для *psychologia rationalis*, позаяк це Я — субстрат усіх емпіричних суджень <...>[476]

1321. Двояке Я, — оскільки Я єсьм пасивний (leidend) чи діяльний, — тваринне чи людське. Тож я керую сам собою, дорікаю собі й сварюся сам із собою.

1322. Душа в трансцендентальній аперцепції є *substantia noumenon*; тож немає ніякої тривкості її в часі, — вона може бути лише в предметах у просторі.

1323. Істота, що лише сама собі уявляє час і себе в часі, не може пізнати себе як тривку; це може лише та істота, що є поза нею.

1324. Душа як об'єкт внутрішнього чуття — це єдність, але звідси не можна виснувати, що як об'єкт зовнішнього сприйняття вона є тривкою.

1325. Даремним є бажання пізнати зі внутрішнього чуття душу відповідно до того, чим вона є сама по собі.

1326. Самого суб'єкта ми знаємо лише через його відношення до зміни місця; таким чином, ми не знаємо того, що в цьому місці є зараз, і діяння, яке воно[477] чинить у різних місцях. Принаймні ми знаємо все це не раціонально; але постає питання — чи наші думки не містять іще й Внутрішнє світу.

1327. Не можна сказати, що душа й тіло суть *heterogeneae*, бо я не можу порівняти їх через одне чуття: душу [з тілом] — через зовнішнє, тіло [з душею] — через внутрішнє[478].

1328. Коли стоїть питання, чи не є інтелігібельний субстрат мислення однаковим із субстратом тіл, якщо вони розглядаються як *monades*, — тоді нематеріальність душі не доведено.

1329. Усе, щодо чого через досвід може бути пізнане якесь загальне правило, є природним; таким чином, *commercium* є природне. Нематеріальність є справжнє проблематичне поняття, яке жодним чином не може бути спростоване.

1330[479]. Щодо можливості *commercii* того, що є лише предметом внутрішнього чуття, з тим, що є лише предметом зовнішнього чуття. — Ми безпосередньо знаємо в матерії лише Зовнішнє, а в душі лише Внутрішнє. *Commercium* між предметами зовнішніх чуттів ми не знаємо первісно й *a priori*, так само й *commercium* внутрішніх сил душі. Але перші *data* зовнішнього пізнання, — і внутрішнього також — містять уже поняття *commercii*. Феномени порівнюються з ними з погляду тотожності. Ми не можемо, отже, осягнути *a priori* ні природної можливості, ні неможливості [того спілкування]; отже, усі *systemata* тут марні, і це є емпіричне положення, — що внутрішні визначення суть підстави зовнішніх і навпаки, і це є первісна сила.

1331. Арістіп: Наші судження стосовно того, що є приємним (так само як усі ті, що виражають голі явища), суть усякий раз істинні, об'єкти можуть бути влаштовані як завгодно, бо приємність означає щось таке, що є в нас; але судження «цей або той предмет існує» суть непевні, бо об'єкти суть відмінні від нас.

2. До раціональної космології

А. Її поняття

Критицизм, перший період

1332. *Cosmologia est vel empirica (Physica et Psychologia) vel rationalis. Haec vel materiale, h. e. constitutiva considerat (materiam et immaterielle) vel formam. Posterior hic tractatur. Cosmologia rationalis pertinet ad metaphysicam*.*

1333. Дисципліна: ми не можемо судити синтетично за допомогою самих лише розсудових понять. Вони завжди мусять містити умови явищ, і слугують лише для їх експозиції. Самі лише розсудові поняття не можуть відноситися до об'єкта, так само, як і розсудове споглядання. Об'єкт завжди визначається через чуттєвість; бо наше загальне поняття є лише знак (Zeichen) для конкретного. Інтелектуальна космологія, так само як містична, є *ens rationis.*

В. Поняття світу

Догматизм

1334. Ідея світу є не довільна, бо так само, як я врешті-решт мушу мислити якусь частину, котра далі не є Цілим, так само я мушу мислити якесь Ціле, що не є частиною[480].

1335. Якщо поняття світу означає Ціле всіх можливих речей, які суть можливі саме в тому зв'язку з уседостатньою підставою, то воно буде плідне[481].

1336. Світ є *totum finitorum,* бо одна [його] частина є *complementum* іншої до Цілого, відтак жодна не є нескінченна; по-друге, *contingentium,* бо одна частина залежить від іншої.

---

* Космологія буває або емпірична (фізика та психологія), або раціональна. Перша розглядає або матеріальне, себто конститутивне (матерію й нематеріальне), або форму. Друга трактується тут. Раціональна космологія належить до метафізики *(лат.).*

Критичний раціоналізм

1337. Світ є скінченним, бо він є певне *totum* сутностей, які обмежують одна одну. Питання про унікальність (Unicität) світу стосується або копулятивної, або диз'юнктивної множинності.

1338. Композиція доводить випадковість і залежність; адже необхідні істоти не можуть бути складеними. Тотальність доводить залежність від Одного. Композиція доводить також *finitudinem.*

1339. Існує якийсь світ, себто якесь Ціле, що не є частиною будь-якого (дійсного) Цілого[1]. Звідси можна виснувати:

1) Світ є *compositum substantielle.* Отже, він не складається з необхідних сутностей. Його частини не пов'язані також самі через себе, тому, що вони мають буття (sind) через одну причину. Простір є феномен існування всіх речей через нескінченність. Завдяки цьому є можливим спілкування (Commercium) субстанцій.

2) Через те, що він має свою межу субординації й координації *a priori*, він має і якесь походження. Чи також і початок? Початок світу розглядається лише відносно світу, але не чогось поза світом.

3) Про порядок природи.

4) Щаблі сутності; текстура, фігура, мікстура[482].

[1] У кожному *composito actuali* жодна частина не є комплетно детермінована [інакше], як через усі позосталі разом; отже, суцільна детермінація всіх координованих субстанцій поширюється на одну; отже, вона є повсякчас частина певного *toto absoluto,* себто певного світу. Але в *composito potentiali* кожна частина є комплетно детермінована, бо цим покладаються позосталі, і вони не мають впливу на існування першої; отже, черга необхідним чином не є комплетна. Та якщо в якомусь ряді речей, що йдуть одна за одною, є Останнє, то є також і Перше.

Compósitum, що не є *totum absolute tale,* < є > *tamquam pars** можливим лише через лімітацію *totius*; отже, все, що стосується якоїсь речі лише як *parte*, передбачає поняття Цілого.

1340. «Є лише один час і один простір, а отже, лише один світ» [— це положення] являє приклад *petitionis sensitivae*[483], ґрунтуючися на передумові, що все (принаймні Скінченне) існує (sei) у просторі й часі.

* ...абсолютне ціле, < є > як частина *(лат.).*

Критицизм, перший період

1341. Світ, котрий не може бути частиною якогось іншого Цілого, є світ у трансцендентальному розумінні. Світ, котрий не є частиною якогось дійсного Цілого, є світ у фізичному розумінні. Позаяк Можливе відрізняється від Дійсного лише оскільки в першому *conditiones* розглядаються не в суцільному визначенні, то цілий світ, який не має жодних інших *conditiones* поза собою, крім абсолютно необхідної сутності, не повинен мати й жодної іншої межі дійсності, крім внутрішніх умов можливості. Зі світу в цьому розумінні можна було б висновувати щодо якоїсь єдиної причини та її вседостатності, а далі й про єдність цього світу. Але зі світу, що не є абсолютним Всесвітом, можна висновувати не більше, ніж із якогось *composito substantiali* взагалі; врешті з самої лише *multitudine rerum finitarum** — не більше, ніж із одного-єдиного *finito.*

Поняття довершеності є останнім у примноженні (in der Vermehrung), виникає з поняття «все», — як у *synthesi*, так і в *analysi.* Межове поняття є те, що залишається у зміні *conditionum*; наприклад, підстава, що не є вислідом, абсолютно Необхідне, абсолютно (незважаючи на всі умови) Випадкове, себто свобода.

1342. Світ є абсолютне Ціле можливого досвіду. Ми можемо мислити собі якесь абсолютне світове Ціле, тільки не в просторі й часі. Абсолютне Ціле в явищі є суперечність.

1343. Порожній простір і порожній час не є предметом емпіричного пізнання, — ані безпосередньо [на полі] досвіду, ні через який-небудь висновок; або: нескінченність світу є так само понад досвід, як і перші — поза ним, — тож і *totalitas (absoluta)* явища, себто ідея світу, є проблематичне поняття. Інтелектуальна можливість такої умови явища тут не пасує, бо ж є синтетичні положення, які мають місце лише як умови можливого досвіду.

Критицизм, пізніший час

1344. Світ означає вже те саме, що й природа, взята субстантивно. Без певного внутрішнього принципу його змін за законами він був би світом лише як відмінна від Бога сутність.

1345. Чуттєвий світ є лише один єдиний.

---

* Множини скінченних речей *(лат.).*

Додаток: природа[484], сутність і т. ін.

Критичний раціоналізм

1346. Природа, взята безумовно (schlechthin), або суб'єктивно[485], є те, що відповідає необхідній сутності. Об'єкт усіх емпіричних пізнань є природа. Випадкова тотальність (All): природа.

1347. Тотальність (All) природи логічно слід відрізняти від цілості (den Ganzen) природних речей, себто тотальності композиції. Перша мислиться для відрізнення від Інтелектуального, друга для відрізнення від просто частини Чуттєвого.

1348. Необхідне [як елемент] поняття витворює сутність, Необхідне дійсності — природу [воно] є Перманентне. Природа є принцип випадковостей.

1349. Ми пізнаємо через досвід радше природу, ніж сутність, наприклад, твердість сталі. Сутність і природа обидві суть перманентні.
Найперше з того, що є річчю, зветься сутність. Найперше з того, що відбувається через річ, зветься природою. Сутність тіл полягає в непроникній протяглості, до природи тіл належить *inertia.* Пізнання природи ґрунтується на досвіді або принаймні <на> випадковому відношенні самої речі.

1350. Природа і сутність, природа і мистецтво[486], природа і свобода. Природа якоїсь речі (*formaliter*), природа безумовно [schlechthin] (*materialiter*).
Світ: втілення предметів чуттів за правилами.

1351. Перший внутрішній принцип усього того, що (за певним правилом) належить до можливості чогось, є сутність, а до дійсності — природа.

1352. Внутрішній принцип поняття предмета є сутність, внутрішній принцип дійсності всього, що притаманне предметові, є природа[487].

1353. Сутність є перша логічна підстава внутрішніх визначень.
Природа є перша реальна підстава внутрішніх визначень.
Перше — підстава того, що в речі є необхідним.
Друге — підстава того, що є можливим через річ.

Перше — те, завдяки чому річ є можлива.
Друге — те, що є можливим завдяки речі.
Природу ми знаємо через досвід.

1354. Перша внутрішня підстава всього того, що належить до дійсності речі, є її природа.

1355. Дія має свою підставу або в природі, або у свободі причини. У першому випадку протилежність є неможливою фізично, у другому — практично. Перша підстава Випадкового не є в природі будь-якої речі.

Усе, що відбувається через природу речі, має якусь передуючу підставу, і не є Найпершим. Суцільне визначення того, що належить до Внутрішнього існування, за суб'єктивними законами — природа, за об'єктивними — свобода[488].

1356. Перша внутрішня підстава того, що належить до можливості речі, є сутність, а <того>, що <належить> до дійсності, — природа.

1357. Перша внутрішня підстава (логічна тотожність) усього того, що необхідно належить до визначення речі, є логічна сутність. Перша внутрішня реальна підстава всього того, що належить до існування речі, — природа[489].

Критицизм, пізніший час

1358. Слово «природа» береться або субстантивно, або ад'єктивно. Субстантивно вона є агрегатом усіх предметів чуття, ад'єктивно вона є внутрішнім принципом дійсності якоїсь сутності.

1359. Природа є внутрішнім *principium causale* за постійними законами. *Leges stabiles substantiae** мають природу. *Physice necessarium vel practice***.

1360. Перший внутрішній, визначальний принцип того, що належить до поняття речі, є сутність; перший внутрішній, визначальний принцип того, що належить до існування, зветься природа[1]; *materialiter:* втілення явищ, *formaliter*: зв'язок (Nexus) визначень.

---

* Стабільні закони субстанції *(лат.)*.
** Необхідне фізично або практично *(лат.)*.

[1] Природа: <1> на протилежність сутності; 2) мистецтву; 3) свободі[490]. В останньому сенсі сутність мислиться як така, що сама собі дає закони.

1361. *Essentia est principium logicum internum conceptibilitatis, natura principium causale causalitatis omnium determinationum*.*

1362. Принцип внутрішньої можливості речі є сутність. Ця сутність за визначенням її каузальності є природа. Умова природи як першої причини Випадкового є свобода.

1363. 1) Природа, взята загально й *formaliter*: природа якоїсь речі; тілесна й мисляча природа.

2) *materialiter:* як втілення явищ на протилежність інтелігібельному світові.

Природа є протилежною сліпій випадковості [Ohngefähr] (випадку [Zufall]) та сліпій необхідності (долі). До останньої, якщо я не акцептую якоїсь причини поза світом, належать чуда. *(Non datur abyssus saltus casus hiatus**).* Природна необхідність протилежна до надприродної. Природа не протилежна свободі, а відрізняється від неї.

С. Загальники до антиномій

Критичний емпіризм

1364. *Principia subjectiva,* якщо досліджувати їх об'єктивно, суперечать собі, наприклад: «усе має якусь підставу», суперечить положенню «ніщо не є необхідним само через себе» і т. ін.

Ми повинні мислити щось безумовно (schlechthin) необхідне, бо все, що є, є необхідним, але все не може бути гіпотетично необхідним. Але не можна мислити нічого безумовно Необхідного. Мусимо мислити світ обмеженим; але незмога мислити [його] межі.

1365. Необхідність, свобода й нескінченність суть ті три камені спотикання розуму, проти яких суть три розумувальницькі засади, що на них ґрунтується його скептичне вживання.

---

* Сутність є внутрішній логічний принцип зрозумілості, природа — каузальний принцип причиновості всіх визначень *(лат.).*

** Не дано безодні, стрибка, випадку, проміжку *(лат.).*

1366. Ми послуговуємося на ділі скептичним методом у багатьох випадках, щоб дослідити, чи якесь положення має загальність; адже якщо з нього випливає щось хибне, то воно доводить забагато[491].

1367. NB. Наприклад, хтось робить з емпіричних положень догматичні: що душа без суголосся тіла не мислить, у тому розумінні (die Einsicht), що вона не могла б мислити; на це відповідають у тому самому тоні, що, може, тіло є лише допоміжний засіб проти завади мисленню[492]; на це знову чуються закиди й відповіді. Під час цього розум вдається до свого природного призначення.

Ті відповіді мусять розглядатися лише як контрзакиди (Retorsionen), а не як догматичні положення[493].

1368. Два контрадикторні положення, що їх гіпотеза є хибною, обидва можуть бути хибними, наприклад, що Бог рухається в просторі вічно і не вічно.

1369. Між двома *logice oppositis* немає третього, але між *realiter oppositis* (між існуваннями) є байдуже = 0. Рух і спокій не є *contradictorie opposita,* бо обидва не узгоджуються з Богом і світовим Цілим[494].

Першу[495] можна осягнути, другу — ні.

1370. Єдність або множинність світу; випадковість або необхідність світу: залежність; скінченність або нескінченність світу.

1371. Немає необхідної повноти можливої координації, отже, немає й необхідної межі Цілого, у котрому якість одиниць є невизначеною. Усі межі суть умови Цілого випадкової величини. Отож кожне Ціле є лише випадково детерміноване стосовно меж, і можливість іще більших частин є порожнеча. Тож позаяк проминулий час витворює певне Ціле, то він має межі, що перед ними йде якийсь час; [натомість] прийдешній, не витворюючи Цілого, не має меж. Множина речей у теперішньому часі витворює Ціле, що має межі; і світ, отже, є в абсолютно порожнім просторі. Натомість кожний ряд субординованих речей необхідно має *a priori* якусь межу, й *universitas* поширюється навіть на всі можливі, не лише дійсні члени, і перша з речей (das erste der Dinge) може осягатися розумом.

Критичний раціоналізм

1372. *Terminus* координації *per analysin,* себто *a priori,* є Просте; *terminus* її *per synthesin,* себто *a posteriori,* є світ. *Terminus* субординації *a priori* є найвища причина, *a posteriori* — тотальність висліднів. Розум визнає неповним своє осягнення, не введене в *terminos*. Але необхідність *terminorum* не є об'єктивною. Він-бо може й не пам'ятати[496], як повинен мати місце *terminus* — хоч координації, хоч субординації.

1373[497]. Усі аксіоми, за яких суб'єкт не має жодного змісту чуттєвості, і які, одначе, загально обмежують його через умову чуттєвості, суть хибні. Вони редукуються, якщо суб'єктові повертаються умови чуттєвості.

1374. Що два опозити можуть бути водночас хибними, але не водночас істинними, бо в одному суб'єкт береться чуттєво, а предикат — інтелектуально, у другому — навпаки, наприклад: є якийсь перший початок світу, і: немає ніякого. У першому початок означає найвищу підставу, яка є постійна, у другому — найвищий член ряду. Якщо ж узяти перше сенситивно, то воно буде хибним, друге теж.

1375. Коли щось інтелектуальне розглядається за якоїсь чуттєвої умови, то при *praedicata sensitiva* [їх] *opposita* суть неістинні (falsch); *ex. gr. quod non est in loco, nec est mobile nec immobile**. Проте ці предикати властиво є не контрадикторно протилежні, а *contrarie realiter opposita***. Якщо Бог <не> має місць [перебування], то він не перебуває ні в одному, ні в багатьох місцях.

1376. *Vitium subreptionis transscendentale*[498] — коли Інтелектуальне приймають за чуттєве (Арістотель) або Чуттєве за інтелектуальне, себто поширюють [його] далі, ніж на умови явищ, — на предмети самі по собі.

1377. У явищах не знайти жодного абсолютного Першого; але в синтезі розсуду воно присутнє. Отже, хоча й немає ніякого першого початку, але є перша причина, частина, перший вчинок і т. ін. Якесь Перше як феномен являлося б як границя Нічого. Антиномія розуму є, отже, не що інше, як відмінність (Verschiedenheit) розумових принципів, — оскільки *data* беруться чуттєво, себто залежно від об'єктів, або інте-

* Наприклад, те, що не має місця, не є ні рухомим, ані нерухомим *(лат.)*.
** Реально контрарно протилежні *(лат.)*.

лектуально, себто з самої душі (Gemüt), — які хоча й узгоджуються стосовно одиничних можливих досвідів, але не в їх Цілому. Тож усі вчинки людей, розглядані *a posteriori*, суть емпірично визначені, *a priori* — невизначені й вільні.

1378. Для чистого розумового поняття, — наприклад, «субстанція», предикат «непроникний» є завузький, а для чуттєвого [поняття] («непроникність») чисте поняття «субстанція» є завширокім. У першому [випадку] мусимо або віднімати чуттєвість від суб'єкта, або додавати [її] до предиката; у другому — навпаки. *Praedicatum univocum* або *aequivocum*. У першому випадку це означає: річ узагалі, мислена через розсуд, підлягає умовам чуттєвості, себто є *phaenomenon*; у другому: явище є *noumenon*, наприклад, чуттєвий світ є абсолютне Ціле. Тут предикат має обмежуватися так: він є певне Ціле, що може визначатися чуттєво; або, відкинувши від суб'єкта афектацію (die Affection): світ *(noumenon)* є певне Ціле. Положення «душа (die Seele) є проста» — трансцендентне, і я мушу сказати або: «Я, котрий мислю душу, єсьм щось просте», або: «Душа є щось фізично непізнаванне». Коротко: предметові як *phaenomeno* інтелектуальний предикат може бути притаманний лише оскільки він є визначуваний чуттєво.

1379. Бог у просторі є або непорушний, або рухомий, або й те, й те водночас (як тіла́ на Землі[499]), або ні те, ні те. Істинним є останнє, отже, всі інші, відтак і диз'юнктивне висловлювання з двох перших, є неістинні. Істинність останнього є, власне, пояснення хибності двох перших, позаяк Бог зовсім не перебуває в просторі.

Матерія сама по собі складається або з нескінченно багатьох часток, або з якоїсь визначеної множини часток. Ні те, ні те не є істинним, бо перше передбачає тотальність поділу простору, а друге — його [(поділу)] абсолютну реальність.

Критицизм, перший період

1380. *Antithesis:* метод розуму, [призначений] відкривати опозиції суб'єктивних законів, який, коли він *per vitium subreptionis** приймається за об'єктивний, <є> скептицизм *(in sensu obiectivo**)*; якщо ж він є лише пропедевтика — тоді це *methodus sceptica* для визначення суб'єктивних законів розуму: *antithesis subiectiva.*

---

* Через помилку субрепції *(лат.)*.

** В об'єктивному сенсі *(лат.)*.

1381. Антитеза пріоритету: можливість і дійсність: жодна річ не є можлива без Дійсного; немає дійсності без покладеної наперед можливості. Розчленування трансцендентальних понять становить цілу онтологічну доктрину[500]. Але синтез містить саму лише антитезу, немає положення без антитези; і чому, як вони суперечать одне одному (wie widerstreiten sie sich)?[501]

1382. Ми можемо розглядати диз'юнктивне висловлювання як таке спочатку проблематично — ніби його диз'юнкція ще не витворена; і тоді це означає: кожна річ є або *A*, або *B*, або: ні *A*, ні *B*. Щось у світі є або природа, або випадок, або ні природа, ні випадок. Якщо і те, й те може бути істинним, то опозиція не є правильна; якщо і те, й те може бути неістинним — тоді поділ не повний. Опозиція є правильною, але поділ не повний: вчинки людей не є гола природа, але від того жодним чином і не випадок, — вони суть вільні, себто їх слід розглядати й так, немовби вони зовсім не стояли в ряді визначених підстав явищ, а були детерміновані *a priori*. Свобода є спроможність *a priori* детермінувати себе до дій — не через емпіричні причини. Природа й випадок обоє покладають дію за умов *a posteriori* — а саме, це ті члени або світові зміни, що кожну подію визначають у часі за її *positus*.

Світ або має початок у часі, або існує (ist) одвіку. Світ тут обтяжений такою умовою, як час, котра суперечить довершеності, тож поділ не є повним, і він (світ) не є ані вічним, ані розпочатим у часі, бо він не є тотальним; адже як явище жодна тотальність не має місця. Та якщо я кажу: людська душа в своїх вчинках або підлягає механізмові природи (якщо я додам «лише», то це буде експонібельне[502] висловлювання), або вона є вільна, або і те, й те, або ні те, ні те, то душа береться не в одному *respectu*, — почасти як феномен, почасти як ноумен, позаяк я усвідомлюю собі *a priori* її абсолютну самість не лише як явище (Я єсьм: положення, що не є емпіричним); і тут обидва висловлювання можуть бути істинними. Опозиція не є правильною, і тотальність у ній не має місця як феномен, але має місце як ноумен стосовно феноменів. Квітка є або червона, або синя, або ні того, ні того кольору: жовта, або й того, й того кольору: фіолетова.

1383. Ми мусимо філософствувати про природу так, немовби світ не має початку, а про Бога — немовби він не має наступності.

Розглядати Бога як найвищу точку ряду — це змішування видів[503].

1384. Як конфлікт (der Widerstreit) суб'єктивних умов або його передумова наслідує й підмінює істину об'єктивних. Наприклад, математичне Нескінченне є можливе, бо воно не суперечить правилам осяг-

нення; воно є неможливе, бо суперечить умовам розуміння (Comprehension). Усе має свою підставу, бо без цього буття речі не може осягатися; щось не має далі підстави над собою (über sich)[504], бо інакше це суперечило б умовам поняття. Свободи (трансцендентальної) немає; свобода є. — Є якась абсолютно необхідна сутність, бо без цього [неможливе] жодне розуміння (Begreifung); немає абсолютно необхідної сутності, бо вона суперечить осягненню. Та якщо ці поняття беруться лише відповідно до умов апрегензії, то вони суть обмежені до предметів чуттів і мають також лише обмежене (restringierte) значення, наприклад, усе що відбувається, має в певному порядку якусь першу підставу; або радше *axiomata* суть не трансцендентні, а мають значущість (gelten) лише як антиципації, так, що вони мають силу лише щодо *datis* чуттів, оскільки вони можуть бути зрозумілі; наприклад, те що відбувається, має якусь підставу, бо без правила, за яким його дано відповідно до законів чуттєвості, ми через уявлення не мислили б жодного предмета.

1385. Поняття *absolute necessarii* є *conceptus terminator* (бо все Випадкове ми мусимо розглядати як необхідне через якусь підставу, і врешті умова мусить відпасти[505]); а що умова зрозумілості відпадає, то воно не є осягальне за законами розуму, бо в ряді можливих осягнень воно є чимось у відношенні до вислідів; а з погляду підстав межує з Ніщо. Поняття свободи є також граничне поняття певного абсолютного початку; так само, як поняття Простого й узагалі Першого. Усі розсудові закони слугують для зрозумілості (Begreiflichkeit) у *seriei.*

1386[506]. Можливість[, котра дозволяє] той самий суб'єкт, що належить до чуттєвого світу, залічувати з погляду тих-таки категорій (причини та існування [der Existenz] взагалі) до інтелігібельних сутностей, отже, або до інтелігібельного світу, або ні до якого світу, є, власне, можливість уживати категорію не лише стосовно предметів чуттів, а й речей узагалі; але тільки як чогось такого, про що ми довідуємося тільки те, що воно не є явищем; і це є цілком можливим, бо означає лише можливість мислити, а не визначати помислене (Gedachte) через предикати чуттєвого світу.

1) Та сама сутність, котра як член чуттєвого світу має каузальність, завжди зумовлену правилами часового визначення, як безумовна щодо часу з погляду того самого *causatum* у чуттєвому світі може бути його[507] вільною причиною, себто не підпадає під умови часового визначення, належачи до світу з інтелігібельним субстратом *mundi noumeni.*

2) Усе, що підлягає часові, належить до одного й того самого світу, нехай воно визнається й за причину речей у ньому, й існує випадково;

бо час не вимагає необхідного існування речей, і взагалі субстанції, які були б необхідні, не належать до геть жодного Цілого й до жодного світу. Але можливо мислити його існування поза часом, отже, й не залічуючи його до якогось світу, відтак не відбираючи від нього необхідність; і категорія існування (der Existenz) є принаймні поняття, яке завжди залишається, дарма що воно не може бути пізнаним визначено, наприклад, як тривалість без часу. Одне слово, якщо простір і час розглядаються як властивості речей, тоді неможливо вибратися з суперечності.

Причина, з якої перші дві антиномії обидві суть неістинні[508], полягає в тому, що я мусив покласти в основу їх обох суперечливе поняття — Цілого в просторі й часі, яке-бо має бути абсолютним Цілим, отже, річчю самою по собі. Адже конфлікт (der Widerstreit) стосується складання й поділу якогось споглядання, котре необхідно мусить відбуватись у просторі й часі, бо вони вможливлюють саме поняття їх як величину. Натомість каузальність і модальність існування (der Existenz) — або краще[509] — ті антиномії стосуються внутрішньої можливості самих явищ (як *quanta*); а інші — можливості їх через щось інше, отже, залежності або незалежності їх стану чи самого їх існування (себто зумовленої або безумовної можливості існування).

Аби відповісти на перші питання, я мусив шукати умови єдино серед явищ, які, одначе, тут ніколи не є повні; аби відповісти на другі, я міг би шукати Безумовне (бо воно може бути чимось іншим, ніж корелят) поза явищами, у Нечуттєвому, і тут обидва положення могли б бути істинними. — Цим непрямо (indirect) доводиться ідеальність простору й часу, бо з протилежного випливають суперечності з самим собою. Але я вже довів її й прямо (direct), а саме: з того, що синтетичні пізнання суть *a priori*, але що вони неможливі без споглядання *a priori* (чистого), що врешті чисте споглядання, де форма їх не дана перед об'єктом у суб'єкті, неможливе, отже, що ми можемо антиципувати лише явища, таким чином, усі предмети чуттів суть виключно явища.

Залишається пізнання Бога, довірене тим самим підставам здорового розсуду, що й раніше; відібрано лише фантазерську відчайдушність, [яка спонукала] вирішувати щодо цього шляхом спекуляції, на підставі [непевних] посвідок (Unkunde) спроможності чистого розуму, а то й у річищі претензії (Anmassung) — за аналогією до емпіричних принципів висновувати аж так високо; і визначення цілковито довірено моралі.

Протилежністю положенню «світ є нескінченним за простором і часом» є [положення] «він не є нескінченним (даним)[510]»; і тут з цих двох положень істинним є останнє. Та коли запитають, що ж він таке, якщо він не є нескінченним у просторі або в часі, то відповісти можна в двоякий спосіб: або він є скінченним у просторі й часі, і тут ми наштов-

хуємося на суцільні недоладності (Ungereimtheiten), або ж він як дане Ціле аж ніяк не є в просторі й часі; бо ні в тому, ні в тому абсолютне Ціле не може бути дане, адже він є Ціле феноменів, себто чуттєвих уявлень, які даються лише в сприйнятті, не самі по собі (хоча підставу для можливих сприйняттів речі (der Sache) самої по собі дано без сприйняття), і воно[511], позаяк прогрес сприйняття ніколи не має якоїсь можливої в сприйняттях межі, дозволяє прогрес до нескінченності, який, отже, ніколи не витворює абсолютного Цілого. Якраз це стосується поділу. Обидва ці положення можуть бути неістинними, бо одне містить більше, ніж вимагається для суперечності (Contradiction). Це є логічний розв'язок (Auflösung) антиномії. Але вони обидві суть неістинні, бо містять неможливу умову, а саме, ту, що світ цілком дано в просторі й часі (або дано як *compositum*, себто як світ цілком), і разом з тим [що його] дано в просторі й часі. Адже перше положення ґрунтується на передумові, що Ціле явищ дане само по собі, й окрім того <як> уявлення, — що є суперечливим. І це є трансцендентальний розв'язок антиномії.

Друге. Протилежність положенню «всі події (речі) в чуттєвому світі підлягають механізмові природної каузальності» є таке: «вони йому не підлягають». Тут обидва положення не можуть бути неістинними; але обидва можуть бути істинними, бо друге містить менше, ніж потрібно для контрадикторної опозиції. Адже там слід було б додати, що вони як речі чуттєвого світу не підлягають згаданому механізмові. Та позаяк може мати місце й те, що речі чуттєвого світу, які є причинами подій у ньому, можуть бути причинами й у тому разі, коли розглядаються як інтелігібельні сутності (бо це може мислитися без суперечності, і без пізнання поняття причини[512]), то вони могли б [задовольняти ці умови], оскільки [були б] вилучені з механізму природної необхідності, не суперечачи, однак, тому, що вони як речі чуттєвого світу належать до нього.

Друге положення, що всі речі суть випадкові, бо вони в просторі й часі залежать одна від одної і за своїм існуванням визначені мінливими, може бути допущене, й антитеза (Gegensatz) — що може бути яка-небудь необхідна сутність — йому не суперечить, бо її тоді слід покладати поза простором і часом, відтак і поза всякою залежністю від світу, мало того — все має бути залежним від неї. Ляйбніцова встановлена наперед гармонія є, може, лише ідея певного інтелігібельного світу без простору й часу, у якому божа всеприсутність є принцип реального зв'язку (Nexus) як інтелігентна причина, що через неї відношення, в яких скінченні істоти споглядають себе (як форми явища) в узгодженні з правилами, <суть> наперед встановлені вже в творенні для суцільної гармонії з інтелігібельним світом, що то єдино в ньому є безпосередня істина.

1387. У *phaenomenis* негація є не що інше, як обмеження, у чистому розсуді це є ремоція (Remotion[513]), отже, *qualitative oppositum.* Лімітація є або лише лімітація визначення, або лімітація протидії. Перша є логічне усунення (Aufhebung), друга — реальне. Рух або просто як *defectus,* через брак підстав визначення, або через протидію (Reaction) перетворюється на спокій. У математичній антиномії одне положення є квантитативна протилежність другого; але вони мають ту саму умову, і тому обидва суть неістинні. У динамічних положеннях одне є квалітативна протилежність другого; але [їх] умови є різні. Тож обидва можуть бути істинні.

1388. Що обоє *opposita* у двох перших антиноміях можуть бути хибні, спричинено тим, що вони протистоять не [лише] *contradictorie,* а й *contrarie*: світ має початок — він не має < початку>, він є нескінченним [у часі].

1389. *In mundo non datur abyssus**, себто в чуттєвому світі немає нічого безумовного, бо воно належить до Інтелігібельного, але чуття, якщо вони приймають простір і час за визначення речей, [скеровані] тут у нескінченну порожнечу {або повноту [Volle]}. *In mundo non datur saltus***, себто всі явища породжуються через [нескінченні] ступені всіх [відповідних] речей від 0 до Чогось.

1390. *Mundus non est in abysso****, жодного початку, кінця й межі світу; *in mundo non datur hiatus — saltus, vacuum*****. Ми виповнюємо всякий простір якимось видом відчуттів. *Nihil accidit per casum, nihil per fatum******.

1391. *In mundo (universo) non datur abyssus*******, — ні безодні речей, ані безодні порожнього часу й простору. [Але щось] одне з двох є необхідним, якщо феномени мають уявлятися в їх абсолютній тотальності, себто даними самі по собі. Тут немає завершення (Vollendung) ні в Нескінченному, ні [в] межі; але всяка чуттєвість має якусь причину назовні себе, бо вона не є річ сама по собі.

---

* У світі не дано безодні *(лат.)*.
**У світі не дано стрибка *(лат.)*.
***Світ не перебуває в безодні *(лат.)*.
**** У світі не дано проміжку — стрибка, порожнечі[514] *(лат.)*.
***** Ніщо не відбувається випадково, ніщо через фатум *(лат.)*.
******У світі (всесвіті) не дано безодні *(лат.)*.

1392. *Non datur hiatus** — бо інакше ми мусили б сприймати час і простір самі по собі; *vacuum metaphysicum non datur***.

1393. *Abyssus, saltus, casus, fatum*[1]*** у сукупності суть поняття Безумовного, яке може мислитися в *mundo noumeno* або принаймні в пов'язанні з ним, але <які> не пасують до *mundus phaenomenon*.

Абсолютна тотальність складання має мислитися *in mundo noumeno*****; у *phaenomeno* світове Ціле існує (ist) як дане за простором і часом, і такої [тотальності тут] не може бути дано. У *noumeno* — абсолютна тотальність поділу; у *phaenomeno* це давало б *saltus*. Для першого, де часова умова не притаманна існуванню і немає жодної зміни, яка потребує причини, може мислитися свобода; для другого вона була б *casus*. У *noumeno* може мислитися необхідна для себе (für sich) сутність як причина світу; у другому я за його законами не можу мислити відношення причини світу до світу інакше як у часі, і каузальність там завжди випадкова, відтак [випадковою є й] сама [найвища] *causa*.

[1] *Hiatus; vacuum intermedium, circumfusum*******.

1394. *Non datur saltus********. — Кожна відмінність (у явищі) є якоюсь величиною (ein Quantum). Але величина має бути можлива через *repetitam positionem eiusdem*********; отже, 0 мусить розглядатись як однорідний з *A*, та тільки як зникомий або нескінченно малий. Отже, у визначенні певної речі поступ (Progressus) до якогось іншого стану відбувається тільки шляхом побільшення (Steigerung) їх якості, починаючи від нескінченно малої величини.

Усяке явище є *quantum*, і то *continuum*. Отже, і явище [наступності] протиставних визначень тієї самої речі, себто зміна, теж є *continuum*.

*Non datur casus*********. — Жодна подія не відбувається сама від себе (von selbst), а завжди визначена через природні причини. Але в цей спосіб не слід сподіватися жодної абсолютної тотальності. Тільки якщо я кажу, що якась сутність є *a priori* й, отже, сама від себе причиною якоїсь події відповідно до порядку природи, себто спосіб, у який вона поєднує ту подію з іншими, відповідає якомусь природному порядкові,

---

* Не дано проміжку *(лат.)*.
** Метафізичної порожнечі не дано *(лат.)*.
*** Безодня, стрибок, випадок, фатум *(лат.)*.
**** У світі ноуменів *(лат.)*.
***** Проміжок; порожнеча проміжна, довколишня *(лат.)*.
****** Не дано стрибка *(лат.)*.
******* Повторення тієї самої позиції *(лат.)*.
******** Не дано випадку *(лат.)*.

то це є свобода в одному відношенні (in einer Beziehung) — до суб'єкта як речі самої по собі, і природна необхідність ув іншому відношенні — до певного суб'єкта як частини в ряді явищ. — *Non datur hiatus*[II].

*Non datur fatum**. — Усяка необхідність є природна необхідність подій, себто завжди визначена через інші підстави в тому самому [їх] ряді. Але в цей спосіб тотальності в ряді не буває. Та якщо я цілком відношу ряд до чогось поза ним[II], що не є феноменом, то [таким чином] може бути [виявлена] абсолютна необхідність цілого ряду; але не в ньому, [не] тоді, як я йду від частин до Цілого, а коли Все в ряді залежить від [чогось] того, що мислиться поза ним.

<I> *Non datur hiatus.* У світі немає порожнього простору або порожнього часу; бо ні той, ні той не є предметом можливого досвіду. З відмінності питомої ваги [різних тіл], навіть і з фігури якоїсь порожнини робити висновок про можливість замкненого порожнього простору, — це передбачає, що він для себе (für sich) є об'єктом сприйняття. Але якщо він розтинає світ на дві частини, то був би потрібен *saltus* від однієї до другої, щоб пов'язати їх, і то такий, що міг би висновуватися з Нічого.

II *Lex continui.* — Пов'язання Зумовленого з умовою завжди є ряд; але в динамічному полі тотальність можлива через щось поза рядом, себто через те, що не є феномен.

1395. Положення: У світі все є природа, себто *non datur hiatus,* де щось відбувалося б супроти природи й було б вирване з її ланцюга.

1396. Світ є:

1) Відповідно до простору й часу — не абсолютна тотальність, ані нескінченний, ані скінченний (а лише прогрес, нічого далі, бо ми можемо вести мову лише щодо можливого досвіду): *non datur abyssus; mundus intelligibilis*** є тотальність без відношення (Beziehung) до часу, і числа, і прогресу.

2) Відповідно до поділу — не складається ні з нескінченно багатьох, ні з якогось скінченного числа частин (ми ж бо й говоримо лише про можливий досвід у декомпозиції). Отож — ніяких монад. Але *mundus intelligibilis* не складається з *substantiis phaenomenis,* отже, [він складається] з монад. Вони не мають у своїх зовнішніх відношеннях нічого від простору, отже, [мають] лише внутрішні сили, себто *vires repraesentativae: non datur saltus****. У часі й просторі немає нічого Простого, немає простих змін.

---

* Не дано фатуму *(лат.).*

** Немає безодні; інтелігібельний світ *(лат.).*

*** Репрезентативні сили: не дано стрибків *(лат.).*

3) У світі як чуттєвому світі все є природа, і тому нескінченний регрес у ряді причин без *causa simpliciter tali**, бо ніщо не може початись безумовно (schlechthin), так, щоб йому передував порожній час, який нічого не визначає; але водночас[, коли світ розглядається] як світ інтелігібельний (тут-бо я мислю пов'язання не простору й часу, а причин і дій, які суть голі категорії) може мислитися свобода — [те, що має] визначати феномени, не визначаючися ними. Але свобода [є] лише там, де є *causalitas intellectualis*, себто при інтелігенціях, які є причинами завдяки розумові.

4) У ч<уттєвому> с<віті> все є випадковим, бо все є *rationatum*.

1397. *In mundo non datur abyssus, saltus, casus, fatum***; адже тотальність пов'язання Зумовленого з умовою, себто абсолютне Ціле ряду пов'язання, має місце як [тотальність] або математичного (складання явища), або динамічного пов'язання, — дедукції (der Ableitung) існування. В обох випадках [це стосується] 1) способу, в який ряд дається тотально, 2) того, як цілком даний ряд розв'язується; математичне — композиції або декомпозиції; динамічне [вказує на] перше постання або безумовне існування взагалі.

*Non datur abyssus****; а саме, [існує тільки] тотальність (світ не є даний ні як нескінченний, ні як скінченний у нескінченному просторі й часі) через нескінченний, заповнений простір і час як даний, або через скінченний ряд, який дається абсолютно цілком у нескінченному порожньому просторі й часі.

Non datur saltus[1]: стрибок у метафізичному розумінні є перехід від якогось *quanto* в явищі до Простого = 0, як певної частини, — і в понятті явища та його можливості, і в постанні чи проминанні його, себто в зміні. Усе в явищі є *quantum*, — і оскільки воно містить час або простір *(extensive tale)*, і [оскільки] виповнює їх, себто міститься в часі або в просторі *(intensive tale,* реальність у відчутті).

Non datur casus: подія без визначальної причини (у світі). Тотальність через визначальні причини в ряді явищ і взагалі в часі є неможлива. Постання від себе самого [von selbst] *(casus)* також неможливе, але вчинок тих самих діючих суб'єктів як речей самих по собі, оскільки вони визначають явища, або (не належачи самі до ряду феноменів) не є визначені через них, є свобода. Отже, можливим є пов'язання подій за природними законами через свободу; наприклад, вчинки з інтелектуальних принципів, [а] не чуттєвих спонукань.

---

* Простої причини *(лат.)*.

**У світі не дано безодні, стрибків, випадку, фатуму *(лат.)*.

*** Не дано безодні *(лат.)*.

Non datur fatum, себто абсолютної необхідності — в явищі та постанні його, але її дано — в інтелектуальній причині, яка не є частиною ані субстратом чуттєвого світу.

[1] *Saltus*[1] є безпосереднє пов'язання *oppositorum* у тому самому суб'єкті одного за одним (nach einander). Усі явища, а отже, й усі їх частини, суть *quanta*; бо якби щось існуюче було простим, то воно могло б бути породжене або проминути лише *per saltum*. Лише можливість породжувати [щось] у часі створює можливість явищ.

[1] *Est progressus immediatus a determinatione aliqua ad eius oppositum, ergo a mera negatione ad quantum vel viceversa*[515].

1398. *Non datur casus.* — У світі все відбувається відповідно до механізму природи, а саме, як вислід з того, що відбувається само [собою], оскільки світ є феномен; виняток — оскільки в суб'єкті є причина самого цього механізму, себто оскільки він [(суб'єкт)] може розглядатись як ноумен, який визначає себе сам, незалежно від феноменів, себто <як> чистий розум, як принцип спонтанності. Там, щоправда, теж усе відбувається за механізмом природи в чуттєвому світі; але саме це сполучення (Verbindung) ґрунтується на підставі явищ узагалі.

Необхідність подій у природі не є необхідність самих речей, себто існування (der Existenz) природи. Вона[516], якщо її супроводжують явища, є *fatum*. Отже, в існуванні самої природи немає внутрішньої необхідності, бо вона [(природа)]не є абсолютним Цілим, відтак стоїть цілком поза нею.

Спроможність уявляти речі самі по собі й через ці уявлення бути причиною явищ є спроможність діяти за механізмом природи, і все-таки від себе самого, себто спричинювати події, не будучи самому залежним від цих подій і визначеним ними, себто свобода.

Спроможність давати первісно закони самому собі є свобода. Спроможність *independenter* від механізму природи самому визначати цей механізм є свобода.

1399. *Non datur fatum.* Усе у світі є складним (zusammengesetzt), а відтак випадковим.

Критицизм, пізніший час

1400. Усі антиномії породжені тим, що Безумовне шукають у чуттєвому світі.

1401. Уся діалектика зводиться до такого: Ми неодмінно (durchaus) хочемо знати чуттєвий світ, прийманий за річ саму по собі, хоча він може мислитися лише в просторі й часі.

А [коли світ береться] як річ сама по собі — у ньому справді мусить бути абсолютна тотальність умови. Але в часі й просторі це неможливо ні за композицією, ні за декомпозицією, ні за постанням. — Та якщо все є лише феномени, себто уявлення, які повсякчас можуть щось покладати лише за часових умов, то ані світ, ані щось у світі не дано само по собі, а все дано лише такою мірою (so weit), доки сягає прогрес, і суперечить собі той, хто мислить якесь *totum*, котре має бути дане само по собі, а проте вміщує його в просторі й часі.

1402. Призначенням (die Bestimmung) нашого розуму з погляду трансцендентальних космологічних ідей є:

1) Усе в чуттєвому світі розглядати як емпірично зумовлене, отож завжди в ряді умов, а саме завжди простувати в світі (не перестрибувати на Безумовне поза ним), і так не давати спокою свому розумові: правило іманентного вживання.

2) Набути переконання, що всі предмети досвіду суть лише явища, і в основі їх мусять лежати речі самі по собі, відтак запобігати трансцендентному вживанню емпіричного. Останнім усувається будь-яка антиномія, ґрунтована просто на тому, що явища розглядаються як речі самі по собі.

1403. Найбільше й Необмежене є однократне (не: воно не охоплює собою все). Абсолютна тотальність є в певному аспекті (Absicht) Необмежене.

Прогрес (Fortgang) у конструюванні тієї чи іншої величини є або скінченним, або нескінченним. Те й те стосується не величини речі, а виміру (der Messung), і має чинність лише для явища (але не для тотальності).

Нескінченне ніколи не є даним, — дано лише умову можливості *progressus in infinitum** або *indefinitum.*

1404. *Opposita, logice* за неприпустимої умови, наприклад, протяглості, обидва суть неістинні; наприклад, душа в просторі є або протягла, або вона є в ньому непротягла, себто точка. Опозити за двох різних умов не є контрадикторно протиставними. Опозиція [тут] є неприпустимою, і обидва положення можуть бути істинні; наприклад, воля як явище підлягає природній необхідності, а як інтелектуальна вона є вільною. Обидві умови слід мислити в усякій сутності, але останню ми помічаємо лише у волі.

---

* Прогресу в нескінченність *(лат.)*.

1405. Те, що в чуттєвому світі в будь-якому виді пов'язання ніде не може уявлятися як цілком дане абсолютно Перше, а також жодна нескінченність, отже, жодна абсолютна тотальність, — доводить, що Абсолютне має мислитися поза ним[517], і що він сам полягає лише у відношенні (in der Relation) до наших чуттів.

Якщо Перше може братися за самими лише умовами чуттєвості, що відбувається при складанні й поділі явищ у просторі й часі, то повнота регресу неможлива, і завжди [бачимо] конфлікт (ein Widerstreit) між ствердженням повноти через нескінченний ряд і через обмежений (begrenzte) ряд.

Та якщо перше не необхідно є визначенням у просторі й часі (динамічна ідея), а може належати й до інтелігібельного світу, який лежить ув основі сенсибельного як [його] субстрат, то Перше, а відтак і тотальність у цьому самому світі можливі як ноумен, натомість водночас можлива нескінченність без тотальності як феномен.

1406. Якби час і простір були умовою існування (der Existenz) речей самих по собі, то в математичній антиномії не можна було б сказати: обидва протилежні твердження (Gegensätze) суть хибні, бо одне мусило б бути істинним; ані в динамічній: обидва можуть бути істинними, бо одне мусило б бути хибним. А суперечність виступає лише тому, що простір і час як речі самі по собі все-таки повинні містити Безумовне.

1407. Математичні антиномії стосуються сутності явищ, динамічні — [їх] природи; перші — явищ, визначених лише через простір і час, другі — через реальні підстави.

1408. У математичних антиномія обидва положення суть хибні, бо Безумовне має бути частиною явищ, але ж як таке [ніщо] ніколи не може бути безумовним. У динамічних обидва можуть бути істинними, бо Безумовне кладеться в основу явищ, але не є частиною їх, і одне положення стосується речей у явищі, друге — їх відношення (Beziehung) до інтелігібельної підстави. Дві перші антиномії ґрунтуються на безумовній тотальності умови, інші дві — на безумовній підставі існування (der Existenz) Зумовленого. Тому дві перші суть хибні, інші можуть бути істинні.

1409. Тотальність складання в чуттєвому світі й поділ обоє суть хибні, і мусять бути такими, бо беруться в просторі й часі. Але тотальність причини й дії', як і [тотальність] необхідності, — обидві можуть бути істинні, бо одна може розглядатися в інтелігібельному світі, а друга цілком поза всім світом ув Інтелігібельному, відтак поза всякою залежністю, себто випадковістю.

[1] Бо ці поняття не належать необхідно предметам чуттів, якщо ми саме цим нічого не пізнаємо, а лише хочемо мати можливість думки про це.

С. 1. До першої антиномії

Критичний емпіризм

1410. Про творення в часі або про вічність. Існування, за яким іде (folgt) ціле тривання якоїсь даної речі (початок її), є цілком мислимим, і подібним є народження тварини. Але існування, за яким іде цілий час узагалі, як дефініція абсолютно першого початку є суперечність; бо час може йти за чимось (folgen) лише оскільки щось [йому] передує (те, що, отже, не було в ньому). Але саме це передування передбачає якийсь час. Отже, не може ввесь [сукупний] час наступати (folgen) за якимось даним існуванням, бо той, за котрим наступає якийсь певний цілий час (який містить початок речі), є попередній час.

Дефініція безумовно (schlechthin) першого початку є існування, котрому передує якийсь час, де ще не було жодної речі.

Якщо ми приймемо, що можна мислити собі початок, якому не передує жодний час, то можна буде мислити також кінець, за яким не йде жодний час. Але тут ми мусили б сказати: світ був, а тепер його більше немає, — що, позаяк тут приймається час, який настає за триванням світу, було б суперечністю.

1411. Початок світу можна мислити не інакше, як певне існування, що йому передує якийсь час, у котрому речі немає. Абсолютний початок світу не можна мислити ні єдино у світі, ні в залежності від Бога; бо інакше в ньому мусив би бути якийсь стан, у якому не було каузальності світу. У перебігу [природної історії] світу Бог може бути причиною тієї чи іншої зміни, не змінюючися сам; бо змінений стан речей породжує змінені відношення до божої діяльності (яка завжди є та сама). Але перед існуванням світу не могло змінюватися нічого, що спричинялося до [його] постання, окрім як сам Бог.

1412. Може, вічність світу є наслідком його нескінченності як певного *quanti simultanei*;* бо дії якогось обмеженого числа причин мусять дійти кінця, а комбінації та висліди нескінченного [числа причин] суть нескінченні.

* Одночасної величини *(лат.)*.

1413. Проминуле Нескінченне, що має початок, є неможливим. Якщо все Прийдешнє є лише математичне повторення, то прийдешню нескінченність слід розглядати як можливу. Та якщо Прийдешнє є визначене з Попереднього або інакше, то воно витворює певне Ціле, що через яку-небудь підставу є суцільно визначеним, і його нескінченність не зрозуміліша, ніж нескінченність проминулого й теперішнього часу.

1414. Нескінченність світу за величиною (час і простір) не становить труднощів, інша річ — продовжуване до нескінченності відсунення (Prorogation) *termini* ланцюга підстав, — інтерес розуму вимагає-бо повного охоплення (Begreifung).

Та якщо й допускають нескінченність як можливу, то лишається ще питання, чи порожній час і простір можуть обмежувати світ, себто чи порожній час і простір суть умова можливості речей.

1415. Чи світ має величину сто мільйонів сонячних діаметрів, я не знаю, бо досвід [мене] цього не навчив. Чи є він нескінченним, я не знаю, бо не можу цього знати через жодний досвід.

1416. Світ за часом не дозволяє порівнювати себе з жодною сутністю поза світом. Він має початок; але стосовно Бога — не походження, а залежність. Я можу порівнювати тривалість світу з тривалістю його частин, як годину з хвилинами, але не з якою-небудь річчю, відмінною від світу. Раніше могла бути кожна річ у світі, але не сам світ.

1417. Світ має початок, себто такий стан, який не є вислідом із якогось іншого стану: *terminus a priori non est aeternus a parte ante**. Адже якби кожен стан світу був вислідом із якогось іншого стану світу, то всі стани світу мали б перед собою якийсь інший стан світу; отже, якийсь стан світу був би відмінним від усіх інших станів, що *contradictio est***. Від початку світу до теперішнього часу не проминула вічність: *mundus non creatus est ab aeterno****.

Світ не міг бути створеним раніше; але ми цілком могли існувати пізніше. Ми не можемо чітко собі уявити, як починається каузальність якоїсь необхідної причини, бо завжди мислимо собі, що цього[518] перше не було. Але ми мусимо мислити собі при початку всіх речей якесь відношення (Relation) їх *a parte post*****, але не *a parte ante*, отже, не відношення світу до якогось раніше збіглого часу.

---

* Межа, [яка] не є вічна у відношенні минулого *(лат.)*.
** Є суперечністю *(лат.)*.
*** Світ не створено нескінченно давно *(лат.)*.
**** У напрямі наступного часу *(лат.)*.

1418. Чи є якийсь *spatium absolutum* чи *tempus absolutum*, — це все одно, що запитувати: чи між двома речами в просторі <можна> знищити все те, що лежить між ними, і щоб при цьому залишився визначений порожній проміжок, і чи, якби [на] цілий рік [усі] рухи та зміни взагалі припинилися, не міг би початися наступний, так, що збіг би порожній проміжний рік. Ми не розв'язуємо цієї проблеми (Schwierigkeit), а відповідаємо нашим супротивникам контрзакидом (durch die Retorsion), бо їхнє <вчення> якраз і має в собі цю труднацію.

1419. У часі світ є або одвічно (у всякий час *a parte priori**), або не одвічно, а проте в часі (у тій або іншій частині часу *a priori)*.

Обидва [ці положення] хибні, бо частина часу поза або перед світом, чи радше абсолютний час є умовою дійсних, але не недійсних речей, що їх *positus* мав би бути в нім детермінований стосовно Попереднього.

1420. Некомпетентність розуму за умови цього споглядання ставити бар'єри самій чуттєвості, як поширенню, так і поділу, і обом за часом та простором. Розум може ставити бар'єри Емпіричному з погляду Раціонального, й обмежувати емпіризм, наприклад, [у положеннях,] що все є протягле, що всім рядам у світі завжди передують якісь інші й немає ніякого першого початку; але він не може обмежувати сенсуалізм.

1421. Нескінченність є поняття з погляду чуттєвості; воно є для розсуду, але не для розуму. Світ чуттів є необхідним чином нескінченний, бо чуття з самих себе не видобувають жодних *terminos*, окрім тих, котрі якраз полягають у тому, що душа (Gemüt) зазнає вражень (afficiert wird) від інших [сутностей].

1422. Лише час і простір допускають межі, але не [для] тотальності. Перший початок і крайня зовнішня межа світу суть однаково незбагненні; бо перше є буття й небуття водночас, і обоє немовби вказують на якийсь абсолютний час і простір, себто щось таке, що обмежує, а проте нічого не містить.

1423. Час і простір передують речам. Це є цілком природно; бо той і той суть суб'єктивні умови, що лише за них предмети можуть бути дані чуттям. Брати їх[, простір і час,] об'єктивно було б безглуздям. Звідси — проблема місця світу, а також часу до [початку існування] світу. Проте в абсолютному часі жодне місце не визначене без дійсних речей; отже, абсолютний час не може правити за підставу для пояснення *phaenomenorum*.

---

* З боку попереднього часу *(лат.)*.

1424. Якби простір і час були чимось самим по собі даним, то вони мали б розглядатися як [актуально] нескінченні величини. А [насправді] вони суть ніщо інше, як форми, до нескінченності збільшувані чи зменшувані.

1425. Якби простір і час були властивостями речей самих по собі, то з того, що вони суть математично нескінченні, — себто прогрес у них, оскільки вони цілком дані як нескінченні, був би більшим за всяке число, — не випливало б, що вони суть неможливі, — лише те, що для нас вони суть незбагненні. А проте простір і час суть не речі самі по собі, і їх величина дана не сама по собі, а лише через прогрес. А що прогрес *in infinitum*, який був би цілком даний, є суперечністю, то *infinitum mathematicum datum** є неможливим, хоча *quantum in infinitum dabile*** є можливим. Але звідси не випливає й того, що простір і час самі по собі мають межі, бо це є також неможливо, — лише те, що вони аж ніяк не є речі самі по собі, а лише завжди мають межі, — [там,] де зупиняються наші думки та уявлення[519].

Критичний раціоналізм

1426. Причина й початок суть: перше — інтелектуальне, друге — сенситивне. Початок є лише у світі, але не перед світом. Чому Бог не створив світ раніше? Бог не перебуває в жодному відношенні до абсолютно порожнього часу.

1427. Світ, розгляданий *intellectualiter*, не має початку; не через те, що він тривав нескінченний час, бо ж тоді він розглядався б *sensitive*, а через те, що він у цьому розгляді (Betracht) зовсім не вважається за такий, що перебуває в часі.

Sensibilis mundus не має початку, бо перший початок є неможливим. Той, хто розглядає світ *sensitive*, не знаходить у ньому жодних меж.

1428. Світ, уявлений чуттєво, не має жодного Першого, себто жодного початку, але має його[, якщо розглядається] через розум; себто має не Перше часу, а Перше причини. Обоє не мають одне з одним нічого спільного.

Так само світ, уявлений чуттєво за величиною, не має меж через порожній простір, але має обмеження (Schranken) реальності.

---

* Дане математичне нескінченне *(лат.)*.

** Величина, що може даватися до нескінченності *(лат.)*.

1429. Кожен ряд має свій початок; але те, що цілий ряд має початок, передбачає, що він (ряд) може розглядатися цілком.

1430. Перший початок годі помислити за законами чуттєвості. [А] наступність (Folge) без початку не [мислиться] за законами розуму.

1431. Від створення світу Богом минула вічність (себто його воля[520] є вічна *a parte ante et post**, чи, власне, без *ante et post***; але ця воля з погляду початку світу зветься творення, з погляду тривалості [der Fortdauer] — зберігання [Erhaltung[521]]), але цим він не створив вічного світу (вічність належить у першому випадку до божого діяння (Handlung), у другому — до його продукту, який не може мати аналогічного (dergleichen) визначення). Адже вічність Бога є його тривалість поза будь-якою умовою часу, а вічність світу є в часі. Тривалість світу не можна, отже, звести до спільної міри (Maass) із тривалістю Бога.

1432. Що Бог є причиною (Ursache) світу через свою природу — це можна прийняти, хоча він (Бог) не є спричинником (Urheber).

Що Бог є спричинником світу, себто що він заснований на його волі (Ratschluss), — це може бути прийняте, хоча він не є творець (Schöpfer), себто світ був породжений у часі.

Можна мислити якийсь початок у світі, але не початок світу, бо для цього потрібен якийсь уявний (eingebildete) час. Адже світ має не лише бути через Інше, а й стати, позаяк раніше його не було.

Не можна також мислити собі й акту творення, — бо акт починається разом зі своїм результатом (Wirkung); адже в необхідній сутності нічого не починається.

Не можна також, хоча це й приймають як можливе, мислити жодного мотиву (Bewegungsgrund), за яким свобода існувала б ув абсолютному часі.

Світ є постійним (immerwährend), не тому, що він існує (ist) в цілому абсолютному часі, а через те, що такого [часу] зовсім немає. Перед світом немає ніякого часу, тож світ є у всякий час.

Вічність є необмежене існування тієї чи іншої речі. Отже, лише необхідна сутність є вічна. Те, що є в часі, є [нехай і] постійним, але не вічним, адже ж воно або було в часі, або ще [є], або буде.

---

* Щодо попереднього й наступного часу *(лат.)*.

** Попереднього й наступного *(лат.)*.

1433. Нескінченний проминулий ряд явищ передбачав би нескінченну тривалість чуттєвості, а відтак певне явище, що його уявлення знову було б явищем.

1434. Світ, як він починається, незмога мислити відповідно до підстав розуму, а [світ] без початку — відповідно до підстав чуттєвості.

1435. Світ може мати початок лише для чуттєвого споглядання. Адже початок є межа явища *ab antecedenti*. Але такий початок сам передбачає якогось чуттєвого суб'єкта, що сам належить до світу й, отже, ніколи не може споглядати перший початок. Він[, світ], отже, не має початку. Але ця безмежність належить не до величини речей, які в ньому являються, а [до величини] їх явищ; своє походження вона має в чистому розсуді.

1436. Що в ряді та в агрегаті чуттєвості немає жодного початку й жодної тотальності, себто визначуваності з погляду *omnitudinis*, пояснюється тим, що Універсум (das All) тут має бути достатнім для визначення за умовами чуттєвості, отже, для додавання або продовження (des Fortgangs) без меж. Але це не є судження про світ сам по собі, якому передує поняття «Універсум» і єдино з якого є визначуваною кожна частина. У цьому ряді немає істинних речей та істинних причин, а є лише явища, і явище взагалі мусить бути без кінця, бо єдино в ньому може продовжуватися без кінця невизначене діяння (Handlung) чуттєвого пізнання.

1437. Тотальність того, що може мислитися лише через прогрес до нескінченності, є неможливою; [те,] що лише через якесь розсудове поняття мислиться як *quantum*, може уявлятись і як нескінченно дане, бо воно дане перед прогресом.

1438. У чуттєвому світі всяка єдність (синтез) є лише єдність регресу. Без меж у ньому нічого не дано. Отже, у просторі й часі, які суть необмежені, теж нічого не дано з абсолютною тотальністю синтезу, нічого безумовного.

1439. Нескінченність регресу й тотальність не дозволяють себе поєднати. Обмеження (Begrenzung) в регресі явищ не дозволяє поєднати себе з простором і часом, себто з чуттєвістю.

1440. Те *quantum* є *infinitum*, у якому можливим є нескінченний прогрес. Отже, {множина} може розглядатися як нескінченна. *Infinitum actuale* було б те, де прогрес був би тотальним.

1441. У випадку з Нескінченним маємо проблему: як поєднати тотальність із неможливістю *synthesis completae*; ця проблема, отже, є суб'єктивною. Натомість *potentialiter infinitum (infinitum coordinationis potentialis)** , але без тотальності, є дуже добре зрозумілим.

1442. Проблема — уявити собі *quantum simultaneum* як нескінченне — ґрунтується на природі людського розсуду, який *totum* за його можливістю може мислити лише синтетично, себто *successive addendo unum uni***. Але синтез, який повинен іти до нескінченності, ніколи не є повний. Натомість *infinitum successivum* цілком можна мислити, якраз тому, що синтез не має *terminos*. Але саме через те за природою нашого розсуду й неможливо мислити собі цей послідовний (successive) ряд як цілий і завершений ув ідеї певної сутності.

1443. Нескінченність є абсолютна неможливість завершеного синтезу (не завершеності об'єкта) композиції або декомпозиції даного предмета. Явище є нескінченним, і поділ його йде до нескінченності. Ця нескінченність стосується як динамічного, так і математичного синтезу. Натомість ув Інтелектуальному синтез є повним; але умова — пізнавати цю повноту *in concreto*, є чуттєва (Найперше або Крайнє). Розум, отже, вимагає незалежності від Чуттєвого, але визначення його поняття може бути лише чуттєвим (антиномія).

Omnisufficientia розуму, розглядана як визначальна, є стосовно нас походження практичних законів нашого розуму, які необхідно передбачають повноту як гіпотезу .

Критицизм, перший період

1444. Неможливо уявити собі якийсь нескінченний світ. А проте світ (феномен) і час є чимось лише в уявленні. Якщо ж я стверджую, що нескінченний світ сам по собі є можливим, тоді чуттєвий світ сам по собі є ніщо. Доки я хочу лише йти назад — світ є скінченним. Пізнавати світ до нескінченності [рухаючись] назад неможливо; отже, чуттєвий світ, доки я йду, завжди є скінченним. Але чи світ, таким чином, слід вимірювати *a parte priori****?

1445. Межі явища не можуть являтися. Отож чуттям не може презентуватися жодний скінченний світ. Якщо я висовую руку з цього

* Потенційно нескінченне (нескінченне потенційної координації) — *(лат.)*.
** Почергово додаючи один до одного *(лат.)*.
*** У напрямку від попереднього *(лат.)*.

світу, то являється настільки ж більший світ; позосталий простір не являється, хіба що я відповідно щось поміщу в нього. Отже, явище без предмета (порожнеча) є неможливе. Щоправда, нескінченний час *a parte ante** у явищі є необхідним, і в розумових поняттях математична величина зовсім не має місця; та при цьому розсуд не може досягати цілковитої експозиції чуттєвості.

Це означає[522] лише те, що ми не можемо мислити собі жодної абсолютної тотальності за емпіричним синтезом, але мусимо все ж мислити таку за чистим інтелектуальним, бо все Випадкове мусить мати якусь завершену (vollständige) причину, нехай і не в собі, а поза собою. Ми не маємо жодного образу, та проте маємо певне поняття. Адже образ Нескінченного не є можливий, а для образу Скінченного в нескінченному часі й просторі немає субстрату. Ми не можемо в порожньому просторі й порожньому часі визначено мислити місце початку світу, — як щось у часі могло б безумовно (schlechthin) початись, тим більше — як час сам міг би початися.

1446. Коли якусь величину (eine Grösse) дано як річ саму по собі, тоді Ціле передує композиції, і тут я з того, що це складання ніколи не буває завершеним, а отже, його *quantitas* ніколи не може бути пізнана цілком, не можу висновувати, що така нескінченна величина (Quantum) є неможлива. Нам лише неможливо за нашим способом вимірювання величин (Grössen) пізнати її цілком, бо вона є незмірна. З цього не випливає, що якийсь інший розсуд не може цілком пізнати без вимірювання величину (das Quantum) як таку.

Те саме й щодо поділу.

1447. Річ сама по собі не залежить від наших уявлень, отже, може бути набагато більшою, ніж охоплюють наші уявлення. Але явища самі суть лише уявлення, і їх величина, себто ідея продукування їх через прогрес, не може бути більшою за цей прогрес; а що він ніколи не буває даним як нескінченний, а лише є до нескінченності можливим, то величина світу як явище також не є нескінченна, тільки що прогрес у ній відбувається до нескінченності.

Критицизм, пізніший час

1448. Те, що дається лише через композицію, завжди є скінченним, нехай композиція й триває до нескінченності.

---

* У напрямку від минулого *(лат.)*.

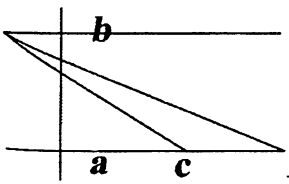
1449. Нескінченне в речі самій по собі (Sache an sich selbst) не є можливе, але Нескінченне якогось даного явища — можливе; бо якщо тут уявлення не дано цілком, то не дано й річ, адже предмет тут є лише уявленням.

1450. За законами явища регрес *in infinitum* не є неможливим, але є таким у *subordinatione intellectuali.* Перше суб'єктивно неможливо мислити цілком. Тотальність є неможлива.

1451. Розумове поняття (світ, свобода і необхідність) ніколи не вказує на об'єкт — об'єкт споглядання; отже, питання, чи має світ початок, може означати не більше, як: чи можу я емпірично експонувати чисте розумове поняття. Тут справді немає об'єктивного питання. Отже, воно не є також проблематичним — на нього всякчас можна відповісти: ні; такий об'єкт не може уявлятись емпірично. У метафізиці немає непевності (Ungewissheit).

С. 2. До другої антиномії

Догматизм



1452. Якщо через те, що лінія *ab* може ділитися до нескінченності, вона й справді складається з нескінченно багатьох частин одна побіля одної, то й лінія *af*, позаяк її можуть утворювати нескінченно багато частин, дійсним чином мусить складатися з нескінченно багатьох частин, і якщо в першому випадку насправді не виникає такого висновку, то й у другому теж. Позаяк лінія *ab* може бути також проведена в якийсь скінченний час, і кожній часовій частинці може відповідати певна швидкість, з якою відкладається простір *ac* або *cf*, то, якщо та нескінченна множина частин була б дійсною, мусило б бути можливим і відкладення нескінченного простору в якийсь скінченний час.

Якби всі частини можливого поділу водночас були б дійсними, то ми мали б абсолютну величину простору, визначувану з множини всіх частин. А що до нескінченної множини належить нескінченний час, [потрібний на те, щоб] пізнати її цілком, то нескінченний час міг би бути даний цілком.

1453. Фізичний поділ є дислокація Різноманітного: зміщення (Versetzung). Простір не є фізично подільний.

Критичний емпіризм

1454. *Quicquid est compositum, quia ante compositionem quicquid datur est simplex, necessario constat simplicibus, sed non ideo quodlibet quantum est compositum et totum*.*

1455. Кожне Ціле є подільне або має частини, які можуть відрізнятися, але не є через те [неодмінно] складним; бо подеколи частини суть можливі лише через поділ.

1456. Кожне тіло насамперед може розглядатися за поділом як складне. Бажаючи усунути всяке складання, мусимо найперш мислити ввесь поділ як завершений.

1457. *Quaestio hic proprie est, utrum compositum reale possit cogitari tamquum quantum continuum sive tamquam discretum; si sit continuum, non foret nisi vis quodam in spatio, vel tempore adstrictum***

1458. *Spatium est quantum, sed non compositum****, бо простір не виникає з покладанням частин — частини лише й суть можливі завдяки просторові; так само й час. Частини можна мислити зосібна *abstrahendo a ceteris*****, але не *removendo cetera******; їх можна розрізняти, але не сепарувати, і *divisio non est realis, sed logica*******. Позаяк уся матерія з погляду її подільності, як видається, залежить від простору, що її виповнює, і є так само подільна, як і цей простір, то постає питання, чи не є подільність матерії, як і простору, суто логічною.

1459. *Omne compositum substantiale constat ex substantiis simplicibus. Quoniam enim partes sunt substantiae, existentia carum est subsistentia, et possunt existere, etiamsi non sint invicem compositae; ergo compositio*

---

* Усе складене, через те, що перед складанням усе дане є простим, необхідно складається з простих, але не тому всяка величина є складена й ціла *(лат.)*.

** Питання тут, власне, в тому, чи реальне складене можна мислити як тяглу величину чи як дискретну; якби вона була тягла, то була б лише якоюсь силою, обмеженою в просторі або часі *(лат.)*.

*** Простір є величина, але не складена *(лат.)*.

**** Абстрагуючися від інших *(лат.)*.

***** Усуваючи інші *(лат.)*.

****** Поділ є не реальний, а логічний *(лат.)*.

omnis potest abrogari, ita ut tamen omnes partes talis compositi supersint. Abrogata autem omni compositione superstites partes sunt simplices.*

Цей доказ стосується лише *compositum substantiale*, і його можливість може мислитися *a priori*[523], себто *synthetice*, бо тоді *partes non compositae*** витворюють *principia* синтезу, завдяки чому постає ідея *compositi*. Але не щоразу буває *compositum accidentale* такого виду. Час і простір не мають частин, які могли б мати місце й без усякого складання.

Критичний раціоналізм

1460. Якщо феномени різних субстанцій *(quae sunt in locis diversis***)* справді суть багато субстанцій, то вся матерія складається з простих частин. Множина цих простих частин не може бути нескінченною, бо інакше б вони через те, що віддалені одна від одної, збільшували свою протяглість до нескінченності; і якщо між двома [з них] є якась скінченна швидкість, то швидкість [на] поверхні буде нескінченною. Якщо ж це суть не субстанції, а лише феномени, тоді вони аж ніяк не складаються з простих частин.

Таким чином, вони суть подільні до нескінченності, але жодна з наявних частин не є дійсно нескінченною. Якщо множина частин витворює якесь скінченне число простих субстанцій <...>

1461. Предикат простору та місця належить не субстанції, а чуттєвому уявленню. Тілесні частини суть компаративні субстанції, за законами чуттєвості, і *phaenomena substantiata.* Щодо якості субстанції в тому чи іншому тілі (не його простору) слід судити з величини дії за тієї самої швидкості. Тоді з цього погляду немає нічого Простого. Тепер питається, чи з погляду простору є щось Просте і якесь визначене наявне число.

1462. *Corpus non est compositum substantielle, sed phaenomenon substantiatum, et tam compositio quoad spatium quam divisio sunt phaenomena conjunctionis et divisionis. Si substantia composita, cuius phaenomenon est corpus, concipiatur constare e simplicibus, phaenomenon ipsius ideo e talibus non constat. Praeterea spatium rationes possibilitatis phaenomeni*

*Усяке субстанційне складене утворюється з простих субстанцій. А що частини є субстанціями, існування яких є триванням, і можуть існувати, навіть не будучи обопільно складеними, то все складання можна скасувати, — так, що всі частини такого складеного й надалі залишатимуться. А всі позосталі частини скасованого складання суть прості *(лат.)*.

** Не складені частини *(лат.)*.

*** Які суть у різних місцях *(лат.)*.

continet; quicquid itaque ita praesens est, ut eius praesentia sit actio in spatio, huius conditionibus adstringitur.*

1463. *Non datur simplex phaenomenon; erit enim pars definita omnis phaenomeni; ergo occupant partes spatii atque temporis, quae iterum est spatium atque tempus; igitur percurrendo phaenomena a simplici ad simplex non datur transitus nisi per infinita intermedia**.*

1464. *Quia spatium est phaenomenon, corpora sunt praesentiae externae plurium substantiarum phaenomena. Ergo quamquam omnis compositio in toto substantiali, tamen non ideo in externae praesentiae phaenomeno tolli potest. Cum spatium externae praesentiae possibilitatis rationes contineat, necessitas divisionis non ulterius pertingitur in composito, quam per conceptum spatii admittitur. Fac simplex in spatii parte assignata praesens esse, spatium limitaret vel objective, ergo esset objectivum aliquid***.*

1465. *Compositum substantiale intellectualiter spectatum est quantum discretum, quod constat simplicibus; idem ut phaenomenon est quantum continuum****.*

Критицизм, перший період

1466. Усяке складання може бути усунуте: скільки чого було складено, [стільки само] може бути й розділено. Але тоді залишаються прості частини, якщо відбувалося складання простих частин, або частини величини (Grössenteile), якщо відбувалося складання з таких. Просте протиставляється величині[524], а Складене — Розділеному.

---

* Тіло є не субстанційне складене, а субстантивований феномен, і стосовно простору як складання, так і поділ є явища — з'єднання та поділу. Якщо складена субстанція, явищем якої є тіло, розуміється як така, що складається з простих, то від того її явище з таких не складається. Крім того, простір містить підстави можливості явищ; тож усякий, хто є присутній так, що його присутність є дія в просторі, обмежений цими умовами *(лат.)*.

** Не буває простих явищ, нехай справді буде визначена частина кожного явища, отже, займають частини простору й часу, які знову ж таки є простір і час; отже, перехід явищ від простого до простого буває лише через нескінченні проміжні ланки *(лат.)*.

*** Через те, що простір є явищем, тіла є явища зовнішньої присутності численних субстанцій. Отже, хоча всяке складання [усувається] в субстанційному цілому, це ще не означає, що воно (складання) може бути усунене в зовнішній присутності явища. Через те, що простір містить підстави можливості зовнішньої присутності, необхідність поділу в складеному сягає не далі, ніж це допускається поняттям простору. Нехай прості частини в просторі призначені бути [там] присутніми, нехай простір обмежує [їх] об'єктивно, отже, він є чимось об'єктивним *(лат.)*.

****Субстанційне складене, розглядане розсудовим чином, є дискретна величина, що складається з простих; так само як явище є тягла величина *(лат.)*.

1467. Що ж стосується всіх частин величини, то з *continuo* маємо лише *omnitudinem collectivam.* Кожна величина містить можливість складання, але не є від того складеною.

1468. Те, що кожне *compositum substantiale* складається з простих частини, означає не те, що через розчленування понять *compositi* ми доходимо простих частин, а те, що за законами людського пізнання Матеріальне Складеного, себто Просте, передує формі. Об'єктивно це, отже, нічого не доводить.

1469. Усі явища, як уявлення, перебувають (stehen) у часі й визначаються в часі. Як частина якогось цілого явища воно[525] не може бути визначене (генетично апрегендоване) в одну мить, — це має відбутися в якусь частину часу. Частина часу лежить посеред двох меж, себто двох миттєвостей, а отже, сама є якимось часом[526], відтак кожна частина явища є експонібельна в часі; отже, так, як і сам час, вона не складається з простих частин.

1470. Субстанційність частин тіла є лише відносною (respectiv), тобто кожна частина існує, не будучи інгерована до іншої. Але самі по собі це суть не субстанції, а феномени. А феномен кожної субстанції, якщо він полягає в наповненні простору, можливий лише через умову простору, а саме: лише за законами тяглості, і не шляхом складання з Простого, а повсякчас як величина, що всі її частини знову ж таки суть величини.

1471. Можна сказати, що матерія подільна до нескінченності, але не «вона складається з нескінченно багатьох частин». Це приблизно так само, як Евклідове «дві паралельні лінії, продовжувані до нескінченності, не можуть зійтися», не є ідентичне з положенням «вони сходяться в якійсь нескінченній далечині». Адже останнє давало б трикутник, що його кути [в сумі] містили б більше, ніж два прямих[527]. Те саме з положенням «світовий простір може бути простежуваний до нескінченності« і: «він є нескінченний» (останнє ми можемо сказати про чистий простір, але тільки як про ідею). Можна також навести доказ того, що, коли якийсь даний простір складається з нескінченно багатьох частини, то світовий простір є нескінченним[528].

1472. Ми не знаходимо в тілах нічого, окрім як непроникність і подільність, себто можливість частин існувати (sein) без сполучення (Verbindung) з іншими. Звідси не випливає, що деякі з цих частин суть останні, себто неподільні, — хіба лише за посередництвом поняття суб-

станції. Але це поняття з погляду явища є лише Тривке (das Beharrliche) з погляду змін, себто поділів, і не означає останнього суб'єкта всякого відношення (Relation). Отож тіло є субстанція. Але *in sensu intellectuali** той чи інший *corpus mysticum*[529] є не субстанція, а агрегат. Останній суб'єкт не являється назовні. Субстрат зовнішнього явища є лише те, що постійно діє (wirkt), [а] сполучення чи розділення (Trennung) — це з його погляду байдуже. Він не інгерується далі до жодного іншого й не є акциденцією якогось іншого, — наприклад, матерії, — що могло б варіювати. *Substantia noumenon* є не просто те, що триває при явищах, а останній суб'єкт з усіх поглядів, відтак сама не може полягати у відношеннях (in Relationen). Але це поняття, що матерія з усіх поглядів є останній суб'єкт, не являється; навпаки, явище зовсім не може давати [нам] субстанцій — лише їх феномени, які всі суть *continua*.

1473. Атомістика, хоча вона є дуже свавільна (arbiträr), все ж таки є для філософії відповіднішою (angemessener), ніж монадистика[530]. Перша дає механічні пояснення з фігури та з законів руху, друга — метафізичні, [виходячи] з самих лише інтелектуальних понять, які не можуть бути *principia phaenomenorum*.

Principia physica суть або механічні, або динамічні.

Критицизм, пізніший час

1474. Нескінченно великим є те, що в *synthesi partium dabilium aequalium*** не має останнього. Те, що не має останнього в *analysi*, є до нескінченності подільним.

1475. Саме поняття про простір є лише певна форма складання; отже, якщо останнє усунено, то усунено все, і не лишається нічого.

1476. Усе складання в тілі не може бути усунене; бо тіло є можливим лише за визначеннями простору, себто так, що кожна його складова частина займає певний простір. Усе складання в *phaenomeno substantiato* усунути неможливо.

1477. Може бути, що те Ціле, котре є *totum intelligibile*, і що його *phaenomenon* є тіло, складається з простих частин, але тіло від того — ні, бо се Ціле в просторі не спричинює (exseriert) простоти та її вислідів.

---

* У розсудовому сенсі *(лат.)*.

** Синтезі даваних рівних частин *(лат.)*.

1478. Необхідність простих частин ґрунтується на тому, що вони в сукупності можуть існувати й роздільно. Але тотальне розділення (Trennung) у просторі є цілковите усунення відношень (der Relationen) простору. Таким чином, тіло складається лише з простих частин, оскільки я розглядаю їх не у відношенні простору, отже, не як *extensum.*

С. 3. До третьої антиномії

Догматизм

1479. Поняття субстанції вже тягне за собою поняття свободи; адже якби я не міг діяти сам, незалежно від зовнішніх визначень, то мій вчинок був би лише вчинком якогось Іншого, відтак я [й сам], власне, був би вчинком якогось Іншого, отже, не був би субстанцією.

1480[531]. Перший початок можна мислити лише [як такий, що здійснюється] через свободу. Рух за своєю природою є внутрішньо випадковий, але *dato quodam nexu externo* * — повсякчас необхідний. Свобода — навпаки.

1481. Одне-єдине Випадкове (природи) є те, що дійсним чином розглядається як [породжене] лише через свободу[532].

1482. Свобода спричинює те, що ми розглядаємо як можливе багато дечого, що не є дійсним, —наприклад, що ріка змінить свою течію, — бо ми самі можемо цим керувати.

1483. Свобода є те, висліди чого суть абсолютно випадкові.

1484. Коли щось за певних умов завжди відбувається в однаковий спосіб, — наприклад, гра щоразу має своїм результатом виграш по одному [й тому самому] боці, — одначе ці умови не становлять для того природної підстави, то підстава тут мусить полягати в якомусь намірі, тобто в свободі. Отже, свобода <є> перша підстава, і її не слід змішувати з тим, що відбувається.

1485. Усе, що відбувається, себто те, що ми змушені перед досвідом визнати таким, що відбулося, має якусь підставу. Але те, чого ми хочемо,

* Будучи даний у якомусь зовнішньому зв'язку *(лат.).*

— для того, щоб воно мало відбуватися, не має жодної подальшої підстави. Адже кожен об'єкт, який визначається самоволею, не має далі жодної підстави — чому він мислиться так, а не інакше, — крім цієї самоволі. Позаяк щось виникає насамперед через волю, то у випадку з довільними ідеями, які суть підставою вчинку, можна запитувати <про подальшу підставу> не більше, ніж у випадку з довільними спекулятивними ідеями.

1486. Логічна свобода: стосовно всього, що є випадковим предикатом.

Будь-яка випадковість у об'єкті є об'єктивна свобода (мислити протилежність); якщо думка доходить до діла, то й суб'єктивна свобода. Трансцендентальна свобода є повна випадковість вчинків. У розумових вчинках є логічна свобода, але не трансцендентальна — об'єктивна.

1487. Свобода є властиво спроможність підпорядковувати всі свавільні вчинки мотивам (den Bewegungsgründen) розуму.

1488. Ми пізнаємо перебіг природи через чуття, а через розум — порядок природи. Що більший розум, то більше порядку відкриває людина. За браку розуму все видається випадком або сліпою необхідністю. Природа повсякчас є принцип порядку.

Порядок природи відмінний від порядку за правилами досконалості (себто певної доброї волі, як мусили б бути речі, якби вони мали задовольняти). Порядок природи неодмінно потрібен для морального порядку, і найдосконаліший світ досягне цієї досконалості [саме] за порядком природи, бо лише за цієї умови можливим є застосування розуму.

Свобода теж підлягає порядкові природи.

1489. Свобода полягає не в тому, що ми могли б обрати протилежне [до того, що обрали], а лише в тому, що наше вподобання не було пасивно присилуване.

1490. При всіх вчинках (Handlungen) підстава причиновості за матерією лежить у природі, а за формою або лише в природі, наприклад, притягання, або в якійсь іншій спроможності, яка внутрішньо керує (dirigiert) силами природи. Останнє є свобода.

1491. Між природою і випадком є Третє, а саме: свобода.

Усі явища суть у природі, але причина явища міститься не в [самому] явищі, отже, й не <в> природі. Наш розсуд є така причина вчинків самоволі, котрі як явища суть природа, але як Ціле явищ підлягають свободі.

1492. Патологічне[533] спонукання (Necessitation) є внутрішнє й узгоджується зі спонтанністю, але вона є все-таки умова можливого зовнішнього спонукання. Інтелектуальне спонукання ґрунтується не на пасивних, а на активних *conditiones*; отже, воно не суперечить свободі, бо це є незалежне, самопродуковане вподобання (selbstgemachtes Belieben). Якщо ми маємо найближчі причини, то не потребуємо знати ані зв'язки (Zusammenhang) із найвіддаленішими, ані як ми доходимо тієї сили, яку маємо. Закони руху завжди суть ті самі; а причина його може бути яка завгодно.

1493. Якби люди були цілковито інтелектуальні, то всі їхні вчинки були б детерміновані діяльно, та притому вільно, і були б випадковими лише з погляду мінливих обставин (Gelegenheiten). Їм[, людям,] могли б імпутуватися ці вчинки разом з винагородами, хоч вони й були б створіння якоїсь вищої сутності, адже вони розглядалися б як самодіяльні принципи і як гідні предмети своєї добротливості (Gütigkeit). Якби вони були цілковито чуттєві, то їхні вчинки були б детерміновані тільки пасивно; їм [(людям)] нічого не можна було б імпутувати і вони не були б гідні жодних винагород і не заслуговували б ні на які покарання. Тим часом вони суть почасти чуттєві, почасти інтелектуальні, проте так, що чуттєвість, звісно, не може робити Інтелектуальне пасивним, але й Інтелектуальне може опановувати вчинки не інакше як через певну міру переваги над чуттєвістю. Отже, людина не є детермінована ні активно[ю], ні пасивно[ю]; а що як чуттєвість, так і сила розуму залежать від обставин (Umständen), то її вчинки залежать почасти від обставин, почасти від застосування її розуму, і не можуть цілковито імпутуватися їй. Вона є вільна, якщо брати це в щонайточнішому сенсі, єдино <з огляду на> можливість чинити якесь добро (etwas Gutes), в чому, власне, [й] полягає свобода. Тільки чи вчинок виникає справді з цього принципу, чи з сенситивного — залежить від *conditiones*. Так, як у грі кожний кидок може бути виграшним, байдужно до попередніх та супутніх обставин.

1494. *Arbitrium sensitivum* без свідомості є *brutum. Arbitrium* щодо вчинку є детерміноване або діяльно, або пасивно. У першому випадку воно є все-таки вільне, хоча *motiva* суть *obiective necessitantia*. Адже воно діє необхідно не через те, що його суб'єкт за своєю пасивною (leidenden) властивістю, чуттєвістю, зазнає вражень (afficiert wird) від об'єктів. Людська самоволя ніколи не є детермінована пасивно. *Arbitrium*, детерміноване суто активно, є добра воля. Та хоча добра воля сама по собі детермінована до добрих вчинків і є вільною, попри те, що *substantia* є *causatum alterius*, проте змішування з *sensitivo* означає

стільки само, як коли б *rationes ad determinandum** стали *incompletae*. Тому людська воля не є детермінована з самої себе до жодного виду вчинків. Її [(людини)] самоволя є, отже, хоча й вільна, але невизначена самоволя (божа є визначена). *Arbitrium brutum* є детерміноване *secundum rationes sensitivas**, боже — *secundum intellectuales***, людське — нічим. Усі вчинки людини могли б відбуватися за скеруванням розуму (nach der Vernunft), тож вона є вільною. Та чи немає якоїсь детермінуючої підстава, нехай і не в самоволі людини взагалі, але бодай ув обставинах та умовах; а якщо немає, то як же насправді виникають учинки?

Відповідь: Усі *stimuli* чуттєвої самоволі не можуть усе ж таки обернути Активне людини на Пасивне. Найвища самоволя вирішує-бо сама; але чому вона <часом> вирішує на користь чуттєвості, часом розуму, — щодо цього не може бути дано якогось закону, бо нема ніякого постійного закону обох сил.

1495. Свобода є практично необхідне підставове поняття. Перше Необхідне є незбагненне, бо відсутня його підстава; перше Випадкове є також незбагненне, бо має бути якась підстава, що робила б [його] необхідним. Перше [годі збагнути], бо воно є необхідним, хоча й не має підстави; друге — бо воно є випадковим, хоча має підставу.

1496. За теоретичними принципами правдоподібнішим (wahrscheinlicher) є поняття гіпотетично необхідної самоволі, за практичними — абсолютно незалежної.

1497. У світі мусить виступати початок дії (des Wirkens); отже, все, що не є вільне, не має першого початку. Чи якась сутність, що її *subsistentia* є *derivativa*, не могла б бути незалежною у своїх вчинках: *Spontaneitas simplex.*

1498. Не можна уявити собі жодного існування (в узгодженні з розумом), яке було б рівно можливе з небуттям. Це слід також розглядати як проблему для раціонального поняття свободи.

1499. Проблема — як збагнути людську свободу — криється в тому, що суб'єкт є залежний, а проте повинен діяти незалежно від інших істот.

Необхідна істота не може почати діяти; випадкова — [не має] ніякого першого початку.

---

* Підстави для визначення *(лат.)*.

** Відповідно до чуттєвих підстав *(лат.)*.

*** Відповідно до інтелектуальних (розсудових) — *лат.*

1500. Ми не можемо збагнути перший початок абсолютно (schlechterdings) зі свободи, але так само й перший початок без свободи, себто через випадок (Zufall) або необхідність природи, сліпу випадковість (Ohngefähr) і сліпу долю.

1501. Вільно діє (handelt) субстанція, яка, не детермінована зовні, продукує щось, чого раніше не було; і ця свобода протиставляється внутрішній або зовнішній природній необхідності. Вона діє з вільної самоволі, оскільки каузальність вчинку криється у вподобанні, що не є пасивним. Труднощі напотикає лише перша ідея свободи, і <вона> є незбагненна як при необхідній сутності, так і при випадковій; але з різних підстав, бо перша нічого не може почати, а друга нічого не може почати найперш. Перший ступінь незалежності є самодіяльність — незалежність від субстанції взагалі; другий ступінь — незалежність у вчинках від усіх зовнішніх визначальних причин; третій ступінь — незалежність від своєї власної природи. Отже, Негативне мотиву (der Motive), власне, є незбагненним, а Позитивне — збагненним.

1502. За суб'єктивними законами розуму необхідно приймати якийсь перший вчинок, через який настає все позостале; але так само необхідно приймати якусь підставу взагалі для кожного вчинку, а отже, не приймати ніякого Першого.

1503. Якщо зрозумілість якоїсь речі має бути повною, то ми мусили б мати якусь першу [її] підставу; але ми також не можемо покладати розумом ніякої першої підстави; а отже, звідси випливає, що зрозумілість жодної абсолютної позиції через людський розум не є повною.

1504. Ідея недетермінованої свободи зовсім не може мислитися за законами нашого розсуду; але від того вона не є неістинною.

Критичний раціоналізм

1505. Єдино тільки в явищах можна шукати якесь Перше за часом, а в них-бо немає жодного Першого. Але якесь Перше підстави взагалі мусимо шукати в Інтелектуальному.

1506. Розсудовий ряд: його тотальність вимагає якоїсь найвищої причини.

Чуттєвий ряд: цей ряд сам завжди вимагає чогось попереднього (Vorhergehendes).

1507. Початок належить до ряду, але його причина — ні. Ряд випадкових речей може бути без початку, себто так, щоб [йому] не передував якийсь порожній час, а всі явища були визначені в ряді *a parte priori** і *posteriori***; але можуть усе-таки мати якусь причину.

Адже інакше всі члени ряду були б *causata* якогось іншого члена ряду. Отже, був би якийсь член ряду, котрий був би чимось іншим, ніж усі [позосталі] його члени *(infinitum)*.

1508. Ми доводимо тут лише те, що інтелектуальний ряд має якесь Перше. Причина ряду перебуває (ist) не в ряді[534], отже, [вона] не [є його] Перше. Отож ряд може бути без Першого і все-таки мати якусь причину, котра не є знову в якомусь ряді. Про ряд у явищах ми не говоримо.

1509. Свобода й абсолютна необхідність — єдині чисті розумові поняття, які суть об'єктивні, хоча й непоясненні. Адже розумом називають самодіяльність, [функцією якої є] йти від Загального до Окремого, і чинити це *a priori*, відтак із необхідністю безумовно (mit einer Notwendigkeit schlechthin). Абсолютна необхідність із погляду Визначуваного, і [водночас] свобода <з погляду> Визначального (des Bestimmenden).

1510. Ні завдяки чуду, ні за допомогою якоїсь духовної істоти у світі не можна випродукувати рух, не викликавши такої самої кількості руху в протилежному напрямку, отже, [це завжди відбувається] за законами дії та протидії матерії. Адже в противному разі рух Всесвіту (des Universi) брав би початок у порожньому просторі.

Але, крім того, жодна зміна у світі (отже, й початок того руху) не може виникнути, не будучи визначеною в тому ж таки світі через певні причини, за природними законами взагалі; отже, [рух виникає] не через свободу чи принагідне (gelegentliches) чудо. Адже не час визначає порядок подій, а навпаки, події, себто явища визначають час за законом природи (причиновості), тож подія, що незалежно від цього відбувалася б або була визначена в часі, передбачала б переміну порожнього часу, отже, світ сам за своїм станом був би визначений ув абсолютному часі.

Отже, рухи не можуть починатися [самі] від себе (von selbst), а також нічим таким, що саме раніше не було б рухомим; і свобода не має

---

* Попередньою частиною *(лат.)*.

** Наступною *(лат.)*.

виступати у феноменах [руху], немає в них і жодних чуд, які були б оказійними, — хіба що *miracula praestabilita*[535] в якомусь світі, який сам не мав би початку.

Критицизм, перший період

1511. Усе Інтелігібельне є водночас незбагненне (incomprehensibel)[536].

1512. Необхідність ув емпіричному сенсі і свобода означають відповідно те, що з одного боку повсякчас є, за певним правилом, з другого боку, що є визначене не через чуттєвість, а суб'єктивно через синтез розсуду.

1513. Закон причини та дії *(causalilatis)* ґрунтується на умові можливості певної єдності досвіду. Ця єдність не може цілковито мати місце у вільних істот, хіба що вони суть цілковито інтелектуальні.

1514. Вчинок, який має свою внутрішню вартість, не має *causam impulsivam*.

1515. Об'єктивні причини є лише у вільній волі. Як вони можуть бути водночас суб'єктивними, себто *causae efficientes*, — це годі пояснити. Гіпотеза свободи.

1516. Поняття зумовлено необхідної самоволі є лише гіпотеза теорії, і має бути прийняте, щоб пояснити вільні вчинки як феномени. Поняття безумовно вільної самоволі є *postulatum practicum*, що його кожен дійсно приймає, і суперечить сам собі, якщо вимагає від інших застосування розсуду.

1517. Свобода є, власне, лише усвідомлювана самодіяльність. Якщо ми дозволяємо собі щось задумати (beifallen), то це є акт самодіяльності; але ми є при цьому свідомі не своєї діяльності, а результату (der Wirkung). Вираз «я мислю (цей об'єкт)» уже вказує на те, що я не є пасивний (leidend) стосовно відповідного уявлення, що його слід приписувати мені, що протилежне (das Gegenteil) залежить від мене самого.

1518. У чуттєвому світі зрозумілим є тільки те, що унеобхіднено (necessitiert ist) попередніми підставами. Вчинки вільної самоволі суть феномени; але їх пов'язання з якимось самодіяльним суб'єктом та зі спроможністю розуму суть інтелектуальні; таким чином, визначення

вільної самоволі не можуть підлягати *legibus sensitivis**. Питання, чи можливою є свобода, — коли б не те саме, що й питання, чи людина є істинна особа, і чи можливим є Я в істоті, детермінованій зовнішніми визначеннями[537]. Я є непоясненне уявлення. Це[538] — споглядання, яке є незмінним (unwandelbar).

1519. Щодо свободи. Ми можемо розглядати той чи інший наш вчинок або як щось таке, що відбувається, себто як явище, або як щось таке, що повинне відбуватися, себто як споглядання самодіяльності [у відношенні] до можливих результатів (Wirkungen). У першому випадку він підпорядкований законові визначальної підстави, у другому випадку є інтелектуальним, таким, що суб'єкт тоді не є пасивний. *Regula rationis determinantis*** тут панує лише як *principium comprehensionis**** або *logicum*, себто ми не можемо пізнавати її *a priori*, окрім як при досконалому розсуді, [й] інакше як через визначальні підстави. Добрий розсуд (der gute Verstand) має визначальні підстави, але за законами розсуду, з інтелектуальних мотивів[539], [тоді як] афектований (afficierte) віддається чуттєвості. Щось відбувається необхідно, себто відповідно до емпіричного поняття необхідності, яке, однак, допускає випадковість — відповідно до понять розуму. Розсуд мусить сам збуджувати (excitieren) чуттєвість, аби вона детермінувала вчинок; отже, він здійснюється за законами чуттєвості й разом з тим [за законами] розсуду. І знаємо ми лише найближчі детермінативні (determinierenden) підстави чуттєвості, а відповідно до них вчинок мусить завжди бути поясненним.

Проблема з приводу свободи: яким чином є можливим безумовно (schlechthin) перший вчинок, не детермінований якимось попереднім. Адже останнє вимагається для єдності явища, оскільки воно має дати якесь емпіричне правило. Але якщо розумові вчинки ми не залічуємо до явищ (розумовий принцип), а спонукання їх до вчинку за посередництвом рушійних сил (der Triebfedern) за законами чуттєвості (асоціація, звичка), то все є *quoad sensum***** необхідним, і може пояснюватися за законами явища. Але це не може бути визначеним наперед, бо розум є принцип, який не являється, отже, не є даним серед явищ; отож причини та їх відношення (Beziehung) до вчинку цілком можуть бути пізнані за законами чуттєвості *a posteriori*, але визначення їх до акту — ні. Цей зв'язок вчинків за законами явища без визначеності через нього є необхідна передумова практичних правил розуму, які самі по собі суть причина регулярності явищ, бо вони переходять до

* Чуттєвим законам *(лат.)*.
** Правило визначальної підстави *(лат.)*.
*** Принцип розуміння *(лат.)*.
**** Стосовно чуття *(лат.)*.

вчинків лише за посередництвом чуттєвості. У явищах немає проміжку (Hiatus) для розсуду, але вони й не дозволяють визначати себе *a priori*, себто починаючи від абсолютно Першого.

Узагалі проблема полягає тут у бракові достатньої підстави — не цілковито, а лише стосовно явищ. Якщо у вищих силах, їх попустах (Unterlassungen) чи довершеностях, вчинок є визначеним, то тоді питання стоїть про підставу не того, що відбувається, а того, що пробуває (da ist[540]) повсякчас — розумної волі, яка завжди вможливлювала протилежність злу.

Розум визначає сам себе з погляду своїх понять, чуттєвість визначається предметами. Тому розум і не ґрунтується на умовах апрегензії та аперцепції, а визначає синтез *a priori*.

Не можна сказати, що протилежність усіх наших вчинків мусить бути суб'єктивно можливою, аби ми були вільні (добрий вчинок), — це стосується лише тих, що виникають із чуттєвості. Але й у цьому випадку вони суть визначені в межах чуттєвості, хоч назагал узяті ще невизначено. Чуттєвість і розум не визначають одне одне — кожне діє за своїми законами; але вони скеровують (dirigieren) одне одне (гармонія).

Каузальність розуму є свобода. Визначальна каузальність чуттєвості — тваринність (Tierheit).

1520. Свобода від усякого зовнішнього примусу над нашою самоволею є зрозуміла через досвід, як і рушійна сила інтелектуальних підстав добра. У такому разі ми не можемо перекласти провину [за свої вчинки] на якусь іншу істоту. Ми можемо атрибувати (beimessen) це самим собі, — навіть те добро, що Бог спричинює (wirkt) в нас. Отже, мораль і релігія є *in salvo**. Але як стоїть справа зі спекулятивною філософією щодо можливості цієї свободи? Положення «все, що відбувається, має якусь визначальну підставу, себто щось інше, через яке воно стає необхідним», є засадою зміни всіх пасивних (leidenden) субстанцій (усіх явищ або того, що дано *a posteriori*; але вчинки[, скеровані на те, аби] дати щось *a priori*, під цим не розуміються), як тіл, так і душі, оскільки вона модифікується, себто в усьому, що є відмінне від вчинків свободи. Відповідною мірою (insofern) ця засада є об'єктивна; але як принцип діяльності вона не може бути об'єктивною, адже там мусив би бути можливим якийсь перший початок. Але в станах тієї чи іншої істоти як пасивної немає Першого (воно міститься в діяльній). Свобода має бути спроможністю починати спочатку якийсь стан. Пасивні стани суть лише висліди, і необхідно належать до попереднього. Даної миті я можу сказати: «Для мене цілий дотеперішній ряд є як

* У безпеці, неушкоджені *(лат.)*.

ніщо. Я починаю тепер свій стан, так, як я хочу». Отже, проблема не в *secundum possibilitatem fiendi**, а в *cognoscendi***. Не можна осягти можливість свободи, бо не можна пристати на жоден перший початок, ані на необхідність у існуванні взагалі, ані [на необхідність] у постанні свободи. Адже наш розсуд пізнає існування через досвід, але розум осягає його, якщо він пізнає таке *a priori*, себто через підстави (те, що не є необхідне за тотожністю, а покладається *realiter*). Тим часом для Першого немає жодних підстав. Отже, неможливе й жодне осягнення [його] через розум. Що якась *natura* мусить бути першим вчинком, який лежить ув основі всього Випадкового, — це міститься, либонь, у розумі; але перший *tempore* є цілком незбагненний, бо сам час і те, що в ньому є, не залежить від розуму. Далі, те, що в цілому свому існуванні є детерміноване якоюсь іншою сутністю, мусить закінчувати визначальну підставу своїх вчинків у самому собі, — це є незбагненним, але тільки тому, що незбагненним є те, як воно є субстанцією. Тим часом це є не причіпка (Einwurf), а певна суб'єктивна труднація, бо Я доводить кінцевий пункт підстави вчинків. «Я чиню це» не значить «інший спричинює це»; і навіть якщо я кажу: «Я зазнаю (leide) цього», то це означає все-таки споглядання суб'єкта, що є самостійним для себе самого (für sich selbst ist) і зазнає [відповідного впливу].

1521. Дійсність свободи ми не можемо виснувати з досвіду. Але ми маємо лише одне поняття щодо неї через наше інтелектуальне внутрішнє споглядання (не внутрішнє чуття) нашої діяльності[541], яка може урухомлюватися завдяки *motiva intellectualia*, і через яку практичні закони та правила доброї волі є можливі й стосовно нас. Отже, свобода є необхідна, практична передумова. Вона не суперечить і теоретичному розуму; адже як явища вчинки суть повсякчас у полі досвіду, [а] як об'єктивні *data* вони суть у полі розуму, схвалюються й засуджуються. Чуттєвість підлягає тут законам розсуду й {піддається [weicht]}<...>

1522. Бачачи себе через свідомість своєї особистості в інтелектуальному світі, ми вважаємо себе вільними. Бачачи себе через нашу залежність від вражень у чуттєвому світі, ми вважаємо себе детермінованими. Наші споглядання тіл усі належать до чуттєвого світу. Таким чином, досвіди узгоджуються з їх законами детермінуючих підстав. Але наші інтелектуальні споглядання вільної волі не узгоджуються з законами *phaenomenorum*.

---

* В діянні відповідно до можливості *(лат.)*.
** (Коли діють) свідомо *(лат.)*.

1523. Положення «все відбувається або за механізмом природи, або через сліпий випадок» дозволяє третє: [дещо відбувається] через свободу — достатню підставу у світі, але не як феномен, а ноумен.

1524. Я не можу пояснити свободу — у цьому її спільність із іншими підставовими силами. Але я не можу й засвідчити її емпірично; адже вона є гола ідея чогось такого, що зовсім не належить до досвіду.

1525. Єдина нерозв'язна метафізична проблема (Schwierigkeit) — як поєднати найвищу умову всякої практичної єдності з умовою єдності спекулятивної: це є свобода з природою чи причиновість розсуду з погляду явищ. Адже свобода є можливість вчинків із розсудових причин. Спонтанність розсуду в ряді явищ є загадка, відтак абсолютна необхідність є друга загадка, яку загадує не природа, а чистий розсуд. Він є первісна умова можливості природи. У першому випадку явище є не необхідне, а випадкове за умов цього явища. У другому є щось необхідне без будь-якої умови, — отже, [маємо тут] перше абсолютно Випадкове й перше Необхідне.

1526. Практичне поняття свободи є те, що його вистачає, аби здійснювати вчинки за правилами розуму, що, отже, надає сили (Gewalt) цьому його повеліннюˢ⁴². Спекулятивне або розумувальницьке поняття свободи є те, що його вистачає, аби пояснювати вільні вчинки відповідно до розуму. Останне [поняття] є неможливе, бо це є Первісне в *derivativo.*

1527. Свобода є спроможність продукувати й спричинювати (zu wirken) щось *originarie.* Але як має місце *causalitas originaria et facultas originarie efficiendi** в *ente derivativo*** — це є цілком незбагненне.

1528. Ми можемо дуже добре розуміти й осягати божу свободу — але не людську. Якби людина була суто інтелектуальною, то ми могли б осягати її самоволю через розум; якби була *brutum* — тоді теж. Але [зрозуміти свободу людини] як істоти чуттєвої та інтелектуальної [водночас] — ми не можемо, бо її вчинок потім (hinterher) є феномен, а перед тим, за практичними законами, — ноумен.

1529. Якщо в Богові є самоволя, то це — вільна самоволя (freie Willkür). Божа свобода є дуже добре зрозуміла. *Spontaneitas* і *necessitas*

---

* Первинна причиновість і здатність діяти від початку *(лат.).*

** Похідній істоті *(лат.).*

*subiectiva per motiva intellectualia** (які ніколи не приневолюються суб'єктивно, оскільки полягають не в способі афектації суб'єкта) суть у ньому найдовершеніші. Тут немає зв'язку необхідності з випадковістю. Але у випадку з людською свободою 1) потрібен ряд детермінативних підстав кожного вільного вчинку для зрозумілості його виникнення, але тоді *spontaneitas simpliciter talis*** з огляду на зовнішні визначальні підстави у випадковій речі є неможлива; але з іншого боку для першого початку необхідною є безумовна випадковість або незалежна свобода[543].

1530. Ми маємо уявлення про Інтелігібельне в тілах, але не знаємо його як причину. В інтелігенції Інтелігібельне передбачається відповідно до причиновості; питанням тут є, як щось може бути причиною {*originarie*}.

1531. Мислити каузальність якоїсь сутності стосовно явищ незалежно від визначальних підстав чуттєвого світу не є суперечністю, якщо ту сутність дано лише під якимось поняттям речі самої по собі (einer Sache an sich selbst). І розумна істота як інтелігенція дається [саме] як така, [незалежна,] — це дозволяє гадати, що в ній є свобода. Натомість щодо Інтелігібельного тіл не можна мислити каузальності, бо їх явища не показують жодної інтелігенції, отже, щодо їх *substrato intelligibili* не можна мислити й [про наявність у ньому] свободи, та ми [й зовсім] не знаємо його, за жодним предикатом.

Критицизм, пізніший час

1532. Воля людей є вільна — це означає те саме, що й: розум має певну владу над волею та іншими спроможностями й нахилами. Адже розум визначає сам себе, і без нього всі інші спроможності визначаються за законом діючої причини й суть зовнішньо необхідні. Розум не може бути визначеним, себто афектованим, бо тоді він був би чуттєвістю, а не розумом.

1533. Свобода є чуттєво безумовна[544] спроможність певної субстанції — [самій] спонукати себе до діяльності (sich zum Handeln zu bestimmen).

---

* Самодіяльність і суб'єктивна необхідність з інтелектуальних мотивів *(лат.)*.
** Просто самодіяльність *(лат.)*.

1534. Спроможність самому безумовно визначати[545] [собі] мотиви воління (die Motive des Wollens schlechthin selbst hervorzubringen) є свобода. Цей акт навіть не базується на волі (auf dem Willen), а є спонтанністю каузальності воління. З приводу цього[546] ми себе хвалимо чи картаємо.

1535. При тому чи іншому діяльному принципі стан — ані проминулий, ані теперішній — не має геть жодного впливу на суб'єкт, щоб детермінувати його вчинок. Суб'єкт є повсякчас джерело вчинків із самого себе. Але чому він чинить так, а не інакше[?]

1536. Свободу не можна ділити. Людина є або цілком вільною, або геть невільною; адже вона або може діяти[, виходячи] з певного діяльного принципу, або залежить від умов[547].

1537. Вільні вчинки відбуваються за певним правилом (є правила, всупереч яким вчинки відбуватися не можуть, хоча вони й не мають визначатися за ними), так само, як природні, тільки не мають *a priori* визначатися за ним, як ті. І перші, й другі суть, отже, раціональні (vernunftmässig); натомість сліпа доля та сліпа випадковість (Ohngefähr) суть *qualitates occultae* й ірраціональні (vernunftwidrig).

1538. Усе підлягає якомусь правилу — або необхідності, або свободи.

1539. Нам не потрібно доводити дійсність свободи, адже вона, як психологічна, лежить у моральному законі; так само й [її] можливість — [досить] лише показати, що тут[548] немає суперечності.

1540. Свобода, оскільки вона є розумовим поняттям, є непоясненна (і не об'єктивна[549]); а оскільки вона є поняттям про діяльність та причиновість самого розуму, <вона>, хоча й не може бути пояснена і як перший принцип, є, однак, самосвідомість *a priori*.

1541. Свобода є незалежність причиновості від умов простору й часу, отже, причиновість речі як речі самої по собі. Природний механізм і свобода не суперечать одне одному (widerstreiten einander nicht), бо причиновість береться не в одному сенсі. *Casus* є абсолютна випадковість, *fatum* — безумовна необхідність у світі.

1542. Негативне поняття свободи є *independentia*. Позитивне поняття свободи є автономія через розум.

1543. Трансцендентальна свобода (субстанція взагалі) є абсолютна спонтанність учинку (на відміну від *spontaneitas secundum quid*[550], де суб'єкт-бо *aliunde* визначається через *causas physice influentes**). Практична свобода є спроможність діяти з самого лише розуму.

Причиновість при свободі є *originaria*, хоча *causa* є *ens derivativum*.

1544. Випадково довільні (beliebige) вчинки (свобода людини) суть такі, що не визначаються жодними правилами. Необхідно довільні вчинки (божа свобода) суть такі, що визначаються лише за правилами доброї самоволі.

1545. Ми не можемо довести свободу *a posteriori*, бо відсутність сприйняття визначальних підстав не означає доказу, що нема й жодних аналогічних (dergleichen). Ми не можемо пізнати її можливість і *a priori* — з огляду на те, що можливість первісної підстави, не детермінованої якоюсь іншою, зовсім не може бути збагненою. Ми можемо її, отже, довести аж ніяк не теоретично, а як необхідну практичну гіпотезу.

1546. Чи маємо ми досвід того, що ми — вільні? Ні, бо для цього ми мусили б бути здатними довідатися від усіх людей, що вони можуть протистояти найбільшим *stimulis*. Натомість моральний закон говорить: вони повинні протистояти, отже, мусять могти це.

1547. Вільні вчинки як явища суть визначені через підстави; але як автоматичні (automatische) вчинки (*physice*, але не *practice*; те, що практично є визначуваним, фізично мусить бути невизначеним) вони суть первісні, і суб'єкт визначає сам себе за певними підставами. Суб'єкт є визначений, але не пасивний (leidend), і необхідність самого його вчинку йому необхідним чином невідома.

1548. Чиста свобода діє за законами внутрішньо визначальних підстав, але вони не зачіпають чуттів. Тваринна самоволя чинить за чуттєво визначуваними законами. Змішана людська самоволя (*libertas hybrida*) діє теж за законами, але їх підстави не виступають цілком у явищах, отож при тому самому явищі та сама людина може діяти інакше. Тут слід насамперед мати на оці характер[551] [суб'єкта], і тоді пояснювати закон явища, але в жодному разі не визначати його.

1549. Свобода є каузальність без зовнішньої умови. У *mundo phaenomo* вона не має місця. Але можливо, що в ньому є природна не-

---

* Причини, що впливають фізично *(лат.)*.

обхідність, а в *noumeno* — свобода. Так само — абсолютна необхідність ув існуванні (im Dasein), не *in phaenomenis*, що існують (existieren) у просторі й часі в певному місці, яке завжди є випадковим.

1550. При поділі на природу й свободу підстава вчинку береться або в ряді явищ, і таким чином усюди є природа, або поза цим рядом, і то для кожного члена ряду зосібна, і тоді немає ніякої природи, а [є] самий лише випадок; або для кожного члена спільно з рядом, і тоді природа й свобода можливі разом — у тому самому суб'єкті, браному почасти як феномен, почасти як ноумен. Адже душа може покладати сама собі *a priori* предмети, яким сам розум теж може бути причиною *a priori*.

1551. Усе, що відбувається, є достатньо визначеним, але не з явищ, а за законами явищ. Адже при вільно діючій істоті є постійний вплив інтелектуальних підстав, де протилежність можлива як явище. Але вчинок або його протилежність серед явищ буде обґрунтований так, що лише момент визначення є інтелектуальним. А він не може вживатися в емпіричному поясненні, бо не сприймається. Адже від Інтелектуального до окресленого вчинку є нескінченний проміжний ряд мотивів (Triebfedern), що їх зв'язок із даним станом може бути пізнаний лише за загальними законами можливості; наприклад, хтось заохочує мене до питва; ця заохота знаджує мене, і, отже, може бути пояснена за законами чуттів. Це знадження було б і необхідним, якби воно було суто тваринним. Тим часом можливо, що [сюди] замішується інтелектуальна самоволя, яка не підпадає під закон залежності від чуттів, тоді вона визначає інший перебіг чуттєвості. Він також може бути пов'язаний із першим даним станом за природними законами, але тільки через нескінченний проміжний ряд явищ. Отже, як порок, так і чеснота відбувається за природними законами, і має пояснюватися за ними (честь, здоров'я, винагорода); навіть морально добрий вчинок із повищих мотивів, виховання й темпераменту. Пояснення також має свою підставу; тільки перше скерування (Direction) цих причин, момент їх окреслювання, не знаходиться серед явищ, але не може й бути відсутнім серед них, бо ми не можемо спостерігати явищ до моменту їх початку.

1552. Ми пояснюємо здійснені вільні вчинки відповідно до законів природи людини, але тим не пізнаємо їх як визначені; інакше ми б не розглядали їх як випадкові, і не бажали б, щоб вони повинні були й мусили відбуватись інакше. На вільні вчинки розум впливає не лише як розуміючий (begreifendes), а й як діючий і спонукальний (wirkendes und treibendes) принцип. Яким чином він не просто розумує (vernünftle) й

судить, а займає місце природної причини, — цього ми не осягаємо, тим більше — того, як він сам через стимули (Antriebe) визначається до вчинку чи утримання [від нього] (як уявлення про добро взагалі, будучи абстраговане від мого стану, все ж таки має вплив на мій стан, і як це міркування, що само не містить жодної афектації, може міститися в ряді природних явищ). Адже добро є відношення (Beziehung) чистого розуму до об'єктів. Ми, отже, мусимо розглядати майбутні вчинки як не визначувані нічим, що належить до *phaenomenis*. Розум послуговується природним характером (Naturbeschaffenheit) за своїми законами як мотивами (честь, душевний спокій), але не визначається ним.

Розв'язок тут такий: зв'язок розуму з *phaenomenis*, що з ними він повинен перебувати в *commercio*, зовсім не може бути зрозумілий (це суть *heterogenea)*. Істинна діяльність розуму та її ефект належить до *mundo intelligibili*. Тож ми й не знаємо, якою мірою повинні імпутувати [це йому]. Одначе ми знаємо про впливову владу розуму [тільки] те, що вона не є визначена й унеобхіднена ні через які феномени, а вільна, й оцінюємо (beurteilen) вчинок суто за раціональними законами (при імпутуванні). Вчинки тут, у світі, суть голі схеми інтелігібельних, тим часом ці явища (слово це вже означає схему) пов'язані за емпіричними законами, якщо розглядати сам розум за його виявами як феномен (характеру [des Charakters]). Але що є причиною цьому — *in phaenomenis* ми не знаходимо. Оскільки людина пізнає свій власний характер лише з *phaenomenis*, вона імпутує їх собі, хоча вони суть визначені через зовнішні причини самі по собі. Якби людина знала їх самі по собі, то все добро й зло вкупі з добрими та шкідливими наслідками слід було б приписувати не зовнішнім причинам, а самому лише суб'єктові. В інтелігібельному світі нічого не відбувається й не змінюється, і тут правило каузального зв'язку[552] відпадає.

С.4. До четвертої антиномії

Догматизм

1553. Пов'язання речі з тим, що не є її причиною, яке відтак не є субординацією, є повсякчас пов'язанням однієї частини з іншою в певне Ціле. Таким чином, Ціле, що само не є частиною, не пов'язане з жодною річчю<, окрім> як зі своєю причиною, яка, отже, є поза ним; а також і з жодною скінченною сутністю, бо вона, не будучи обґрунтована в собі самій, мусить мати підставу свого пов'язання знову в чомусь іншому.

Критичний емпіризм

1554. Два положення, які прямо протистоять одне одному: коли щось є, то воно є необхідним через щось інше *(ratio intelligendi in serie data*);* коли є щось необхідне, то є [й] якась абсолютно необхідна сутність *(ratio complete intelligendi seriem h. e. terminandi**).* Згідно з першим [положенням], нема абсолютно Необхідного, згідно з другим — є. Причина [тут у тому,] що можливість може мислитися без дійсності, проте не без усякої <дійсності>.

1555. Розум відчуває потребу якоїсь реальної підстави, а проте не може мислити її за своїми власними законами. Звідси видно, що це поняття не є об'єктивне.

1556. Для всього сущого ми мусимо пізнати підставу, якщо хочемо пізнати розумом, що воно є[553]; отже, ми не можемо пізнати абсолютно Необхідного. У всьому Субординованому ми мусимо приймати якесь Перше, що, отже, само по собі є необхідним. Отже, [тут] має місце незгода (ein Streit) суб'єктивних законів.

Критичний раціоналізм

1557. *Lex isonomiae*: перший початок неможливий; адже початок може мислитися лише за законами чуттєвості, отже, лише в зайнятому предметами чуттєвості часі. Отже, перший початок, якому не передував жодний феномен, мислитися не може. Таким чином, усі породження суть лише зміни. Але якась перша причина цілком може мислитися, бо вона є щось суто Інтелектуальне. Перший, отже, не може слугувати для експлікації явищ: причина явищ мусить бути *in commercio* зі світом, із чого випливає, що нічого не може постати без того, щоб натомість щось було усунено, так, що сума реальності залишається [незмінною]. Адже інакше сам час (абсолютний) перебував би у відношенні до змін, і причина зміни була б поза часом. Сам Універсум не може рухатися — ні в порожньому просторі, ні, тим паче, в якомусь цілком заповненому просторі. Адже інакше в першому випадку ми мали б явище, до котрого жодне [інше] явище не було б корелятом, а в другому — рух не був би в геть жодному просторі. Отож усяка причи-

* Підстава розуміння, дана в ряді *(лат.).*

** Підстава цілковитого розуміння ряду, тобто завершення [його] — *лат.*

на руху є у спільності зі світом, і ніякий [рух] не є можливим без того, щоб стільки само [його] було породжено на протилежному боці (auf der Gegenseite). Дух, який безумовно (schlechthin) рухає матерію, спричиняв би цей рух Універсуму. Той, що може рухати лише остільки, оскільки він у сумі лишається у спокої, є в поєднанні (in Vereinigung) з матерією.

1558. Ми маємо уявлення лише про ті предмети чуттів, які є сумірними нашим *phaenomenis*, а про самі речі [von den Sachen selbst] (через чистий розум) — [лише такою мірою], як вони є сумірні законам нашого розсуду. Навіть поняття Бога є для нас можливе й потрібне лиш оскільки воно є необхідно відповідне законам розуму, яких ми необхідно дотримуємося в оцінюванні (Beurteilung) світу. Воно[554], отже, є лише явище — явище розуму, яке запозичує свою певність від необхідності, щоб підтвердити наші моральні засади, з яких врешті мусить бути виведена всяка повинність (alles Sollen). За законами розсуду [, чинними] при фізичних явищах, ми приходимо до ідеї необхідної причини, а за тими, [що чинні] при моральних явищах, ми приходимо до ідеї досконалого спричинника (Urhebers). Не до ладу чинять, коли не мислять до кожного руху якоїсь причини, а до кожного сполучення (Verbindung) — якоїсь спільної причини; так само недоладним є встановлювати звичаєві правила ще й стосовно блаженства — без [участі] Бога. Що суть явища розуму? (Суб'єктивно визначені, загальні пізнання). Отож приходить суперечність засад, якщо судять за правилами розуму з погляду застосування [їх] у світі, а потім хочуть судити *in abstracto* про всяке таке відношення (Beziehung).

1559. У застосуванні чистого розуму виникає особлива плутанина зі змішання двох понять: Усе (*singuli*) має якусь підставу, але все разом узяте не може мати підстави, отже, щось є без підстави. Перше є вживане правило розуму для пояснення явищ, друге — вислід із *synthesi completa*, який для нашого розсуду є неможливим. Так само: усе, що має бути покладене через розум, є необхідним, але все під своєю гіпотезою є необхідним.

Критицизм, перший період

1560. Ми не можемо мислити собі жодної випадкової істоти, яка не була б зумовленим чином необхідна, і ми мусимо врешті закінчити (terminieren) цю субординацію на істоті, яка є безумовно необхідною, хоча ми й не маємо щодо цієї абсолютної необхідності жодного розумо-

вого осягнення, бо інакше ми безпосередньо пізнавали б її існування само по собі; а *ens necessarium* дано через розум та його межі, але не розташованого в цих межах поняття, відтак проблематично.

Ми не можемо мислити собі, що там відбувається, без того, щоб це було випадково, і то не мислячи абсолютної випадковості першої підстави в постанні. Перший початок має місце лише через свободу. Отже, за правилами чистого розуму ніщо не є абсолютно випадковим, і найвища каузальність є необхідною, але за правилами розуму, який має в основі своїй поняття явищ, каузальність першої причини того, що відбувається, є випадкова. За правилами моральності мусять бути спричинники, а не просто посередні причини подій; за правилами каузальності є лише один спричинник, який, одначе, перебуває (ist) поза світом.

1561. Де розум є причиною, там знаходиться й Перше: свобода та найвища істота. Але де він лише пізнає пов'язання, там синтез є нескінченним.

1562. Залежною (abhängend) є ланка в ланцюгу; а те, від чого залежать інші і що само є незалежним, є найвища ланка. За законами тяжіння вона теж мусить залежати, бо нижні члени суть підстава опускання вищих. Але сама по собі річ зі своїми наслідками не могла б бути без якої-небудь чужої підстави.

3. До раціональної теології

А. Загальне

Догматизм

1563. Моральна теологія вимагає лише окресленого поняття найвищої істоти; природна теологія — ні: вона робить [її] існування інтуїтивним[555].

Критицизм, перший період

1564. І в фізиці (Naturlehre) причини викладатимуться лише як гіпотези, але не як безумовно (schlechthin) необхідні, бо [інакше] була б можливою ще одна причина тих самих феноменів.

1565. Причиною, чому серед трьох частин метафізики: *Physica rationalis*, *Psychologia rationalis*, *Theologia naturalis*[556], — остання має при кінці слово *naturalis* є те, що в перших об'єкт дається через чуття й пізнається через розум, а в останній об'єкт дається через розум і пізнається за аналогією чуттів[557].

1566. Трансцендентальна теологія слугує за норму для природної; адже позаяк ув останній поняття суть емпіричні, а предмет не є предметом досвіду, то ми муситимемо розрізняти, які емпіричні поняття з якими обмеженнями чи розширеннями надаються для першоістоти, найвищої істоти. Перше: ці поняття не можуть бути виабстраговувані з зовнішніх досвідів, бо вони не повідомляють, чим речі є, — лише як вони являються; отже, [ці поняття виабстраговуються] тільки з внутрішніх [досвідів]; і ці предикати *per reductionem, per eminentiam*, а позосталі *per analogiam*[558] атрибуються Богові. Трансцендентальна теологія є, отже, нормою природної, ба навіть і її джерелом (Ursprung).

1567. У *theologia naturali* ми пізнаємо першоістоту лише у відношенні до світу, отже, не за її абсолютними предикатами (адже ми не побажаємо мислити *ens extramundanum* через *praedicata mundana*), а за предикатами відношень (nach Verhältnis-Prädicaten) стосовно світу; отже, [пізнаємо] лише [її] каузальність, відтак експоненти відношення до світу. Наприклад, як *a* (витвір мистецтва) [відноситься] до *b* (наділеного розсудом [verständigen] митця), так *c* (світ) [відноситься] до *x* (того, що я називаю розсудом у Бога). Чи можу я так висновувати, і <чи> не є це поняття для нас достатнім, ба навіть і цілком важливим.

1568. У *theologia naturalis*[1] *ens summum* визначається як причина природи нашого світу; отже, позаяк ми знаємо каузальність лише через сили, дані нам у досвіді, а вони не можуть виступати *proprie* в найвищій істоті *(anthropopathismus)*, то ми зможемо мислити *proprie* лише їхнє відношення до дій, які пізнає розсуд, але спосіб, у який вони діють, *improprie* приписуватимемо Богові, і, відокремлюючи те, що при цьому запозичується від природи речей світу, а його Абсолютне мисляч негативно, мусимо мислити θεοπρεπῶς*; отже, в *theologia naturalis* ми будемо пізнавати Бога назагал за аналогією з природою. *Theologia rationalis vel cosmologia vel physicotheologia***.

[1] Усяке доведення існування *entis summi* слід вести лише з чистих розсудових понять, отже, *a priori* (Вольф). Цей доказ <...>

Критицизм, пізніший час

1569. Трансцендентальна теологія має ту перевагу, що єдино в ній може бути пізнана необхідність якоїсь найвищої істоти; тож єдино вона й може всуціль визначати її як єдність і т. д. Лише вона очищає *theologia naturalis* від впливу емпіричних предикатів, <себто від > антропоморфізму. Слабким [її] місцем є те, що аргумент (Beweisgrund) є лише суб'єктивний, бо існування не можна пізнати повністю *a priori*. Але як передумова вона все ж таки може бути необхідною в практичному застосуванні розсуду.

1570. Аналогія зі сліпонародженим щодо барв та [їх] тонів. Пізнання властивостей Бога з погляду Морального є догматичне й позитивне, з погляду Теоретичного — критичне й негативне. Найкращим є те, що [тут] не помиляються. Отже, теоретичне пізнання, якого ми потребуємо, є дуже просте (einfältig).

1571. Трансцендентальна теологія дає суто негативну користь.

1572. Спекулятивна теологія є лише негативна, аби стримувати від помилок (Irrtümer); практична теологія — позитивна.

1573. *Theologia naturalis.* 1) Поняття *entis originarii* як сутності всіх сутностей (кількість): що немає двох *entia originaria* — Бога й матерії;

* Божественне *(гр.)*.

** Раціональна теологія — або космологія, або фізикотеологія *(лат.)*.

2) найвище [поняття] реальності — що воно є не лише підстава {та} зміст усієї реальності;

3) найвище [поняття] каузальності — космологічний доказ — не Спінозина інгеренція.

4) Абсолютна необхідність (Necessität).

[Щоб] останню не просто довести *per hypothesin*, а осягнути синтетично, трансцендентальна теологія мусить діяти (tun) [, виходячи] з поняття якогось *entis originarii*, як змісту всякої можливості (але тоді з цього виходить спінозизм).

a) Існування жодної речі не може бути виведене з понять, бо це є синтетичне положення (онтологічний доказ).

b) Абсолютна необхідність [не виводиться] з жодної [своєї] дії[559], як от із випадкового існування Чогось; і має прийматися при будь-якій речі, тож вона не дає пізнати жодних властивостей, з яких випливає абсолютна необхідність; отже, вона дає лише деїстичний доказ.

c) [Абсолютну необхідність] не [можна вивести] з характеру (Beschaffenheit) дійсного світу. Адже для цього вимагалося б, щоб ми обдивилися всі можливі світи. Усі — не фізично {й} теоретично, не телеологічно; отож [вона має прийматись] суто як практична передумова, а також визначення його[560] поняття для останньої мети (Behuf)[561].

1574. Слід приймати одну необхідну гіпотезу розуму як певного принципу єдності всіх наших пізнань, деяку загальну першоістоту, принцип Усього, <i> приймати цю істоту як розумну, бо лише тим, що вона через розум є причиною Всього, світ є впорядкований за правилами, завдяки чому він стає об'єктом для нашого розуму, врешті як певну причину через розумну самоволю, щоб він був принципом певної розумної волі для нас і загальної єдності всіх наших вільних вчинків. Теїзм, отже, є не догматичне твердження, а необхідна гіпотеза суцільно гармонійного (einstimmigen) застосування розуму, а надто його непретензійності (Selbstgenügsamkeit).

1575. Пантеїзм означає не «все (alles) є Бог», а «Всесвіт (das All) є Бог».

1576. *Systema vel inhaerentiae vel causalitatis; prius Spinozae, posterius Deismi**.

---

* Або система інгеренції (належності), або причиновості; перша — Спінози, друга — деїзму *(лат.)*.

1577. Система *apotheosis cosmologica*, де Бог є світ, за спінозизмом, або світ — Бог: пантеїзм, або Бог — душа світу: зоотеїзм.

В. Види доказів [буття] Бога

Догматизм

1578. Доказ існування Бога є або трансцендентальний, або природний (фізіологічний); перший є або метафізичний — з існування світу взагалі, або фізикотеологічний — з нинішнього (gegenwärtigen) світу.

1579. Доказ із понять — або Бога, або світу взагалі; перший [доказ] — із поняття Найдосконалішого виводити необхідність, а другий — навпаки.

1580. Ми приходимо до поняття Бога через чистий розум двома шляхами: 1) ведені до поняття абсолютно Необхідного; 2) ведені через поняття можливості до *summam realitatem*. З останнього як голого предиката не можна зробити висновок щодо першого. Але їх можна поєднати.

Критицизм

1581. Доказ *a priori* або *a posteriori*. Останній є фізикотеологічний або моральний; перший — трансцендентальний або космологічний. Доказ *a posteriori* не може стати демонстративним, бо підстава — вірити в одного Бога — зводиться лише до необхідної гіпотези.

1582. Існування Бога можна бажати довести або як необхідну гіпотезу для пізнання існування інших речей, або як догму *a priori*. Останнє є неможливим.

B.1. Трансцендентальний доказ

Догматизм

1583. Можливість притаманна речам необхідно, отже, можливості речей не мають далі жодної підстави, проте є необхідною одна істота, завдяки якій можливості суть дані. У відношенні (Beziehung) до неї кожна можливість є лише певне обмеження найвищої реальності, а суцільна можливість є, власне, відношення (das Verhältnis) до найвищої реальності в [усіх] своїх визначеннях. Сама першоістота не може розглядатися як можлива — вона є принцип можливості. Навіть можливість усіх вимислених істот базується суто на обмеженнях. Множинність речей базується на різноманітності обмежень, і те, що вони мають Різноманітне, суть обмеження, отже, відношення (Beziehungen) до однієї першоістоти. Таким чином, немає багатьох першоістот. Необхідність ув існуванні цієї істоти не потребує окремого доведення. Адже те, що вона є підставою всякої можливості, і що та є лише похідна (eine Ableitung) від неї, уже означає те саме, що «нічого не можливо без якогось *realissimum*»; отже, саме воно не належить до лише можливих істот. Бо ж інакше, якщо ми хочемо творити можливості шляхом складання, то істота, в якій суть багато реальностей, не є можливішою за ту, в якій їх мало, і в істоті всіх реальностей, як у найскладнішій (Zusammengesetztesten), є найбільша випадковість.

1584. Є, звісно, різниця між абсолютною, себто внутрішньою, і гіпотетичною необхідністю, якщо остання мислиться лише під якоюсь можливою гіпотезою. Та якщо її допроваджено аж до її найвищої дійсної підстави, тоді зникає різниця в тому, що стосується підстави її необхідності; бо необхідні висліди якоїсь необхідної причини суть невіддільні від їх абсолютної необхідності.

Але абсолютно необхідна сутність може мати лише одну єдину повну (vollständige) дію[562] свого існування (Existenz); і якщо всяке можливе існування ґрунтується на ньому, то може бути й лише одна-єдина повна (complete) можливість, — сукупного Дійсного.

1585. Суть лише три види понять речей: по-перше, абсолютне — зі внутрішніх визначень, по-друге, респективне — з відношення до можливості, <по-третє>, релятивне — з відношення до дійсності інших речей. З першого поняття не вдається довести жодної абсолютної необхідності, позаяк кожна річ зі всіма своїми внутрішніми предикатами може бути без суперечності усунена. З другого — теж ні, бо воно є ли-

ше *necessitas hypothetica consequentiae**. Отже, лишається третє — що сама можливість є в такому відношенні (Relation) до дійсності, що вона включає її.

1586. Усі негації суть обмеження (Schranken)[563]. Обмеження взагалі можливі лише через Необмежене. Таким чином, Необмежене є те, завдяки чому можливим є все інше. Можливість речей *ascendendo* відбувається через порівняння, *descendendo* вона осягається через виведення (Ableitung).

Критичний емпіризм

1587. *Principium determinationis*[564] стверджує, що кожна річ повсякчас є визначена стосовно одного з *praedicatorum contradictorie oppositorum***.

Principium omnimodae determinationis[565] стверджує, що вона є визначена стосовно всіх [предикатів] разом.

1588. Засада є така: Усі негації в (an) речах суть лімітації; отже, *ens a priori omnimode determinatum**** є *ens realissimum*, і лежить ув основі наших понять про реальну можливість речей так само, як *principium contradictionis* — про логічну. Перше є матеріальний принцип, і всі негації суть лише Формальне речей, розгляданих трансцендентально.

1589. Слід довести: <1> що абсолютно необхідна сутність є можлива, 2) що вона є *realissimum*. Абсолютна необхідність речі мусить виводитися з понять, а не з відношення з іншим Існуючим. Вона полягає не в тому, що протилежність суперечить сама собі.

Жодна протилежність існування не суперечить собі, — [суперечливою є] лише [протилежність] положення. Отже, воно [(існування)] мусить бути необхідним у пов'язанні з Можливим, не як вислід, а як підстава.

1590. Онтологічний доказ мав би звучати так: «Мусить існувати якась найвища довершеність у відношенні (in Beziehung) до можливості взагалі»; але не: «Якась сутність, котру ми мислимо собі як найвищу довершеність, мусить через те існувати»; бо це останнє [з того]

---

* Гіпотетична необхідність висновку *(лат.)*.

** Контрадикторно протилежних предикатів *(лат.)*.

*** Суще, апріорно всуціль детерміноване *(лат.)*.

не випливає. Положення, що якась сутність (хай хоч під котрим поняттям я її мислю) існує, є синтетичне положення, і не може бути доведене *per analysin*.

1591. Усі речі, видається, лежать у якійсь нескінченності, бо вони не можуть бути невизначеними з погляду жодного Можливого; а що вони суть *quoad praedicata affirmantia** частина цього Нескінченного, але *quoad negantia*** суть лімітовані, то вони суть необхідні в певному суцільному відношенні, і повне уявлення кожної речі мусить його визначено або невизначено виражати. Навіть при тому чи іншому числі, наприклад, 8, з нескінченної множини виключається все позостале, хоча, власне, у 10 не домислюються інші можливості чи реальності, а тільки повторюється та сама дія.

Усі скінченні речі суть, отже, за своєю можливістю залежні від однієї сутності всіх сутностей, яка містить усю реальність, і є незалежною від усіх інших; бо ж у їх суцільному визначенні вони повсякчас відносяться до найвищої реальності, яка є початковою підставою їх можливості.

1592. Можливість тієї чи іншої речі є лише реальність або негація відносно якогось певного окремого поняття. Реальність, дана безумовно (schlechthin), є дійсність. Уся реальність мусить бути дана безумовно; і так деяка дійсність передує всякій можливості, так само, як простір є не щось можливе, а підстава всіх можливих фігур.

1593. Можливість якоїсь визначеної, обмеженої (eingeschränkten) речі хоча й передує дійсності, але з погляду всіх речей узагалі дійсність передує будь-якій можливості. Це є абсолютна реальність.

1594. Про необхідну сутність, першоістоту, найвищу й найпершу [для] всіх сутностей. — Кожна річ є сама по собі всуціль детермінована, але не кожне поняття є всуціль детермінованим. Отже, щоб цілком пізнати якусь річ, не досить пізнати те, чим вона є, а [слід з'ясувати] також, чим вона не є; бо якщо відкинути це, то не буде визначено, чи крім того, що в ній пізнається, їй не притаманне ще щось. Таким чином, можливість речі є суцільно визначена лише через сукупну можливість Усього; і хто хоче цілком пізнати щось, мусить пізнати все. Тим часом з усіх протиставних предикатів лише негативні суть мислимі через *opposita realia* (що там видалено — я можу знати лише оскільки знаю

* Стосовно ствердних предикатів *(лат.)*.
** Стосовно заперечних *(лат.)*.

те, що має бути усунуте). Таким чином, можливість усіх речей дано тим, що вона міститься у втіленні нескінченної реальності, і через обмеження її. Отож є таке загальне *principium reale* всіх можливостей, і можливості суть лише здійснені відносно якогось певного поняття в *omnitudine realitatum* покладання (Positionen) та лімітації, а що ці лімітації мисляться лише відносно (respectiv), а *ens illimitatum* при цьому абсолютно кладеться в основу, то саме *ens fundamentale* є не лише щось просто Можливе, а таке, що лежить ув основі всього Можливого. Воно, отже, покладається абсолютно, і в ньому містяться всі *respectus*. Таким чином, дійсність узято взагалі...

1595. Положення: «З нічого [не] виникає (wird) нічого» вказує, що можливість не дозволяє мислити себе безумовно (schlechthin), а передбачає щось суще. Але те, що ми можемо потім собі мислити кожну річ як лише можливу, зумовлене тим, що, коли ми вже маємо якесь визначене поняття, то не питаємо, звідки, а, розглядаючи його як дане, усуваємо саму річ (die Sache), хоча й не Все взагалі.

1596. Я стверджую: доказ [існування] однієї єдиної першоістоти з [проблеми] походження (Abstammung) всіх можливостей є той, котрий у людському розсуді скеровує (dirigiert) всі позосталі й притаманний кожному. Старе положення «з нічого [не] виникає (wird) нічого» означає не що інше, як [указівку на] те, в чому мусять лежати [всі] можливості, і що речі, без того, щоб [їм] <передувало> що-небудь, при чому вони можуть мислитися через визначення, ніяк не можуть мати місця. Навіть у творіннях людей усі можливості суть лише модифікації чогось сущого, — принаймні наших через що-небудь даних понять; і за кожної можливості ми уявляємо собі гармонію (die Einstimmungen) з усім позосталим, отже, якусь певну єдність Мислимого (des Denklichen).

1597. Необхідна сутність, покладена не лише під однією умовою, а й під кожною можливою умовою, мусить мати своє існування у відношенні (in Beziehung) до всіх можливостей.

Якщо немає (nicht ist) випадкової речі, то це $= 0 \cdot A$. Якщо немає необхідної речі, то це $= 0 \cdot \sim$ [566], себто *nihil negativum*; цим *nihil negativum* завжди все усувається.

1598. Ознакою абсолютно необхідної сутності не може бути Випадкове в існуванні інших речей, бо тоді ця необхідність є лише *hypothetica antecedentis;* отже, [ця ознака —] не в тому, що вона розглядається як остання підстава всього сущого, а що вона є підставою всього взагалі, як сущого, так і можливого. Адже коли можливість узагалі є без-

перечно необхідною, тоді, отже, й те, що містить підставу, також [є необхідним].

1599. Абсолютно необхідне є необхідним у всіх аспектах (Absicht), але внутрішньо необхідним воно є само по собі; отож така річ мусить водночас уключати в себе відношення (Beziehung) до всього, себто бути гіпотезою для всього[567].

1600. Хоч і є щось у кожному *respectu (absolute et sine conditione restrictiva)** необхідне, якщо воно є необхідним само по собі *(interne)*; але ми не маємо жодного поняття про внутрішню необхідність якоїсь речі, бо покладання й усунення само по собі є однаково можливим. Отже, абсолютна необхідність, як віднесена до всього взагалі, мусить ґрунтуватись <на> необхідності якоїсь передумови.

1601. Внутрішньо необхідним, себто без будь-якого зовнішнього відношення (Beziehung), ніщо не може мислитися інакше, як лише [в постаті] такого судження, у котрому міститься певна віднесеність, але котре само не перебуває в жодному відношенні до інших суджень. Але абсолютно необхідною, себто [необхідною] у всякому відношенні річ може бути, якщо вона містить умову (die Condition) всіх можливостей: 1) як *datum originarium*, первісне й усезначуще існування (die primitive und allgiltige Existenz) (матерія можливості); 2) як єдина (einiges) річ, бо можливість ґрунтується знову ж таки на відмінності негацій. А негації — то обмеження. Обмеження ж передбачають врешті Необмежене, а *particularitas — omnitudinem.*

1602. Найперша гіпотеза можливості є необхідна, себто безумовно (schlechthin) необхідна для всіх можливостей. Як гіпотетично необхідне в усіх аспектах є лише Одиничне, бо все є лише один раз.

1603. Наше поняття абсолютної необхідності означає не внутрішню необхідність із поняття якоїсь речі, а зовнішньо необхідну передумову у відношенні до всього Можливого та умову її можливості *(ens realissimum)*, так само, як час розглядається як абсолютно необхідний, бо все мусить бути в ньому.

1604. Усяке складання та обмеження є випадковим; причина їх сама є випадковою, і може полягати лише в певному виборі.

---

* [У кожному] відношенні (абсолютно й без обмежувальних умов) — *лат.*

1605. Найвища реальність не може бути обмежена, бо інакше було б припинено підставу можливості всіх речей.

Так, як простір не дозволяє, власне, обмежувати себе — лише речі в просторі.

1606. Видається, що виведення можливостей речей через обмеження *realissimi* суперечить собі, бо <реальність> у необхідній істоті не може бути обмежена. Але обмеження висліду чи дії до розмаїття є можливе.

Щоб у якомусь *composito* виступала вся реальність — це неможливо, бо якраз сполучення (Verbindung) в одній субстанції є форма найвищої істоти. Абсолютна необхідність є також не в *composito*, а [в] *simplici.*

1607. Метафізичне вчення про *genus summum, species*[568] і т. ін. та про суцільне визначення є, власне, вчення про *ente realissimo* як втілення всього визначення речей, *substrato* [всього —] від Універсуму до Єдиного й Одного (vom All zu Einigen und Einem).

1608. *Subordinatio realis; omnitudo realis**. Замість визначень загального поняття — обмеження сфери найвищої підстави, негації. При логічних розподілах обмежують цю сферу; при реальних визначеннях обмежують реальність. *Conceptus logice inferior*** містить у собі менше визначень, *realiter inferior**** менше *positiones*, аж поки *conceptus* є *evanescens* (*infimus* <у> реальності) або *negatio pura*****. Одначе *subordinatio realis* буває й лише за можливістю, і, отже, *metaphysica*, її *causalis* ув існуванні зветься *physica.*

Omnitudo realis є протиставне *particulari negationi******.

1609. Можливість полягає якраз у дійсності реальності, у якій усі речі дано через обмеження; наприклад, трикутник є можливий через дійсність простору, і його можливість полягає в тому, що завдяки певним обмеженням він лежить у цьому просторі. Отже, можливість є похідне поняття — не від дійсності цієї речі, а від дійсності, яка містить перші *data* для речей узагалі. У всіх обмежених речах можливість (їхнє поняття) передує дійсності, бо дана реальність для речей передує їх обмеженню. Але це не стосується першоістоти: *conceptus terminator.*

---

* Реальна субординація, реальна цілість *(лат.)*.
** Логічно нижче поняття *(лат.)*.
*** Реально нижче *(лат.)*.
**** Чисте заперечення *(лат.)*.
***** Частковому запереченню *(лат.)*.

1610. Усе здатне бути можливим лише через Одне. Адже через Багато разом не є можливим те, що через Одне, яке об'єднує їх сили.

1611. Мале може розглядатись як можливе й бути даним лише через Найбільше, — або в ньому, або через нього. Адже Мале найперш дає Більше тільки шляхом сполучення в Тому, що мусить охоплювати Все поєднаним у собі, себто в просторі й часі; і Мале може існувати лише вкупі як певний вислід, не через складання підстав, а через якусь більшу підставу, що її обмеження (ідеальне) дає всяке можливе Мале, наприклад, менший розсуд, узятий подвоєно, не дає вдвічі більшого — розсуд зветься вдвічі більшим, оскільки може давати результати (die Wirkungen) двох інших розсудів, хоча не може бути складений із них. Це є причиною тому, що розум завжди бачить себе вимушеним поширюватись на якесь *maximum* і те, що охоплює *omnitudinem*. Так само — з добром і досконалістю. Найвище добро не може уявлятися складеним із меншого. Усе є можливим не через Багато, а лише через Одне; бо те, що виникає зі сполучення, власне, витворює високий ступінь, а той не починається з сумування (die Summation) менших.

1612. Якщо всі заперечення (Verneinungen) суть обмеження, то будь-яка річ можлива не інакше як тільки через якусь іншу, котра її передбачає, [це стосується всіх речей,] окрім *ens realissimum*: усеохопний час, усевміщуючий простір, уседостатня річ.

1613. Причина, з якої необхідне існування найреальнішої сутності уявляється нам зрозумілішим, ніж необхідність якоїсь обмеженої, зумовлюється тим, що ми можемо мислити обмежені речі та їх негативні визначення, тільки лімітуючи реальніше поняття. Таким чином, більша можливість не може бути складена меншими, і загальна можливість не є агрегат усіх окремих можливостей, а ті суть висліди з неї. Обмежена річ є те, що має дещо з усіх можливих реальностей і тим відрізняється від інших. Але деяке Відмінне (Unterscheidende) від усього Можливого є мислиме лише через усе. Тривалість і зовнішнє відношення (Relation) можуть бути пізнані тільки через обмеження нескінченного часу та нескінченного простору (наприклад, трикутник).

1614. Простір і час суть голі можливості, що їх протилежність, себто жодний простір і жодний час, ([чи:] немає простору, немає часу) є неможлива. Тим часом простір і час ґрунтуються на чомусь дійсному. Отже, щось дійсне є абсолютно необхідне.

Критичний раціоналізм

1615. Ми можемо уявляти собі *in concreto* Скінченне як можливе лише через обмеження Нескінченного, наприклад, *spatium* якоїсь певної фігури. Так само, позаяк річ мислиться повно (complet) лише завдяки тому, що, коли вона має всю реальність, все про неї стверджується, і тому мислиться все буття; а коли вона є *ens limitatum* — що дещо в ній покладено, а вся позостала реальність хоча й мислиться, але заперечується: тож поняття Скінченного, бачиться, виникає з поняття Нескінченного.

1616. Усі негації суть обмеження (Schranken), бо вони можуть мислитися лише через *oppositum reale*, так, як кожна лінія, фігура й тіло мисляться лише через обмеження простору. Але чому не число? Тому, що реальність при цьому розглядається не як дана, а як довільно вимислена (gedichtet). Усе Обмежене (Eingeschränkte) мислиться як обмежене (umschränkt) у [чомусь] більшому, відтак усе Обмежене [перебуває в] якомусь Іншому. Те, що відрізняється від усього Обмеженого, є необмежене. Усе Обмежене, отже, [міститься] в Нескінченному, яке через те є *realiter* нескінченним (без кінця) і вседостатнім. Позаяк те, що його ми можемо обмежувати (beschränken), не мусить бути само по собі необхідним, то нескінченність, яку немовби містить матерія для всякої можливості, сама є дана через якусь вищу підставу. Отже, *ens summum* є *ens realissimum* як певна підстава.

1617. Найбільше поняття, найбільше споглядання, найбільша річ суть усі дані <як *mensura communis et principium cognoscendi**>, і через їх лімітацію ми продукуємо (erzeugen) логічну, чуттєву й реальну можливість усіх речей.

1618. Найвища реальність полягає не в тому, що все є в ній, а [в тому, що все є] через неї як підставу; бо максимум реальності не є можливий синтетично або через координацію, а менші ступені суть можливі лише через обмеження Найбільшого. Тим часом найвищою реальністю є та, що не може бути обмежена; отже, та, яка є мірою всіх речей і в якій міститься (liegt) реальність усіх речей, є лише вислід з *ente summo.*

1619. Координація, за якою всі *accidentia* речі витворюють *totum status*, є вислід субординації під одним, а саме під *substantiali.* Коорди-

* Спільна міра та засада пізнання *(лат.)*[569].

нація, за якою всі *substantiae* витворюють Ціле, є субординація під якимось *ente primo.*

1620. Найвища причина є також підставою можливості змін одного й того самого світу, себто [підставою] того, що суб'єкт лишається, хоча існує по-іншому; інакше суб'єкт мусив би проминути водночас зі своїм станом, а жодного іншого не постало б. Причиною цієї можливості є, отже, збереження, себто нескінченна тривалість найвищої причини.

1621. Абсолютну необхідність ми можемо мислити, так, що ми розуміємо таку; але осягати, [себто] мислити *a priori*, не є так легко. Розсудове поняття абсолютної необхідності якогось положення є проблематичним, розумове поняття — дефінітивним[570]. Дефінітивне поняття є поняття або суб'єктивне й математичне, або об'єктивне й догматичне.

Критицизм, перший період

1622. *Principium omnimodae determinationis* є: кожна річ з погляду цілої своєї можливості підлягає поняттю *entis realissimi.*

1623. Принцип суцільного визначення: *quodlibet existens est omnimode determinatum, i. e. ens quodlibet per se non nisi ut omnimode determinatum dari potest, sed per conceptum de ipso multimode potest esse indeterminatum*.*

Те положення має втілення всіх можливих предикатів із їх *oppositis*, а що до існування належить лише реальність, втілення всіх реальностей із їх *oppositis* у думці; і позаяк кожна річ, що містить не всю реальність, завжди передбачає якусь іншу, котра її містить, то воно [(положення)] має перед собою також поняття якоїсь речі, що містить усю реальність, як *entis logice originarii***, що його реальність або її висліди через лімітацію дають усі речі, і що єдино у відношенні (Beziehung) до нього кожна річ може визначатися на відміну (zum Unterschiede) від інших. Якщо я уявляю собі розсуд, що мислить реальність, як світло, або — оскільки він її усуває — як темряву, то можна мислити собі суцільне визначення як або внесення подекуди світла в пітьму, або пітьму як лише обмеження загального світла; і таким чином речі

* Будь-що існуюче є цілковито визначеним, тобто будь-яке суще саме по собі може бути дане не інакше, як цілковито визначеним, а через своє поняття може бути в багатьох аспектах невизначеним *(лат.).*

** Логічно первинного сущого (першоістоти) — *лат.*

відрізняються лише завдяки тіням, ув основі [ж їх] лежить реальність, і то лише одна єдина, загальна. У протилежному випадку всі речі розрізнялися б лише завдяки своєму світлу, немовби вони первісно були вийняті з пітьми. Але я цілком можу мислити собі якусь негацію, якщо маю реальність, але не можу, якщо не дано жодної реальності. Отже, реальність є логічно перше, і звідси робиться висновок, що вона є також метафізично й об'єктивно перше. Позаяк предмети чуттів не дано через розсуд і взагалі не дано *a priori*, то тут негація є перше, вона є та пітьма, з якої світло досвіду видобуває різні постаті. Отже, явища {...[571]} суть первісно різноманітні; а єдність виникає, якщо абстрагуватися від різноманітності (Mannigfaltigkeit).

1624. Відношення (Beziehung) кожної можливої речі до Універсуму (das All), себто суцільне визначення, через яке вона немовби межує з кожним Можливим, і утримує своє визначення лише через це межування (Angrenzung), доводить, що ми уявляємо її як таку, що міститься в якомусь Всесвіті. Пояснення цього явища.

1625. Підстава трансцендентального доказу лежить ось у чому. Ми можемо мислити собі можливості лише *derivative*, не *originarie*; отже, даний нам Всесвіт є субстрат можливості, де через лімітацію та змінені відношення все наше мислення *a priori* ґрунтується на цьому. Суб'єктивна підстава всіх можливостей є, отже, це втілення (суб'єктивне) реальності, яка витворює в нас єдність; бо тільки завдяки цьому може стати зрозумілим суцільне відношення й узгодження (Einstimmung), що є формою можливості.

1626[572]. Я покладаю Щось як об'єкт або часткового, або суцільного визначення. У першому випадку я покладаю через поняття якоїсь речі Загальне й, отже, різноманітне (vielerlei), у другому випадку — Одиничне, яке не може бути різноманітним. Субстрат суцільного визначення є те, що містить матерію для всіх визначень речі взагалі. Отож я не можу сказати: «Якщо я пристаю на таку», — розум передбачає подібні за всякої можливості. З погляду суцільного визначення можливість і дійсність, отже, є однакові, і їх суцільне визначення мислиться не загально, а водночас як одиничне.

1627. Перша суб'єктивна умова мислення, себто уявлення об'єктів відповідно до можливості, є те, що будь-яке уявлення дано у відчутті, і об'єктивно в сприйнятті, по-друге, [воно, уявлення,] є форма сполучення Різноманітного. Отож те, що містить матерію й *data* всього Можливого, передбачається як об'єкт сприйняття, себто матерія всього Мож-

ливого існує як необхідна передумова. Різноманітність об'єктів з погляду цього Універсуму (dieses Alls) реальності ґрунтується на формі обмеження цього Універсуму. Тож ув основі лежить абсолютна єдність Всесвіту (des Alls), у якому Все (Alles) є можливим через обмеження. Отже, мусить існувати щось як субстрат можливості.

1628. Доказ із мислення взагалі, а не з окресленого (bestimmten) поняття якоїсь речі.

Доказ [існування] істоти, яка все охоплює, не вдається пізнати *a priori*, ані *a posteriori* інакше, як з умов нашого розуму[, котрі дозволяють] визначати предмет пізнання в Універсумі (in dem All).

Поняття абсолютної необхідності не можна очікувати інакше. Воно ґрунтується на тому, що Все, що повинне мислитися, дано у відчутті, а негації <суть> обмеження.

Ми можемо мати поняття про якусь постать (форму), без того, щоб щось було наявне, але не про якусь реальність; адже вона передбачає відчуття, а відтак емпіричне споглядання. Отже, в основі всіх реальних понять лежить *substratum originarium* як *realissimum*. Наше мислення є лише певна рефлексія. Матеріальною умовою всякого мислення того чи іншого предмета є, отже, те, що щось дано як у спогляданні. Перша формальна й реальна підстава мислимості (der Denklichkeit) є необхідна. Так, як я уявляю собі різні можливості, так я мушу приймати [й] субстрат. Я можу усунути будь-яку річ, але не умову її можливості.

1629. Безумовно Необхідне може уявлятися лише як необхідна умова пізнання речей узагалі, і то всіх речей. Воно мислиться відтак як умова можливості речей, і то для всіх можливих відношень. З відношення кожного Даного до тотальності (All) можливості воно має полягати у вседостатності умови.

1630. Абсолютно необхідним є прийняття (Annehmung) речі в суб'єктивному розсуді, без чого я за законом загального людського розуму не можу мати жодного поняття про можливості речей узагалі.

Те, що сенситивні умови лише афектують [у нас] пізнання наявного світу, [— такий аргумент] слугує тільки для того, щоб ми не виставляли догматичних перепон проти розумових понять про Бога, які суть потрібні (nötig) з інших підстав.

1631. Внутрішню необхідність якоїсь сутності мислити неможливо. Адже само по собі усунення її з усіма предикатами з того, що внутрішньо притаманне якійсь речі, є всякчас можливе. Але відносна (respective) необхідність цілком дозволяє себе мислити; а необхідність

у всякому *respectu* як умова (Condition) можливості всіх речей є абсолютна необхідність. Існує (es ist) необхідність загального субстрату різноманітності понять речей.

1632. Усяка абсолютна необхідність є необхідність або суджень, або речей. Перша як логічна є завжди зумовлена необхідність предиката. Необхідність речей, які ми можемо пізнавати, є повсякчас зумовлена; адже ми самі від себе будь-коли можемо усунути кожну річ, бо, нічого не стверджуючи, нічому й не опонуємо (widersprechen) запереченням. Поняття Необхідного є, одначе, найперш поняття, дане через розум, бо єдино через нього щось стає детермінованим. Абсолютна необхідність є граничне поняття, бо без нього не було б *completudo* в ряді Випадкового. Але це граничне поняття само є проблематичним, і не може бути пізнане *a priori* через розум, бо воно є *conceptus terminator*, ані осягнене *a posteriori*, бо це означає не осягати, ані безпосередньо; отже, воно є проблематичним.

Найвищий принцип усього Випадкового є абсолютно Необхідне, а найвищий принцип можливості постава́ння є свобода. Мислиться, що з погляду вільно діючої істоти кожен стан, який є у її владі, витворює певний *terminum a priori*, не пов'язаний (verbunden) з попереднім якоюсь природною ланкою. Само воно не є ланкою більшого ланцюга, принаймні за діяльністю.

1633. Усі *conceptus terminatores* суть узяті від можливості *per synthesin*, і завше вимагають якогось Першого. Тож *a parte inferiori vel posteriori** немає жодного *conceptus terminator*. Межа (der Terminus) ряду є його перший член, а *conceptus terminator* — поняття, яке вможливлює Перше того ряду. Для цього поняття, яке повинне бути досконало зрозумілим само через себе, мають мислитися такі якості, через які воно взагалі й без десь-інде взятого обмеження (Einschrdnkung), а отже, як необмежена сутність для себе самого (für sich selbst) може бути принципом ряду.

Моральність теж має свої власні *terminos a priori* й *a posteriori*, законодавця й винагороду та покарання за духовними законами, отже, [й] інший світ.

---

* Стосовно нижчого чи наступного *(лат.)*.

Критицизм, пізніший час

1634. Наше поняття можливості є властиво виведене — воно передбачає щось дане, яке узгоджується за формою з розсудовими умовами. Лише одна єдина річ є можлива *originarie*, а саме — *realissimum*; і вона передбачається.

1635. Досконале в ідеї *a priori* передує Недосконалому, й останнє лише в ньому є визначуваним — суцільне визначення.

1636. Ми б зовсім не мали поняття недосконалості, якби не мислили Досконалого.

1637. *Ens necessarium* є суб'єктивно необхідна гіпотеза мислення всякої можливості. Усяка можливість обмеженої речі є виведена в ідеї й передбачає якусь більшу річ, що стає обмеженою. Отже, можливість має за умову *ens realissimum.*

1638. Необхідна, суб'єктивна умова внутрішньої можливості речей є необхідна сама по собі передумова розсуду.

1639. Необхідна передумова для поняття внутрішньої можливості речей є суб'єктивно необхідна умова розсуду. Мусить існувати якась абсолютно необхідна сутність — це означає: наше поняття можливості передує дійсності тільки якщо йдеться про явища.

1640. Абсолютна реальність — та, що з погляду якоїсь речі взагалі належить до буття, компаративна — що належить до буття якогось певного виду сприйняттів. Так, біль є реальність компаративна, а через те — не абсолютна. *Negatio absoluta* є голе обмеження (Einschrdnkung) існування якогось об'єкта як речі взагалі. *Realitas evanescens est defectus in sensu absoluto**. Для існування, в якому міститься все можливе існування, обмежень (Schranken) немає. Але воно не може бути складене з багатьох обмежених існувань. Отже, існування без обмежень є існування якогось *entis realissimi*, розглядане водночас як підстава. Усяке можливе існування іншої речі розглядається як похідне від нього, бо як річ узагалі вона з погляду її негації може уявлятися лише як якесь обмежене *ens realissimum* або його обмежений продукт. Ми не можемо більше відрізнити можливість від дійсності, щойно лише приходимо до першого *substrato* визначення всіх понять. Якщо небуття розгля-

* Зникома реальність є дефектна в абсолютному розумінні *(лат.).*

дається суто як обмеження, то всі реальності приймаються як однакові за видом.

1641. Поняття *entis realissimi* є онтологічне місце (Ort) для всіх можливих речей, оскільки вони як речі взагалі відрізняються одна від одної. Їхня відмінність полягає тоді лише в лімітації поняття *omnitudo realitatis*. Замість мислити кожну річ як визначувану відповідно до *principium exclusi medii*[573] з погляду Реального всіх предикатів, чи радше задля цієї визначуваності, аби уявляти її аналітично, беруть якесь суцільно Визначене за підставу всього.

1642. Негації взагалі означають: не деякі реальності. Але це покладає протилежність — усі з якимось обмеженням. Отже, поняття всіх реальностей є для нас необхідне як певний субстрат розуму; але через те ми не можемо розглядати найвищу реальність як необхідну саму по собі. Далі: за *principium exclusi medii* кожна річ розглядається у відношенні до всього можливого як у певному розподілі, відтак у певному Цілому реальності.

Буття речі ніколи не може бути доведене з голих понять, позаяк існування не є одним із предикатів і позаяк із понять не може бути виснувано далі нічого, крім відносного (respective) ствердження чи заперечення, — але не абсолютна позиція об'єкта з його предикатами. Поняття, яке лежить ув основі, є необхідна передумова, і тому видається поняттям необхідної сутності.

1643. Хоча з тих умов, на яких ми ґрунтуємо поняття можливості, не випливає існування Бога, та все-таки з них випливає достатньо, щоб його допускав той, хто щодо цього може судити *a priori*. Суб'єктивні умови мислення добре слугують, отже, для переконування [аргументами] κατ' ἄνθρωπον*, не аподиктично.

1644. Ми не можемо вивести з поняття жодної речі її необхідність, але можемо вивести поняття з умов необхідності; адже необхідність є модальністю.

1645. 1) Внутрішня логічна необхідність не доводить жодного необхідного існування: модальності детермінацій суть не самі детермінації. Абсолютна необхідність із відповідних (respectiven) предикатів щодо можливості.

2) Зумовлене є [одне] єдине Можливе за даних умов. Тотальність

* «До особи» *(гр.)*.

(das All) умов Існуючого є [одне] єдине безумовно (das einzige schlechthin), себто в усіх аспектах, Можливе; те, що взагалі існує, є в суцільному аспекті [одне] єдине Можливе. Тому найвища умова мусить бути принципом усякої можливості, відтак — *ens realissimum.*

Трансцендентальне доведення здійснюється з поняття *entis realissimi* не як *conceptus determinati*, а *principii determinantis summi (quoad existentiam omnem)**. Необхідне існування є не внутрішнє, а відносне (respectiv), як необхідна гіпотеза всякої можливості.

1646. Абсолютна необхідність не є внутрішньою (я можу приймати будь-яке завгодне мені поняття, тож [і] його протилежність є внутрішньо можлива); вона не є [й] зовнішньою як гіпотеза всього існування; отже, як гіпотеза всякої можливості.

Необхідність простору й часу не може бути доведена — [вони можуть трактуватися] лише як необхідна умова можливості речей за формою, отже, [насувається необхідність] також *entis realissimi* як умови можливості їх за матерією. Проте обидві [ці] підстави суть лише суб'єктивні.

1647. Абсолютна необхідність є необхідність певної передумови *(hypothesis originaria)* з погляду всього Мислимого (Denklichen), а саме, *data* для всякої детермінації, всевтілення (Allinbegriff) реальності. Воно відноситься до Цілого чуттєвості як за формою, так і за матерією. Якби хтось цілком осягнув себе самого з погляду всієї своєї чутливості (Empfindsamkeit) та форми, то ми могли б визначати наперед усе, що тільки може бути об'єктом для нас.

1648. Що є мінливим, існує через те не випадковим чином, і необхідна істота якраз через те не є незмінною. Тільки якщо ми зрозумілу й доступну (fassliche) для нас необхідність, а саме: існування, беремо з понять, то, позаяк у понятті речі самої по собі час відпадає, всяка протилежність предикатів також і з погляду речі (її поняття) мусить <бути> контрадикторною; бо при існуванні якоїсь мінливої речі предикати суть протиставлені лише предикатам, і можуть бути почергово (nach einander) без суперечності, бо жоден з цих предикатів не є визначений через поняття речі.

Якщо я бажаю мислити собі поняття якоїсь незмінної сутності, то мушу змогти вказати якесь поняття, що водночас містило б існування речі, відтак суцільне визначення через якесь поняття, і не лише це, а й об'єктивну значущість його [(поняття)].

---

* Найвищої визначальної засади (стосовно всякого існування) — *лат.*

1649. *Necessarium absolutum.* Різноманітність може мислитися лише через обмеження, тож основа (die Grundlage) можливостей не може бути в багатьох сутностях, бо вони самі завжди передбачають щось інше, а Одне мусить містити Все; і множинність або різноманітність (Mannigfaltigkeit) ґрунтується на обмеженнях цієї єдності.

Адже в нашому суб'єкті присутня (es ist) єдність усіх понять, бо можливість є лише узгодження з сукупними внутрішніми *datis*.

1650. Різноманітність речей ґрунтується, за нашими поняттями, на обмеженнях даної реальності. Але вона не може розглядатись як обмеження різноманітних речей, бо ця різноманітність знову передбачає певні обмеження; отже, з обмеження речі або її наслідків, поняття чого містить усю реальність; адже реальності мусять бути даними, бо без цього ми не могли б їх мислити. Обмеження є або обмеження абстракції, або детермінації. Висновки звідси дано з можливості пізнання через наш розум, не з речей, отже, [тут] діє аргумент *ad homines*[574].

1651. Обмежене розглядається як випадкове через те, що при всіх можливих обмеженнях необхідно передбачається протиставна реальність.

1652. Не поняття, а ідеї *(archetypae*, наші — *ectypae*[575]*);* себто всяку довершеність ми пізнаємо лише оскільки уявляємо її як [дану] в одній сутності, яка завдяки цьому стає найвищою ідеєю. У ній Усе, що його містить природа, стає частиною досконалості Цілого. Найдосконаліше є лише Одне. Розмаїтості (Mannigfaltigkeiten) приховують від нас Самостійне й Первісне першообразу. Абстрактне й загальне уявлення виникає з того способу, у який ми полишаємо Численне і зберігаємо лише [певні його] ознаки[576]. Для нас Усе є *apparentia. Platonismus*[577]. Божий розсуд містить кожну довершеність у першообразі, наш — у правилах.

В. 2. Доказ із взаємодії

Критичний раціоналізм

1653. Чи не можна з простору — як підстави можливості *commercii substantiarum* за законами чуттєвості — виснувати споглядання однієї причини, значущої (giltigen) для всіх речей, які можуть перебувати *in commercio*, а з нескінченного часу як підстави можливості тривкої (dauernden) речі — вічність і необхідність цієї причини.

1654. Існування Бога може бути пізнане лише через розсуд, бо його поняття є щонайвище розсудове поняття, яке не обмежується [лише] предметами досвіду, — його *omnisufficientia* є інтелектуальною.

Але воно не може бути пізнаним із якогось встановленого (angenommenen) [нами], довільного поняття, і, отже, не [може бути пізнаним] само по собі (хіба тільки шляхом безпосереднього споглядання). Отже, [воно може бути пізнане] лише у відношенні до світу, але того відношення, що є чинним для кожного світу; бо воно є лише інтелектуальне.

Критицизм, перший період

1655. Нескінченний і єдиний простір, умова можливості всякої зовнішньої присутності (Gegenwart) речей, так, як вони являються, не є, щоправда, доказом існування якоїсь підставової сутності, першосутності, яка Все охоплює і в якій Усе утримується (sustentiert wird), від якої також походить усяка єдність і відношення, бо вона є можлива немовби через своє місце в Універсумі (in dem All); але це є все-таки доказ того, що людська душа (Gemüt) не може мислити жодного сполучення (Verbindung) без якоїсь спільної підстави, і жодного визначення, окрім як ув Одному, яке містить Усе. Так само з часом, у якому лежить усе існування. Це слугує для того, щоб сприймати допущення (Annehmung) такої сутності як суб'єктивно необхідне, отож і як достатнє для практики (zur Praxis).

B. 3. Онтологічний доказ

Догматизм

1656. Доведення потребує тільки **можливість** необхідної сутності, [коли це зроблено,] тоді доведено і її існування; бо необхідна сутність (необхідно) **існує**, це є її дефініція. Для цього не потрібно реальності[578]. Вона має слугувати лише для того, щоб уявнювати необхідність як можливу. Але можливо, що все є реальність; і що немає ніякої [реальності] — теж можливо.

1657. Я можу сказати: *ens necessarium* ми можемо мислити собі лише як *realissimum*, бо єдино це поняття - суцільно детермінуюче. Але не навпаки: *ens realissimum* я мушу мислити як *ens necessarium*, — бо

там я виходив би поза поняття, покладаючи об'єкт назовні від нього. *Omnimoda determinatio* не є *determinatio existentiae.*

Критичний емпіризм

1658. *Ens necessarium* є те, що його протилежність є абсолютно (schlechterdings) неможливою. Але людський розсуд не може осягти цю неможливість, від чого небуття [необхідного сущого] не суперечить його поняттям. І небуття речі само по собі ніколи не суперечить поняттю цієї речі, отже, поняття *entis necessarii* є для людського розуму недосяжним, але все-таки має необхідно прийматись, бо інакше ряд зумовленого Необхідного ніколи не завершиться.

Що воно є детермінабельним лише в однин-єдиний спосіб, випливає з того, що його існування (Existenz) повинне випливати з голого поняття. Тим часом усе, що існує, є суцільно детермінованим, а отже, існування може бути виснуване лише з такого поняття, яке [його] суцільно визначає; інакше воно випливає зовсім не з поняття, а з якогось іншого прийнятого [довільно] існування.

Критичний раціоналізм

1659. Ми не можемо довести, що, коли поняття є такого виду, що воно водночас містить у собі суцільне визначення об'єкта, то він необхідно існує, а [можемо довести] лише те, що, якби ми могли вивести існування (Existenz) з самих лише понять, то вони водночас мусили б містити суцільне визначення. Що може бути не більше як одне *necessarium*, — із понять ніяк не можна осягти.

Критицизм, перший період

1660. *Unico modo determinabile** означає для автора[579] річ, суцільно визначену через свої поняття. Таким є лише *ens realissimum.* Адже *mere negativum* не є річ, і *partim reale partim negativum*** не є суцільно визначене через жодне поняття. Тим часом Ляйбніц намагався довести, за Декартовою процедурою[580], що річ, суцільно визначена через своє поняття, також і необхідно існує; тільки висновок (der Schluss) було знайдено хибний (ungiltig).

*Визначуване в єдиний спосіб *(лат.)*.
**Почасти реальне, почасти негативне *(лат.)*.

Потім він або Вольф пробував обернути це положення, сказавши: кожна необхідна річ є суцільно визначена через своє поняття (отже, те, що не є суцільно визначеним через своє поняття, не є необхідна сутність. А що яка-небудь необхідна сутність мусить бути, то мусить існувати й якась суцільно визначена через своє поняття сутність, себто як *ens realissimum*), відтак *ens realissimum.* Але тоді *per accidens* обернене положення також мало б бути істинним, проте воно, позаяк лише одна єдина річ може бути *ens realissimum*, <є хибним>; і то якраз через те, що її поняття є *conceptus non communis**, а *singularis*, то конвертаційне сполучення (die Verbindung der Convertibilität) мусило б якраз тому витворювати *conversionem simpliciter talem***, і то з голих понять, себто необхідність мусила б випливати як із поняття *realissimi*, так і з того поняття, яке-бо є хибним.

1661. Положення: необхідна істота є детермінабельна лише в один єдиний спосіб, означає: усі визначення притаманні їй необхідно. Але це не перешкоджає тому, що є ще інші й інакше визначені необхідні істоти. Але положення повинне звучати так: усі визначення мусять бути дані через одне єдине поняття, тож це вказує лише на те, що про якусь необхідну сутність ми інакше не могли б мати *a priori* жодного поняття, за яким водночас було б дане суцільне визначення. Тож до цього, звісно, є придатним лише поняття *realissimi*, якщо ми вже знаємо, що та чи інша сутність є необхідною; але з цього не можна виснувати навіть можливість, не кажучи вже про необхідність такої сутності, а можна виснувати лише те, що ми тільки в цей спосіб можемо суцільно визначати її з самого лише поняття як *ens singulare.*

1662. Існування (Existenz) містить водночас у собі поняття суцільної детермінації; але тільки цим поняття речі зовсім не детермінується. Тим часом ми маємо поняття, яке містить водночас суцільну детермінацію певної речі, поняття *realissimi;* і її[581] детермінації (як нам видається) ми можемо також подавати *in concreto*, наприклад, мудрість, могуть і т. ін. Лише існування (Existenz) речі (бо воно не є детермінацією) цим не дається як таке, що необхідно випливає з цього поняття. Та якщо приймається й необхідне існування (Existenz) якої-небудь речі, то я не можу сказати, що суцільне визначення з погляду її якості дано через поняття необхідності, — його дано нам через поняття існування, де предикати лишаються невизначеними. Могло б бути більше відмінних одна від одної необхідних істот; але, звісно, тоді жод-

* Понять не загальне *(лат.).*
** Просту конверсію *(лат.).*

на з них не була б визначувана з поняття необхідності (як вона є влаштована). Можна було б лише сказати [про кожну], що ми не маємо поняття для її суцільного визначення як поняття *realissimi*, але не що це поняття міститься в її необхідності. Є лише суб'єктивна логічна необхідність умови — щоб ми створили собі поняття про її визначення, та коли з поняття її (*non realissimi)* {випливає те}, що вона є визначувана *duplici modo*, то це означає лише, що ми можемо мислити собі різні сутності як необхідні, а не: та сама сутність могла б бути визначена й інакше; бо ми маємо тут лише поняття.

Критицизм, пізніший час

1663. Зі свого поняття про якусь річ висновувати необхідність або випадковість її існування означає вистрибувати з самого себе.

1664. Якщо з властивостей речі має бути виснувано щодо її необхідного існування, то або саме існування мусить розглядатися як властивість, або поняття абсолютної необхідності — як таке, що є однакове з поняттям даної властивості.

1665. Картезіанський доказ: поняття [речі] може бути влаштоване так, що під його предикати підходить дійсність (хоча поняття речі само по собі нічим не вирізняється залежно від [її] існування чи небуття), [і] що через те[, отже,] небуття цієї речі суперечить само собі. Але усунення речі зі всіма [її] предикатами є завжди можливим; отже, це свідчить про хибність (die Falschheit) передумови, що заповідає (angehe) створити таке поняття, яке зовсім не може бути усунене.

1666. Посполитий доказ необхідного існування якоїсь щонайдосконалішої сутності є те, що, якби її не існувало, то їй бракувало б довершеності, а саме, існування, що вона, отже, у своєму понятті вже містить існування. Я відповідаю: якби її не існувало, то не щонайдосконалішій сутності чогось бракувало б, а [самої] цієї щонайдосконалішої сутності цілком би бракувало. Не може бути суперечності, якщо усувається сама річ і нічого не залишається. Найдосконаліше Можливе, що не існує, є Найдосконаліше серед усього того, що є тільки можливе.

1667. Коли щось може бути визнане через поняття за якусь необхідну сутність, то це поняття не може бути жодним іншим, окрім як тим, через яке річ водночас є суцільно визначеною, відтак є визначува-

ною лише в один-єдиний спосіб; бо інакше вона мислилася б не як (необхідно) існуюча, а лише як просто можлива сутність. Однак перше є неможливим.

1668. Що Необхідне мусить бути визначуваним лише в один єдиний спосіб, є *conditio sine qua non*, але через те ще не достатня підстава його необхідності, як і того, що воно не містить суперечності. І тоді все це є лише логічно, бо можливість ґрунтується лише на бракові суперечності, а не на можливій єдності всіх цих реальностей ув одній речі.

1669. Необхідна сутність є детермінабельна лише в один єдиний спосіб не тому, що вона могла б бути такою, якби навіть серед її визначень поруч з *A* було й *Non-A*, а тому, що коли існування якоїсь речі повинне пізнаватися з її поняття, то це поняття вже мусить містити в собі суцільну детермінацію. Наприклад, з поняття *realissimi* це могло б відбутися лише [в тому разі], якщо взагалі існування якоїсь речі може бути пізнане з її поняття; бо воно є єдиним поняттям, яке уявнює *ens singularis*. Але з поняття жодної речі не може бути виведене абсолютно необхідне існування; отже, якщо вона мислиться нами як необхідна сутність, яка є модальністю його позиції, то з погляду цього поняття цілком невизначеним є, які предикати вона містить. Немає жодної підстави, чому *partim negativum* не повинне існувати так само необхідно. Поняття необхідної сутності є 1) поняття про річ, яка з погляду жодного з можливих предикатів, *A* або *Non-A*, не є невизначеною, себто *individui*. Але через це поняття вона є 2) невизначеною; отже, логічно випадковим є, чи я приписую їй *A*, чи *Non-A*. 3) З необхідності її існування не випливає, що вона є суцільно визначена через своє поняття, себто є *ens realissimum*.

Доказ необхідного існування *realissimi* є такий: якби воно не існувало, то не мало б усієї довершеності; бо йому бракувало б існування (Existenz) (як речової [dingliche] довершеності). —Доказ найвищої реальності як предиката необхідної сутності є такий: якби вона не мала всієї довершеності, то була б сама по собі (через своє поняття) невизначеною [щодо того], чи має вона якусь певну довершеність чи не має, отже, й як вона завжди може існувати, можливо, що вона все-таки як така не існує, відтак її існування (суцільне визначення) [є] випадковим.

Тут вважають, що, позаяк перше положення мусило бути синтетичним і *a priori*, то друге є суто аналітичним. Адже там я йду від можливості (та чи є вона даною?) до дійсності, отже, через поняття,— а тут від дійсності, водночас визначеної як необхідна, до поняття, що містить одне суцільне визначення (яке завжди мусить мислитися в існуванні), і з яким попередні поняття видаються ідентичними, відтак

через певне аналітичне положення не через поняття, а до того, що в ньому вміщено. — Але ж положення є синтетичним, бо я проходжу всі поняття, які можу мати про необхідну сутність як таку, якщо поняття, котре для мене є єдиним, котре містить суцільне визначення, я роблю умовою можливості суцільного визначення самого об'єкта (у споглядданні) або висновую щодо цього. Адже в споглядданні він може, попри свою необхідність, містити в своєму суцільному визначенні багато негативних предикатів, тільки що я не можу вивести їх з якогось єдиного поняття чи об'єднати (zusammenfassen) в ньому.

1670. Існування, яке може бути пізнане цілковито *a priori*, є абсолютно необхідним; а яке лише за певної умови, отже, *secundum quid** *a priori*, — є гіпотетично необхідним. Поняття якогось абсолютно *necessarii* є проблематичним, себто можливість такого об'єкта не можна збагнути (begreifen). Людський розсуд не може пізнати ніякого існування *a priori*, з самого лише поняття якоїсь речі. Воно завершує гіпотетичну необхідність.

Якщо ви приймете якусь необхідну сутність, то уявляєте собі таку сутність, що її небуття є неможливим. Але про таку ви не маєте геть жодного поняття; бо неможливість ви можете пізнавати лише через якусь суперечність, але небуття речі ніколи не суперечить собі, бо що річ é — це не випливаюче з її поняття аналітичне, а синтетичне висловлювання (Satz). — Тим часом ви цілком можете сказати, що позаяк усе Існуюче мусить бути суцільно детермінованим, якщо ви повинні дати яке-небудь поняття про необхідну сутність, яке суцільно визначає його *a priori*, то це може бути лише поняття *realissimi*. — Але я не можу сказати, що, коли я мислив би *necessarium* не під поняттям *realissimi* (субстанції ми ніколи не уявляємо собі як необхідні за їх існуванням [Existenz], — лише акциденції), — тоді виникла б суперечність з поняттям *necessarii*; бо ж якщо я передбачаю якесь *realissimum*, Неіснуюче[582] цієї речі не містить суперечності (таке відношення понять є можливим лише в тому разі, коли поняття *realissimi* містить лише якесь часткове поняття *necessarii*, адже тоді я цілком можу від *necessario* висновувати до *realissimum*, але не від останнього до тієї необхідності; але поняття *realissimi* саме витворює відповідно до передумови ціле поняття *necessarii*, бо воно якраз для того й приймається, щоб презентувати *necessarium* у його суцільному визначенні); адже з якогось у двоякий спосіб детермінабельного поняття певної сутності не можна зробити висновку про її випадковість, так само, як і з того, котре є детермінабельним лише в один спосіб, — про необхідність, бо екзистенційне положення

* Відповідно до того, що *(лат.)*.

завжди є синтетичне, і з понять, — хоч того, котре містить якусь суцільну детермінацію, хоч того, що лишає її в багатьох аспектах невизначеною, — <не> можна виснувати, чи може вона бути, чи ні, відтак її об'єктивна реальність не може ні стверджуватися, ні заперечуватись.

B. 4. Космологічний доказ

Догматизм

1671. Космологія потрібна для того, щоб ми, зібравши все складене одне з одним, усе Випадкове і все, що є вислідом, могли дістатися до Абсолютного й того, що далі не має *respectum dependentiae*. Отже, при цьому внутрішньо відбувається також розгляд (die Betrachtung) меж (порожній простір, порожній час). Онтологія стосується цілковитого розв'язання (complete Auflösung), космологія — цілковитого сполучення (Verbindung). А що світ є Ціле дійсних речей, які відносяться одні до одних як його передумова, то ми доходимо поняття першоістоти, яка все цілковито й абсолютно містить [у собі], не відноситься до жодної речі *a parte priori*, але *a parte posteriori* відноситься до всіх.

Критичний емпіризм

1672. Питання, чому щось існує (sei), передбачає ту думку, що, можливо, щось і не існує. Але ця думка стосується або існування субстанцій, або їх відношень. Що стосується останнього, то той вид складання, який не міг би бути зрозумілий із необхідного існування субстанцій, є доказом випадкового існування цього складання. Але що стосується існування самої субстанції, то питання, чому вона є, ґрунтується на внутрішній можливості мислити її небуття.

1673. З існування світу можна висновувати за законами причиновості щодо найвищої причини, але не її абсолютної необхідності, єдності та нескінченності.

1674. У доказі Вольфа можна, звісно, зауважити *independentiam*, але не внутрішню необхідність; бо його[583] існування є необхідним лише задля [існування] світу. З необхідності він висновує *omnitudinem realitatum*. — Якби це було правильно, то йому не було б потрібно надбудовувати (zu substruieren) якийсь досвід.

Дивно, що існування якоїсь абсолютно (schlechterdings) необхідної сутності хочуть довести з чогось іншого, ніж із Необхідного. Адже якщо хтось розуміє, що означає безумовно (schlechthin) необхідно, і визнає, що поняття є чимось, то доказ відбувся. Якщо хтось цього не знає <...>

1675. Вольфівський космологічний доказ існування Бога є, власне, трансцендентальним. Щось існує. Я єсьм. Мусить бути якась необхідна сутність, одна або більше. Я не єсьм необхідна істота. Необхідна істота мусить бути необмежена. Адже поняття Обмеженого дозволяє багато, отже, [і] можливість протилежності; але поняття Необмеженого не дозволяє протилежності якогось одного єдиного визначення.

1676. Усяка раціональна теологія є або теологія деїзму (трансцендентальна), або теїзму (визначена психологічно). Перша — або онтотеологія, або космотеологія; [друга,] теїзму — або фізико-, або етикотеологія. Наміром космотеологічного доказу є: від певного даного, абсолютно необхідного існування (не можучи вивести його навіть із якого-небудь поняття речі, а просто [визнаючи його таким] через те, що воно є безумовним) виснувати до найвищої реальності цієї сутності. Адже це означає: якщо ми її не мислимо собі як *realissimum*, то не маємо жодного поняття, через яке вона водночас пізнавалася б відповідно до свого суцільного визначення. Отже, ми могли б мислити її поняття через *A* або також *Non-A*, бо відповідне поняття, яке ми створюємо собі, було б лише випадковим, отже, й сама річ була б теж випадковою.

1677. «Необхідна сутність може існувати лише як така, що вже через своє поняття є всуціль детермінована. Адже якби вона не була детермінована через нього, то це *salvo hoc conceptu* могло б бути *A*, але також і *Non-A*; себто її протилежність була об'єктивною, себто сама по собі можливою, себто вона [(необхідна сутність)] була б випадковою»: це є *argumentum cosmologicum*, призначений для того, щоб довести існування *entis realissimi*; бо це — єдине поняття, яке водночас містить у собі суцільне визначення якоїсь речі як речі взагалі. Але через поняття якоїсь необхідної сутності геть жодна річ не є визначена — чим вона є, себто лишається цілком невизначеним, чи вона з погляду якого-небудь синтетичного предиката є *A* чи *Non-A*, не будучи від того випадковою. Адже для поняття тіла є випадковим, бути важким чи ні, але з цього не випливає [висновок], ніби те, що його полишає невизначеним назване поняття, не є необхідно притаманним самому тілу.

1678. Космологічний доказ («коли щось існує, то щось мусить бути й необхідним») хибує в тому, що, позаяк за загальним поняттям *entis limitati* [можна мислити] щонайрізноманітніші речі, але за поняттям *realissimi* — лише одну річ, отже, протилежність певної даної речі [за цим поняттям] мислити не можна, перше могло б бути лише випадковим, а друге — лише необхідним. Але річ, визначена інакше, ніж якась дана, хоч і визначена через протиставні предикати, не є, однак, протилежністю попередньої, якраз через те, що є іншою річчю. Протилежність є *determinatio opposita* тієї самої речі. Висновок (Die Folge) є хибним: обмежені речі не можуть бути необхідними, бо поняття якоїсь речі само по собі може бути детерміноване *ad oppositum*. Краще б звучало, якби я сказав: «Усі *limitata* мають *possibilitatem logice derivativam;* але *ens necessarium* має бути *originarium*, отже, не може бути *limitatum*».

1679. Просуватися ступенями (durch Grade fortgehen) можна від меншої до більшої сутності, але не від Випадкового до Необхідного.

1680. Геть нічого не є само по собі (an sich selbst) необхідним, себто за законами нашого розсуду. Адже небуття якоїсь речі не має в собі нічого суперечливого (Widerstreitendes). Але з того, що щось пізнається не як необхідне само по собі, я не можу виснувати, що воно є випадковим, себто може існувати (sei), а може й не існувати, себто що його *non-existentia* є можливою — як щось таке, що настає за *existentia*, або [можливою є його] *existentia*, яка настає за *non-existentia*. Хоча існування можна усунути з усіх речей самих по собі (an sich selbst) — [за допомогою] думки, сама річ від цього не усувається. Отже, доказ [існування] Необхідного з того [положення], що, коли щось існує, воно мусить бути [або] необхідним, або випадковим, не є чинним (gilt). Вона [(річ)] не є жодне з двох. Її існування не має геть жодного пов'язання з думкою про річ.

Критицизм, перший період

1681. Висновок із випадкових речей щодо якоїсь необхідної сутності говорить лише, що існування мінливих речей не є збагненне (begreiflich), якщо тільки не визнається сутність, при якій питання «чому» припиняється, себто те, що є необхідним саме для себе (für sich selbst). Але без *conditiones* щось як необхідне існування є не більше збагненним, ніж підрядна (subalterne) необхідність без першої *conditiones*. Це свідчить, що висновок з мінливих речей про необхідну не до-

водить, що така сутність необхідним чином існує, — він доводить лише те, що таке поняття, якщо воно є можливим, потрібне для пояснення; і щодо цієї сутності можна знову сказати, що її необхідність не може бути зрозумілою без умови, за якої вона була б необхідною.

1682. Цілість світу (das Ganze der Welt) та його стану.

Він [(світ)] залежить від найвищої причини, але не є з нею *in commercio*. Немає більше світів поза цим (ausser[584] dieser), хоча замість цього [світу] — можливо, бо є лише одна [найвища] причина; це стосується самих речей; але щодо найвищої причини можливою є лише одна гіпотеза.

Ми повинні, отже, від одного світу, який, хоч який би він був великий і довершений, є невизначеним, виснувати до одної найвищої причини, нескінченно більшої, ніж аргумент на користь її існування[585]. Звідси з'ясовується, що існування цієї найвищої й єдиної (alleinigen) причини та її вседостатності вже давніше мусить бути відоме, й існування світу мусило б давати доказ лише існування чогось необхідного.

B. 5. Фізикотеологічний доказ

Критичний емпіризм

1683. Довершеність, порядок і доцільність світу роблять необхідним відношення (Beziehung) до однієї первісної волі, а відтак [і] фізикотеологію, яка зі свого боку розширює знання світу як певної системи цілей.

Але незбагненність божої волі, якщо відділити всякий антропоморфізм, зумовлює те, що цю довершеність ми можемо виводити й із сутності Бога як джерела (Ursprung) всіх сутностей, а отже, з сутності самих речей, бо ця воля є лише самовдоволення Бога самим собою як сутністю всіх сутностей; але недосліджуваність цієї волі обмежує нашу фізикотеологію у визначенні божої цілі до природи. Вона є {...}

1684. Ми робимо висновок із цього світу щодо [існування] якогось іншого, бо сам-один він не узгоджується з найбільшою довершеністю; а проте з цього хочуть робити висновок щодо існування найдовершенішої сутності, а потім із неї та її довершеності — щодо іншого світу.

1685. Ми повинні від поняття Бога висновувати до необхідності якогось іншого світу; отже, він не мусить бути виснуваний з цього, бо він не цілком з ним узгоджується.

1686. Якщо хочуть довести буття (das Dasein) Бога з емпіричних підстав, то виникає зачароване коло: ми не наважуємося на те, щоб із довершеностей, які виявляємо у світі, виснувати, що він є найкращий з-поміж усіх можливих, а спочатку [робимо висновок]: його причина є найдосконаліша з-поміж усіх можливих, отже, й дія [цієї причини] — також.

1687. Нові відкриття в астрономії не лише розширюють, а й змінюють у чомусь фізикотеологію. Адже якщо людський рід становить цілий і один єдиний ґатунок розумних істот, то, либонь, не можна збагнути, як це узгоджується з мудрістю й добротою Бога, позаяк можна, звісно, вигадати й щось досконаліше. Та якщо є мільйони інших світів, то цей [наш ґатунок] є певна ступінь розумних створінь, яких разом із їхніми вадами не повинно бракувати.

1688. Ми знаходимо докази божої мудрості в інстинктах тварин, але не в розумі людей. Чи не свідчить це, що наш власний розум, який є відомим сам собі, але якому тварини суть невідомі, тут дає правило висновування (des Schliessens)?

Критичний раціоналізм

1689. Лише якесь божество може пізнавати світ як такий, що є гідний божества; адже воно мусило б містити щонайможливішу довершеність того чи іншого світу взагалі; і сюди [ж] належить пізнання всіх можливих світів. Отже, фізикотеологія має якраз ту перевагу, що вона поняття Бога мислить через *realitates in concreto* (розсуд, воля); але стосовно ступеня та числа творців (der Urheber) вона не може дати жодного визначеного поняття.

Критицизм, перший період

1690. Сутність[, що вивищується] понад (über) природу, ми можемо пізнавати не через природні властивості, а лише за певною аналогією з ними. Боже існування відноситься до всіх можливих тривалостей так, як час до вічності.

1691. Ми не можемо висновувати з *datis* досвіду щодо існування та властивостей будь-якої сутності, котра за величиною є лише ідеалом і перевершує всі емпіричні поняття.

1692. Космотеологію побудовано на такому положенні: найперша причина тієї чи іншої випадкової речі — зі свободи, а не з необхідності її природи. Перший рух, телеологічно.

1693. *Causa substantiae est creatrix; causa formae architectonica: Ergo ens extramundanum non solum est architectus sed creator mundi*.*

Критицизм, пізніший час

1694. Фізикотеологія потребує трансцендентальної [теології]: 1) щоб доповнювати (supplieren) її, 2) щоб її очистити, або пурифікувати[586]. Аналогія.

1695. Фізикотеологія. Головне правило: не слід покликатися на Бога як на безпосередню причину в жодному поодинокому випадку, — єдино тільки з погляду останнього *substrati* у світі (субстанція), хіба лише у випадку одкровення. Адже наш розум — не така спроможність, що її вжиток ми можемо за своєю вподобою перепинити в його ході (den Fortgang abschneiden). Він є сам собі закон. Супроти розуму є перепиняти подальші розшукування, і негідно (freventlich) звільнитися від усіх подальших зусиль, посмівши судити, що [саме] Бог безпосередньо зробив; бо єдино розум може встановити, що [тут] годиться, а що ні. Це є невизначений для нас проміжок між якоюсь подією або влаштуванням (Einrichtung) природи і Бог[ом], де ми мусимо застосовувати свої сили, — все пояснювати за природними законами.

1696. Космотеологічний доказ є достатнім як принцип емпіричного застосування розуму з погляду всякого можливого порядку у світі, а також першого початку за аналогією з досвідом. І цим висновується лише щодо якогось аналога нашої свободи.

1697. Завершення (Schluss) фізикотеології. Воно полягає (після того, як поняття Бога визначено фізіологічно) в тому, що з досвіду стосовно влаштування (von der Beschaffenheit) цього світу доводять буття

* Причина субстанції є творча, причина форми — архітектонічна. Отже, позасвітова істота є не лише архітектор, а [й] творець світу *(лат.)*.

Бога. Отже, не космологічний доказ[, що виходить] з існування якого-небудь світу, а [доказ, у якому виходять зі] влаштування цього світу. При цьому мають місце наступні труднощі:

1) Лише тією мірою, якою ми знаємо про цю світову довершеність, ми можемо доводити [тези] про Бога. Отже, поняття Бога є цілком непостійне й мінливе. Позаяк на Землю дивилися просто як на арену (Schauplatz) божества, мусило виникнути багато богів, які працювали один супроти одного, і навіть найвище божество мусило мати людські вади. Тепер, коли ми дивимось на неї [(Землю)] лише як на нескінченно малу частину Цілого, ми можемо принаймні приписувати Богові більше величі та добра, ніж прозирає (hervorleuchtet) в [цьому] його творінні. — Слід мати нескінченні пізнання, аби пізнати щось як творіння, котре доводить щось Нескінченне.

2) Ми можемо, якщо ми вже визнаємо існування *entis realissimi*, пояснювати недосконалості у світі як голу позірність, але не висновувати з цього Недосконалого щодо найвищої довершеності.

3) Отже, фізикотеологія є драбиною без верхнього щабля, вона передбачає чисту розумову теологію.

1698. Необхідність якогось відмінного від світу творця висновується з випадковості порядку, не існування. Г'юм: сумнів, що божа довершеність є так само випадковою.

С. Поняття Бога

Догматизм

1699. Усі предикати Бога стосуються його існування або властивостей. Перші суть: можливість, *omnitudo*, необхідність, вічність, незалежність *(relat<io>)*, вседостатність, всюдисущість і т. ін. Другі — його всемогутність, розсуд, воля: всевладний, живий Бог. До розсуду належить: 1) що він є *prototypon*, що він є незалежний; 2) що він первісно стосується Всього.

1700. Те, що є абсолютно необхідним, є через те незмінним, бо воно не є субординоване в якомусь ряді, відтак інший [його] стан не знаходить жодної підстави.

1701. *Nulla mutatio est absolute necessaria**: вона має повсякчас якусь іншу причину. Отже, ніщо *absolute necessarium mutabile*** бути не може.

1702. *Nondum constat, utrum maxima realitas in ente compossibili sit simultanea vel in serie successiva****.

Критичний емпіризм

1703. Наше пізнання Бога є здебільш негативне, себто [воно полягає в тому, щоб] визначати як практичні, так і теоретичні межі нашого теологічного пізнання, а також застерігати від заблудів (Irrthmern), і логічно, й практично шкідливих: [таких, як] зухвалість, зарозумілість (Vorwitz). Адже все наше пізнання Бога є лише дослідження того, що в ідеалі могло б належати найвищій довершеності. Тільки ми не можемо з нашої ідеї найвищої довершеності вивести Все, що притаманне самій речі — матеріальні принципи мусять бути дані через досвід, а форма слугує лише для того, аби відокремлювати те, що суперечить досконалості.

1704. Що *ens realissimum* є логічно можливим, — це поза сумнівом. Чи є воно можливим *realiter* — так, що вся реальність існує 1) у ньому як [у] суб'єкт[і], або 2) через нього як підставу, або 3) частиною його як певного Цілого. Щодо цього вдається довідатися лише те, що останнє [формулювання] не може бути [таким, що характеризує дійсне] *ens realissimum*.

1705. Не можна сказати: кожна річ або є суцільно детермінована, або ні, лише: вона є такою повсякчас, та тільки не завжди через поняття про неї, крім *ens realissimum*.

1706. Логічно паралельним з *ente summa**** є *ens entium logicum (ens in genere)*****.

Це є найвищий суб'єкт, [що] об'єднує всі речі у своїй сфері, і [він] <є> найвищий аргумент (Erklärungsgrund), який передбачається при всьому як те, що виражає його можливість. Символи суть додавання

---

* Жодна зміна не є абсолютно необхідною *(лат.)*.

** Абсолютно необхідне мінливим *(лат.)*.

*** Поки не встановлено, чи найбільша реальність у так само можливому сущому перебуває водночас чи в послідовному ряді *(лат.)*.

**** Найвищим сущим *(лат.)*.

***** Логічне суще сущих (суще взагалі) — *лат.*

(das Anhängen) однієї частини до інших *(compositum in toto*)*, додавання одного члена ланцюга до іншого *(dependentia)*, спирання (das Stützen) однієї речі на інші *(portitor, inhaerentia)*. Першій підставі притаманна необхідність, загальній — нескінченність, самостійній <...>

1707. *Causa et causatum non pertinent ad idem totum, quia tum causa a se ipsa externe patereturr; ergo causa mundi est ens extramundanum**.*

1708. Поняття Бога як найвищої причини, необхідної сутності є *conceptus terminator.* Він належить до світу і проте не є частиною світу. Відповідно до першого ми можемо пізнавати в ньому Все, що відноситься до світу, для чого нам потрібно пізнавати його як причину світу. Але ми не пізнаємо, що в ньому є, бо з погляду його він не має також жодного значення.

Критичний раціоналізм

1709. Поняття Бога є поняття довершеності, — або спекуляції стосовно речей, або моральності, і виникає з таких підставових понять: 1) необхідна сутність, 2) найвища причина, 3) вседостатня сутність (замість усенайдовершеніша, бо ця [сутність], виходить, містить [у собі] не все[587]). Перше поняття є достатнє саме собі, друге завершує *seriem subordinatorum****, третє — *<seriem> coordinatorum.*

Від одного можна виснувати до другого: <1> Необхідна сутність є підстава Всього, а отже, й найперша причина; 2) найперша причина є необхідною, отже, [необхідною є] й найдосконаліша сутність; <3> найдосконаліша сутність є необхідною[, отже, необхідною є] й найперша причина. Перше поняття покінчує зі всіма питаннями щодо існування [Бога].

1710. *Mutabilitas* передбачає існування речей у часі, отже, також *immutabilitas.* Абсолютна необхідність є розумове поняття, тож *ens necessarium* є *nec mutabile nec immutabile****.* Отже, *mutabilitas* або *oppositum* притаманні лише *sensualibus.*

---

* Складене в цілому *(лат.)*.

** Причина й спричинене не належать до того самого цілого, бо тоді причина ззовні зазнавала б впливу від себе самої, отже, причина світу є позасвітове суще (лат.).

*** Ряд субординованих *(лат.)*.

**** Ані мінливе, ані незмінне *(лат.)*.

Критицизм, перший період

1711. Першообраз (das Urbild) не перебуває (ist) ніде у світі — виключно в божестві. Це є певна ідея, себто пізнання, яке містить підставу можливості предметів і всіх їх характеристик (Beurteilung), і не може бути виабстрагуване з них. Жодне творіння не є рівне ідеї моральності; у всякому разі моральна довершеність може бути оцінена (beurteilt werden) лише за її ідеєю, що передує [їй]. Ми маємо емпіричну ідею краси людини й коня, інакше ми не могли б сказати, чого кожному бракує. Ця ідея є єдина (ідеал у голові); все є в ній визначене, якщо воно повинне мати найбільшу[,] абсолютну довершеність. Те, що є наявним відповідно до ідеї, є копія (імітація), і [так само й] чуттєве уявнення її: *apparentia*. Першообраз речей, які можливі лише з розсуду, ми мусимо вивчати з ідей, а не [з] досвід[у]. Ідея звичаїв і релігія[588].

1712. *Conceptus definitor*: [поняття,] яке все визначає через ту чи іншу ціль; *terminator*: початок; *comprehensor*: Останнє.

1713. 1) Визначати Бога через психологічні предикати, але з онтологічних підстав поняття *realissimi;* 2) з фізико-телеологічних підстав. У всякій теології, хоч ми визначаємо Бога через психологічні чи моральні предикати, ми мусимо, одначе, щоб атрибувати їх Богові[589], вивести їх із поняття *realissimi*. Останнє — чи як *complexus*, чи [як] *ratio*.

1714. Необхідна сутність є вседостатня, всенайдовершеніша, трансцендентальна, себто всенайреальніша як підстава.

Необхідна сутність є одна єдина. Адже якщо ми постулюємо (setzen) їх більше, то кожна з них може бути усунена, але так, що всі інші залишаються. Та позаяк, якщо усувається щось Необхідне, виникає Неможливе, тож було б можливим, що щось можливе є неможливим. До того ж кожне з них було б вислідом з іншого, *regressus in infinitum*.

Необхідна сутність є простою. Адже якщо є необхідним Ціле, то мусять бути необхідними й частини; але тоді було б багато необхідних істот. Світ, отже, не є необхідна сутність. —

Необхідна сутність є найвище добро (Gut), бо з-посеред усього Можливого доброта (Bonität) є така реальність, без якої все існування за вартістю (dem Werte nach) є рівним Нічому. Отже, вона містить підставу всього добра. А добро полягає у відношенні (in der Beziehung) речей, наділених пізнаннями й почуттями, і сутності, що задля того містить підставу речей[590]. —

Необхідна сутність має найдосконаліші розсуд і волю, отже, є особою, яка містить підставу всього існування через розсуд і волю, себто це є Бог.

1715. Ми осягаємо через самі лише поняття, що всі реальності існують (dasind), і що можливості речей даються через їх сполучення (Verbindung) та обмеження. Ця *omnitudo realitatum* є в якійсь одній сутності. Оскільки вона має бути причиною цього, то вона є випадковою; але щось може бути з самого себе причиною чогось Випадкового не інакше як через волю.

1716. Гіпотетично Необхідне, без абсолютно необхідного принципу, дозволяє довге вживання розуму, якщо не мислити про межі, і через те більше пасує розсудові, ніж гола випадковість (Ohngefähr), та якщо його заперечувати *(atheismus assertorius)*, тоді це застосування розуму знову робиться даремним, адже ввесь [логічний] ланцюжок є випадковим, коли[591] для нього вимагається щось таке, що не пов'язане далі з якоюсь іншою ланкою, і [на цій підставі] воно [(гіпотетично Необхідне)] заперечується (verneint wird). Отож поняття абсолютно Необхідного є істотною умовою застосування нашого розуму, його передумовою — та тільки не продуктом, бо я врешті відкидаю всі умови, і те, що зостається, вже не може пізнаватись *a priori*, себто осягатися. Я націлююся на вищу позицію (Haltung) — й опиняюся в порожньому нескінченному просторі, який усе вможливлює й обмежує сам собою. Але це підставове поняття ми можемо достатньо пізнати відносно субординованих щодо нього речей, — що саме потрібно для того, щоб воно само собою вміщувало всі речі. Те саме й зі свободою, першим початком постававання. Ми добре знаємо, що́ випливає зі свободи та її передумови, і мусимо передбачати її [для постававання]. Але ніхто не може збагнути постававання вільного вчинку, бо він є початок усякого постававання. Я є субстанція, при мені термінуються предикати, а я сам не є жодним [предикатом]. Цю особистість (Selbst) я знаю з певністю як термін моєї уяви (Imagination). Але я є в усіх [своїх] рисах (in allen Stücken) випадковим, і не є незалежним від існування (der Existenz), хоча [й незалежний від] інгеренції й т. ін. Те, не передбачаючи чого, я не можу застосовувати свій розум (необхідність), ще аж ніяк не є достатньою умовою мого розуму; те ж, не знаючи чого, я не можу цілком застосовувати свій розум, є просто межа для розуму.

1717. *Physicotheologia*: пізнавальна спроможність — чуття вдоволення й невдоволення (Lust und Unlust) — спроможність жадання (Begehrungsvermögen). Мудрий — блаженний — святий тільки в теоретичному відношенні (Beziehung); як найвище добро порядок є оберненний, і мудрість виводиться з блаженства (доброти) та святості.

1718. Аналогія з людським розсудом — *via reductionis** виокремити всю чуттєвість і її межі [Schranken] (обмежувальні умови).

Та якщо ми відкидаємо умови чуттєвості, то відпадає все пізнання *in concreto*. Отож ми ніколи не можемо мислити Бога через пізнання, запозичене від природи, *proprie* — лише *secundum analogiam***.

1719. Та величина, що лише через неї суть можливі менші, величина загальної підстави, може порівнюватися з величинами висліду або взагалі з меншими величинами лише *per analogiam*; вона не може розглядатись як сума менших сил, — вони не містяться в ній, а покладаються нею. Отже, вседостатня підстава є величиною лише *per analogiam*, себто лише через відношення до дії.

1720. Поняття й положення розуму, які *in concreto* суть правильні (richtig) з погляду предметів світу або чуттів, — як дійсних, так і можливих, — ведуть нас, якщо йти в зворотному напрямку, до меж, яких не можна збагнути за цими самими правилами, адже вони придатні лише всередині цих меж. Та все ж таки ми не можемо ухилитися від пізнання того, що встановлює ці межі, остільки, оскільки це слугує поясненню за правилами нашого конкретного розуму того, що є всередині цих меж, і підтвердженню [відповідного знання]. Решта — непотрібне. Таким чином, у випадку зі свободою Перше є незбагненним.

1721. Коли в якійсь сутності ми виявляємо пов'язаність із тими самими діями (Wirkungen), то внутрішній характер (Beschaffenheit) визначень, що містять каузальність, може бути яким завгодно. Ми ж бо пізнаємо причину лише з каузальності й дії. Отже, якщо те, що є в Богові, відноситься до людської біди так, як милосердя, то ми можемо називати Бога милосердним, гнівним, ревнивим і т. д. — але тільки *per analogiam*, оскільки ми не повинні порівнювати абсолют (das Absolute) з нами самими.

1722. Якщо *ens originarium* приймається як динамічно *realissimum* (*omnisufficiens* як підстава), себто [в тому сенсі,] що воно містить у собі як визначення (Determination) не всю реальність, для якої вона є достатньою підставою, наприклад, не розсуд, проте першопідставу (Urgrund) усіх розсудових сутностей (Г'юм; або ті, хто приймає творця світу, похідного від першопідстави: Тібет), то вона є цілком відмінна від поняття, коли вона приймається як математично *realissi-*

* Шляхом редукції *(лат.)*.
** За аналогією *(лат.)*.

тит, а вся реальність — як гомогенна в одному Єдиному (in einem Einigen).

Ідеться про те, чи певні реальності походять від інших [реальностей] різного роду, а чи суть тільки *sui generis*, себто можуть ґрунтуватися лише на гомогенних причинах: [наприклад,] розсуд — на найвищому розсуді.

1723. N. B. Синтетичні чисті пізнання з понять, що не можуть слугувати для визначення предметів досвіду взагалі, як от трансцендентальні ідеї, мають те значення, що вони окреслюють межі всього емпіричного пізнання, себто показують, що воно ніколи не є самодостатнім і вичерпним, отже, з кожного погляду має прийматися щось таке, що лежить ув основі досвіду; [і] що ми можемо пізнавати його лише доти, доки воно лежить ув основі досвіду, і [що ми лише] настільки маємо управнення мислити гіпотетично, наскільки цього вимагають практичні положення, котрі виходять поза підстави досвіду.

1724. Межа явища теж належить до явища, але річ, що витворює ту межу, перебуває (ist) поза ним. Отже, ми маємо причину висновувати якусь сутність як причину світу і прийдешній світ, але не маємо засобу їх визначити.

1725. Ми маємо причину уявляти собі Бога за аналогією з певним розсудом, себто як годинник, корабель і т. ін. відноситься до своєї причини (певної розумної істоти), так само й світ відноситься до Невідомого, яке ми звемо нескінченним розсудом, хоча він і не має в собі нічого подібного до того. — Але ми не можемо висновувати розсудом із причиновості речей ідентичної причини світу, себто такої, що має розсуд, так само, як із майстерних творінь бджіл не можемо робити висновок, що вони наділені розсудом, бо як ув останньому випадку йдеться про причиновість [стосовно] виду значно дрібнішого [за наш], так у першому може йтися про причиновість значно вищого роду, ніж ми позначаємо (andeuten) через розсуд. Та й навряд чи є правдоподібним, щоб така причина існувала. Адже все правдоподібне мусить лежати на шляху до певності, оскільки воно досягається самим лише доповнюванням недостатнього в поступі. Та тільки тут маємо дані такого штибу, що туди зовсім не ведуть.

1726. Стосовно Бога я знаю лише умови його достатнього відношення (Verhältnisses) до світу, і воно є подібним до відношення речей [нашого] світу, бо є принципом ряду; але ці властивості не подібні до властивостей, притаманних речам світу. Ми можемо цілком нехтувати

(ignorieren) тим, що не має такого відношення. Адже воно до нас не належить.

1727. Ірраціональні поняття (*conceptus surdi*[592]) слід відрізняти від ідей. Це — такі розсудові поняття, що їх позбавляють усього, що потрібне для прикладу й застосування *in concreto*, які, отже, не можуть мати жодного значення, хоча й не є суперечливими. Наприклад: 1) Бог є вічний, себто його існування (Dasein) має якусь величину, але не часову. Але ж ми можемо мислити собі величину існування, себто тривалість, не інакше як у часі. 2) Його присутність має певну величину з погляду Універсуму (des Alls) речей[593] одних поза одними (у просторі). Але ж це не можна брати так, як у просторі, інакше Бог був би поза самим собою. 3) Він є причина субстанції. Але такий спосіб бути причиною має бути відмінним від того, що ми знаємо, бо там ніщо не може бути причиною субстанції.

1728. Поняття ірраціональних відношень — це такі, що не можуть бути вичерпані жодним наближенням; трансцендентними ж вони є, якщо в цьому відношенні об'єкт не має жодного масштабу.

4. Додаток до трансцендентальної діалектики

А. Загальне

Критицизм, перший період

1729. Презумпції розуму суть ті, в яких я приймаю щось таке, до чого мій розум цілком може застосовуватися, наприклад, єдність сил і причин.

1730. Максими розуму полягають у тому, що приймається конститутивна єдність у цілості явищ (коли починають *a priori*) і регулятивна єдність у частинах (коли аналітично простують від частин до цілого); що, таким чином, приймаються лише ті причини, що їх закон може {бути} виявлений шляхом спостереження (нехай підстава його самого[, цього закону,] й не є доступна), [і] що, отже, [така причина не є] жоден дух, жодна сліпа сваволя і т. ін.; але у вчинках *a priori* [є] свобода; що нічого не виводиться від Бога безпосередньо, бо ми не можемо спостерігати правил його діянь, хоча Бог *a priori* розглядається як найвищий принцип єдності за правилами, навіть у Практичному. *In summa*, [вони зводяться до того,] що розсуд отримує свою єдність відповідно до тотальності (конститутивно) та єдність правил. Він, отже, не обмежує себе сам, проте вимагає якогось Першого як принципу свого синтезу.

1731. (Здоровий розум.) Загальною максимою розуму є: допускати як чинні лише такі засновки (Prämissen), котрі вможливлюють найбільше застосування розуму (*natura sui constructrix**). Деякі речі вдається пізнати лише з розуму, а не з досвіду, — коли бажаємо знати не те, як щось є, а як воно мусить чи повинне бути. Звідси — ідеї Платона. Доброчесність (Tugend). Правління. Виховання.

Критицизм, пізніший період

1732. Обов'язком філософа є трактувати всяку силу як похідну (derivativ), та все ж таки не заперечуючи, що є [й] первинна (primitive).

1733. Якщо ми розглядаємо природу як континент наших пізнань, а [функція] наш[ого] розум[у] полягає у визначенні їх меж, то ми змо-

---

* Природа, будівничий самої себе *(лат.)*.

жемо пізнати їх тільки якщо не обминемо те, що творить ці межі, Океан, який є таким обмежувачем, пізнавши ще й його береги, тобто [йдеться про] Бога та інший світ, що необхідно розглядаються як межі природи, хоча й відмінні від неї[594] і для нас невідомі.

1734. Тепер було б смішно запитувати: яку опінію ти маєш щодо спільності душі з тілом, природи духу, творення в часі. Щодо таких речей я не вважаю геть нічого. Але яке походження мають ці думки в людському розсуді, що він переходить свої межі; яким чином це питання є необхідним, і [притому] з погляду об'єкта може бути роз'яснене лише суб'єктивно, — це я знаю й тут стою вище за всі опінії.

B. Принцип тяглості (der Continuität)

Догматизм

1735. Чи межа матерії тіла визначається стрибком, а чи її густина непомітно зменшується до якоїсь певної позначки (Weite), де вона [вже] є зникомою? Тягле (das Continuierliche) при зміні й межах, при початку й кінці. Усе в русі немовби віднесене до тривалості. Усі *quanta discreta* суть числа (Zahlen)[595]. Чи величини в природі суть як числа, а числа є тим, з чого суть можливі натуральні величини, а чи навпаки, числа суть лише підрозділи (Abteilungen) уже даних величин? *Lex continui aesthetica**.

1736. *Lex continuitatis m a t h e m a t i c a est: et Spatium et tempus sunt continua.*

Lex continuitatis p h y s i c a est: sicuti inter quaelibet puncta extra se invicem posita in serie simultanea interjacet series punctorum continua, ita etiam duobus statibus sibi sequentibus interjacet series statuum continua, et in diversitate series graduum diversitatis continua; e. g. motus non mutatur directio nisi per continuorum graduum directionum interjacentium interpositionem. Ita nec forsitan status mentis.

Lex continuitatis c o s m o l o g i c a est: quibuslibet speciebus diversis interjacent omnes possibiles <gradus> intermedii, et est graduum diversitatis series continua.

---

* Естетичний закон тяглого *(лат.)*.

*Lex continuitatis logica**. Жодна черга (Folge) двох станів не є безпосередня, інакше якась мить була б спільна для них обох: [мала б місце] *simultaneitas oppositorum contradictorie***.

Критичний емпіризм

1737. *Lex continui in natura****, тягліcть *specierum* чи [їх] спорідненість (Affinität) (безпосередня чи опосередкована) — це лише гра дотепів (Witzspiel). Повне розмаїття дає водночас єдність поступу (Fortgangs). Адже тоді між двома різними речами *A* та *E* мають виступати ще й інші, *B* та *C*, що їх відмінності є меншими, коли має бути наявне (stattfinden) все розмаїття. Адже подібності є між усіма явищами, бо інакше не відбувалося б жодного *commertium*.

1738. *Saltus spurius* є притягання на далекій відстані. Адже тут *intermedia* не з необхідністю суть *causae intermediae* — бо ці *intermedia* суть лише пункти (Oerter).

Критичний раціоналізм

1739. Два стани, що настають один за одним, ніколи не пов'язані один з одним безпосередньо. Адже між двома миттєвостями є якийсь час. А в якому ж стані була річ протягом цього часу? Стани суть *extrema* певної лінії. Є, отже, нескінченний ряд проміжних станів. (Та чи не можу я розглядати два стани як два послідовні ряди, безпосередньо пов'язані один з одним, так, як пов'язані дві лінії?) Усе це не піддається порівнянню з раціональними положеннями; але питання й не є раціональним, ідеться тільки про те, якими суть закони та умови явища. Тим часом утруднення тут походить і не з розсуду, а з певного іншого закону, [закону] чуттєвості, — [який полягає в тому, що ми му-

---

* Математичним законом тяглості є: і простір, і час суть тяглі.

Фізичним законом тяглості є: як між будь-якими точками, розміщеними одна поза одною в одночасному ряді, лежить тяглий ряд точок, так само між двома наступними один за одним станами лежить тяглий ряд станів, а в розмаїтті — тяглий ряд ступенів розмаїття, наприклад, напрям руху змінюється лише через проміжні тяглі ступені напрямів. Так само, мабуть, і зі станом мислення.

Космологічним законом тяглості є: між будь-якими різними видами лежать усі можливі проміжні <ступені>, і [це] є тяглий ряд ступенів розмаїття.

Логічний закон тяглості *(лат.)*.

** Одночасність контрадикторних протилежностей *(лат.)*.

*** Закон тяглого в природі *(лат.)*.

симо] розглядати наступність (Succession) як ряд, члени котрого можна перелічити, і котрий, отже, ніколи не може бути нескінченним.

1740. Усякий рух у трикутнику є перервний, себто на його кінцях тіло перебуває в спокої, і два різні стани не настають один за одним безпосередньо, хоча дві зміни можуть наставати одна за одною (ряди).

1741. Якщо все існує (da ist) завдяки Одному, то суцільне визначення кожної речі (Sache) є певним обмеженням (Einschränkung) світового Цілого, так, як кожний виміряний простір є обмеженням (Limitation) нескінченного простору, себто Ціле виникає не зі складання діяння (der Handlung), яким продукуються частини, бо ж таким чином уможливлюється лише *quantum discretum*, — кожна частина є можливою лише через обмеження сили (der Macht), яка є в Цілому. Але один продукт природи пов'язується з іншим лише через обмеження загальної сили (Kraft), яка витворює їх обидва; отже, позаяк у загальній достатній силі міститься підстава для всіх *speciebus*, які можливі між одним і другим продуктом, — лише за посередництва всіх проміжних продуктів, які містяться між одним видом (Species) і другим і яких є нескінченно багато.

Критицизм, перший період

1742. Принцип (Satz) тяглості стверджує лише, що всі *diversa* суть *remota*, себто вони перебувають у пов'язанні не інакше як *per intermedia*, різниця між якими ще менша, себто немає найменшої різниці, бо немає елементарного переходу, і [притому] найменша — це значить, що вона все-таки має якусь величину[596]. Для переходу потрібен якийсь час, наближення до нового стану. Найменша різниця ма́ла б зватися диференціалом, та позаяк найменшої немає, то вона [(наявна різниця)] зветься похідною (Fluxion).

Позаяк між двома видами (Gattungen)[597] є якесь визначене число створінь [— дискретних одиниць], то тяглості форм немає. Але така може бути *in potentia*, якщо матерія організувала сама себе від мінералу до людини; бо ці сили криються в певній єдності, а різниці мають величини[598], серед яких є нескінченно малі.

1743. Якщо ми припустимо, що відмінність усіх речей полягає просто в неоднаковості величини — чи то цілого, чи частин, а чи руху цих частин, то поміж усіма їх можливими *speciebus* буде тяглий зв'язок (Zusammenhang): між спокоєм і рухом, між рівносторонніми, рівнобед-

реними, нерівносторонніми трикутниками, кінечним перетином; між площиною з нескінченно малим переміщуванням і <такою, що> переміщується на якусь означувану величину й утворює тіло.

Цей зв'язок можна також розуміти принаймні як закон розсуду з усякчас розроблюваної класифікації (Klasseneinteilung), позаяк тут передбачається, що всі речі можуть розглядатись як варіації якоїсь підставової сутності. Адже інакше з поняття не можна було б через ближче визначення виснувати необхідного й окресленого розмаїття того, що міститься під ним[599]. Або ж ми уявляємо собі єдність причини, і кожен продукт не як безпосередньо її [породження], а субординованим [— разом з іншими,] один через другий, бо в найвищій причині все має бути гомогенним, а гетерогенність <має> бути обмеженням частин не самою найвищою причиною, а однієї частини іншою. Немовби з грубої матерії поступово виникли рослини, а з них — тварини, а з тих врешті — людина, [і це відбувалося] з поступовими переходами, так, що тваринні здібності, які полягають у дуже специфічному відношенні (in einer sehr speciellen Beziehung) до певних обставин, що трапляються, поступово скеровуються на щось більше або Загальне, врешті цілком на Загальне, і звуться [відтоді] розумом. Можна собі уявити, що або всі роди тварин постали через поступове зростання досконалості від мінералу (*ascendendo*), або через деградацію (Abnahme) якогось створіння, що було досконаліше за людину, коли в цій первісній живій істоті (Originaltier) були закладені джерела всього можливого механічного творення (Bildung), яке <виявляється> в його[600] продуктах.

1744. Фізична тяглість має місце: коли субстанції найнижчих родів мусять підійматися до породження найвищих; коли мінерал мусить бути спершу рослиною, а згодом твариною, бо тоді він проходить усі проміжні ступені; коли тварини властиво є рослинами, які пройшли якийсь певний ступінь. Складання не дає істинної тяглості, вона виникає лише через продукування від малого ступеня до найвищого.

1745. Два стани як ряди, либонь, наступають один за одним, але два прості визначення простору й часу — ні[601].

1746. *Saltus* буває або за ступенем (від меншого стану раптово до більшого), або за якістю (коли після того, як ряд підстав закінчується, *spontaneo* починається новий). У світі маємо тяглість динамічного ряду, але не тільки чуттєвого, а й інтелігібельного світу. Перший[, якщо брати його] окремо, має тоді *hiatum*. З погляду сприйнятливості душі (der Receptivität des Gemüts)[, одначе, і в тому випадку теж] є тяглість; [адже] ця *facultas* має самодіяльність (Spontaneität)[602].

Критицизм, пізніший період

1747. *Lex continui* стверджує: два стани, що настають один за одним, усякчас мають дещо спільне, а саме — свою межу. Сила тяжіння не може бути однаковою на будь-якій відстані від центру.

1748. Усяка зміна відбувається за якийсь час, бо між двома миттєвостями одного стану й наступного є якийсь час; отже, зміна відбувається протягом нескінченної множини миттєвостей між двома станами. Якщо вважати, що субстанція за певних умов протривала в тому самому стані якийсь час, то вона протриває в ньому вічно за тих самих умов.

Поміж двома станами є дві миттєвості, а між двома миттєвостями — якийсь час, і в цей час суб'єкт перебуває (ist) в чимраз іншому стані.

1749. У світі нічого не діється *per fatum, per casum, per saltum; non existunt, non fiunt, non connectuntur per saltum*[603]: правило порядку в природі.

1750. Якби в зміні не було тяглості, то якийсь час річ була б незмінною, себто в спокої.

С. Заключні міркування природної діалектики

Критичний раціоналізм

1751. Якщо я хочу зрозуміти щось у природі, то мушу не виходити в своїх поясненнях за межі природи, але якщо я хочу зрозуміти всю природу, то мушу побувати поза її межами.

Критицизм, пізніший період

1752. Для максим розуму потрібно, аби навіть те, що містить найчіткіше відношення (Beziehung) до [божих] цілей, поставало все ж таки відповідно до порядку природи.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА МЕТОДОЛОГІЯ

1. До дисципліни чистого розуму в догматичному застосуванні

Критичний емпіризм

1753. У довільних поняттях дуже легко усвідомити, що там мислиться. Звідси — очевидність математики.

1754. Математичні поняття суть: єдність, множинність, число, нескінченність (відношення), складання однієї величини з іншої, [узятої] один або кілька разів, або з її частин, або ж і з багатьох величин *per synthesin vel positivam vel negativam**. Звідси — ідея рівності, можливості й відношення. Об'єкти математики суть простір, час, рух чи будь-яка інша основа (Grund), оцінювана або як *totum*, або як основа, — перше через те численне, що є в ньому, друга через те, що нею покладається.

1755. Питання: чому величина — єдине, щодо чого людський розсуд творить із себе самого [різні] поняття, можливість яких він осягає сам для себе (für sich selbst), і в їх відношеннях через принцип (den Satz) суперечності може прийти до певності й нескінченного розширення.

1756. Лише раціональні поняття піддаються поясненню, емпіричні ж — ніколи, останні слугують[604] лише для позначення суб'єкта синтетичних суджень, але в жодному разі не для аналізу.

Критицизм, перший період

1757. Математика, либонь, не може мати користі від винайдення об'єктивних філософських положень, бо не може судити щодо певності *datorum*. Та якщо вже їх розроблено, то математична голова може винайти, подібно до якоїсь *arithmeticam universalem***, і трансцендентальний аналіз.

---

* Шляхом або позитивного, або негативного синтезу[605] *(лат.)*.

** Універсальної арифметики *(лат.)*.

1758. Є лише одна наука повторювання чистого споглядання — математика, і таке застосування розуму, яке було б аподиктичним і водночас очевидним, є лише в математиці стосовно предметів та в моралі стосовно вчинків. Будь-яке інше дослідження (Forschung) є природничим.

1759. Догматична наука чистого розуму має в основі довільні ідеї, і їх відношення вона мислить у логічній формі. Але довільно можуть мислитися лише відношення повторення, себто чисел, а отже, ця наука — математика. Але можна шукати й правило самої довільності (der Willkür), оскільки воно має бути загальнозначущим[606], і це є мораль.

1760. Там, де понять не дано ні через досвід, ні через природу розуму, там їх підставою є самоволя, — або за формою, якщо не дано жодної матерії, [тобто] об'єкта (але довільна форма понять є лише математична), або чиста самоволя взагалі сама є матерією (об'єктом) і формою для понять, а судження в одному й другому випадку висловлюються згідно з логічною формою. У математиці це означає: я хочу мислити собі ці відношення; які правила з них випливають згідно з логічною формою? У моралі: я хочу мислити собі у відношеннях ту ж таки самоволю — які правила є чинні для неї взагалі. Тож математика є <...>

1761. Сконструювати можна не всі поняття — лише поняття величини, бо вони витворюють синтез споглядання; але динамічний [синтез], через який за законом трансцендентальної асоціації знаходиться дещо таке, що не міститься в спогляданні, потребує емпіричної умови й не може бути даний *a priori*.

1762. Філософське пізнання величини визначає її з ідеї *omnitudinis (totum absolutum) limitando**, отже, *omnisufficiens* через *oppositum* усіх обмежень (Limitationen)[607].

Математичне пізнання починає не від абсолютного цілого, а від відносного (respectiven), і визначає Ціле[, виходячи з] частин.

Різним [для відповідних наук] є й *modus cognoscendi*: *mathematica per constructionem conceptus secundum intuitionem sensitivam; philosophia per conceptus secundum cognitionem discursivam***.

---

* Цілості (абсолютне ціле) шляхом обмеження *(лат.)*.

** Спосіб пізнавання: математика — шляхом конструювання понять відповідно до чуттєвого споглядання; філософія — через поняття відповідно до дискурсивного пізнання *(лат.)*.

У понятті Бога чуттєва умова мусить бути відкинена. Поняття його величини має висновуватись як *conceptus definitor, terminator et comprehensor** від Загального до Окремого або від тотальності (All) до частини. Слід облишити [тут і] обмеження (котрі суть дії).

1763. Математика має ту особливість, що вона стосується лише таких предметів, які можуть презентуватись *coram intuitu*, і, отже, завжди має емпіричне потвердження. Вона можлива як синтетичне пізнання *a priori*, бо є два *intuitus a priori*, простір і час, у яких можливий синтез композиції *a priori*. Ці два предмети суть *quanta*, притому *originaria*, а простий (blosse) їх синтез є кількість (die Quantität). У них можуть конструюватись, себто даватись *a priori* в споглядданні, усі поняття *quantis*, як і всі поняття кількості, себто числá, яке потребує і часу, і простору. *Universale* дається тут *in singulari*, у споглядданні, і в *singulari* розглядається Загальне синтезу. У випадку з якостями цього не відбувається. З дискурсивних пізнань не може виникнути ніякої математики. Математичні пізнання як розумові пізнання *a priori* суть аподиктичні, а як *intuitus* — демонстративні; те й те означає — очевидні (evident)[608].

1764. Можливість математики як синтетичного пізнання *a priori* ґрунтується на тому, що вона може конструювати свої поняття, бо має до діла лише з простором і часом, які здатні давати об'єкти споглядання *a priori*. А ці [об'єкти] суть *quanta*, отже, математика є наука про *quantis*. Але вона розглядає й кількість за посередництвом чисел, за посередництвом множини, що може бути сконструйована в часі за допомогою чисел. Проте ця наука не може поширюватися далі, ніж на чуттєвий світ, бо лише його споглядання може даватись *a priori*. Можливість конструкції понять, коли, отже, споглядання дається через синтез *a priori*.

1765. Застосування розуму в геометрії щодо об'єкта є інтуїтивним[609], з погляду форми — дискурсивним. Форма алгебри є не дискурсивна, а технічна.

1766. Якості за їх відношенням часто мусять бути дані лише через чуття; але кількість *qua talis* та її відношення повсякчас, навіть у прикладній математиці, даються *a priori*[610].

---

* Поняття визначальне, обмежувальне й охоплювальне *(лат.)*.

2. До дисципліни чистого розуму з погляду його полемічного застосування

Критицизм, пізніший період

1767. Усі закиди стосовно буття Бога та його властивостей ідуть від умови чуттєвості, що її прийнято за інтелектуальну, та від суб'єктивних умов збагненності (der Begreiflichkeit), прийманих за об'єктивні. (Буття має якусь величину, це ми знаємо з часу, величина ця зветься тривалістю. Але потім ми відокремлюємо від тривалості час, і це означає [діяти] інтелектуальним чином; звідси виникає вічність — поняття, в якому не може бути суперечності — хіба тільки з чуттєвими умовами.) До цієї гри аргументів і контраргументів не слід підходити надто завзято й полохливо. Перебуваючи у фортеці, не обрушують вогню цілої батареї на кожного зухвальця-пандура[611].

1768. Наш метод дуже сприяє також відвертості. Без цього доводилось би приховувати труднощі, на які наражаються важливі догмати (Glaubenssätze) філософії, і викладати лише те, що сприяє [зміцненню їхнього авторитету]. Парадоксального автора легко спростувати, бо він не може більше відповідати [опонентові], а той, хто додержується посполитої опінії, утримує займану позицію. Але тепер скептичний метод широко відчиняє ворота кожній думці [з двох суперечних], і закид із контрзакидом (Retorsion) слугує якраз для того, щоб краще визначити межі (Schranken) розуму.

Це є також *fallacia ignorationis elenchi*[612] — починати з [тверджень щодо] шкідливості положення, коли потрібно дослідити його правильність. Коли вже ми позбудемося цього помітного залишку варварського стану духу (Verfassung) — владно вказувати шлях розумові, який-бо єдиний може нас провадити.

У таких суперечках завжди має рацію той, хто має останнє слово. А останнє слово повсякчас має той, хто відстоює ортодоксальні положення, позаяк або видавець перебуває вже під фіскальним слідством <і т. д.>

1769. Не можна знайти нічого жалюгіднішого, як рятувальні засоби нашого надміру допитливого (vorwitzigen) розуму перетворювати на правила, де найжалюгідніше — вбачати в цих передумовах божі одкровення.

1770. Супротивники релігії заповзялися поборювати істини, що їх вони піднесли б до рангу догматів, якби їм не було кинуто виклик зухвалими претензіями тих, хто приписує собі більше знань, ніж має.

1771. По чому я мандрую — по рівній площині чи по сфероїду? Мушу виміряти кривизну[613].

1772. Читач відчуває якийсь тривожний острах перед тим, щоб уплутуватись у метикування та зачіпки Дейвіда Г'юма, і вбачає в них вияв зухвальства. Тим часом із них проблискує й щось шляхетне, щире та відверте: без рабської боягузливості, як Йов, наважитися на розмірковування, не щоб засуджувати Божі шляхи, а щоб прямо зізнатися собі в своєму сумніві (Skrupel), не пристаючи на те, щоб, остерігаючися втратити побожність, вдатися до його придушення й до підлесливих прославлянь [Бога], як Йовові друзі. Правління Бога — не деспотичне, а батьківське. Це не означає: не розумуйте, а підкоряйтеся — навпаки: розумуйте[, і] ретельно, щоб ви могли з власного переконання добровільно й незастрашено виказувати пошанування Бога, яке не мало б жодної вартості, якби було вимушеним. З віруючими по-рабському, які власне через те тиранічно спонукають інших до такої віри, нема чого мати справу. Хто має любов до миру, той, чинячи розумно, не береться з ними до цього (fängt es ihnen nicht mit Vernunftgründen an[614]).

3. До дисципліни чистого розуму стосовно гіпотез

Критицизм, перший період

1773. Усі метафізичні аксіоми, які не є апрегендентними (*exemplar*), звуться петиціями (Petitionen[615]), і суть гіпотези чистого розуму, які самі по собі не мають підстави. Адже всі гіпотези суть фізіологічні, тобто дано їх можливість, але постулюється тільки її приналежність *in casu*. Потім я можу сформулювати трансцендентну гіпотезу, і протиставити [їй] щось так само {трансцендентне}, щоб урівноважувати петиції петиціями; наприклад, чисті духовні натури суть, може, єдиним істинним у світі. Це все належить до негативних засобів — убезпечувати практичні раціональні положення від узурпувань догматичної спекуляції. Бувають реторсії чи спростування за аналогією.

Синтетичні положення без доказу суть або аксіоми, або петиції, або гіпотези. В останньому випадку можливість відомо наперед, лише позиція є самовільною, у другому — можливість є гаданою.

Критицизм, пізніший період

1774. Метафізичні можливості, наприклад, що людський дух народженням як певною школою готується до більшого розвитку ідей, мають сили не як опінії, а як відповіді на закиди, що такі випадки зовсім не можуть мислитися.

1775. Усяка філософська дедукція (Ableitung) того, що дане або може бути дане в нашому пізнанні, є або фізична, або метафізична, або гіперфізична[616]. Перша — з емпіричних принципів пізнаної через досвід природи, друга — з принципів можливості нашого пізнання *a priori* взагалі, незалежно від емпірично пізнаної природи речей, третя — з уявлення про надприродні предмети. Останній спосіб [дедукції] цілковито виводить наше пізнання поза умови застосування нашого розуму *in concreto*. Метафізичний спосіб пояснення є об'єктивним, коли він грунтується на загальних умовах, що то єдино за них ми пізнаємо об'єкти як такі, котрі можуть нам бути дані. Він не виключає Надприродного, тільки обмежує наш розум до самого лише Природного.

4. До дисципліни чистого розуму стосовно його доказів

Критичний емпіризм

1776. У трансцендентальному пізнанні або дискурсивному пізнанні чистого розуму можливий лише один доказ, бо все мусить випливати з пред'явленого поняття, наприклад, існування (das Dasein) необхідної істоти — з поняття необхідності.

Критицизм, перший період

1777. У чистій філософії, метафізиці природи та звичаїв, може бути дано лише один доказ, бо він мусить бути видобутий з одного єдиного поняття.

У трансцендентальній філософії можливий лише один-єдиний доказ — із поняття суб'єкта.

5. До архітектоніки чистого розуму

Критицизм, пізніший період

1778. Керівний (dirigierende) і адмініструючий розсуд. У науках перший називається архітектонічним: від Цілого до частини; на початку — Велике (das Grosse) й загальні відношення та умови. Деякі люди, навіть у літах, так і не пізнали цього першого. Такі — завше або діти, або підмайстри, вони не складають жодного плану. Найграндіозніше діяння керівного розуму — цілісне визначення нашої теоретичної та практичної природи.

1779. Єдність системи є пробний камінь для всіх гіпотез, а в Догматичному — принцип правильності (der Richtigkeit).

ВІД ПЕРЕКЛАДАЧА

Рефлексії до «Критики чистого розуму» — не назва одного з Кантових творів. Це — добірка своєрідних мініатюрних творів, сформована дослідником Канта Бено Ердманом і видана ним під такою назвою. Твори ці, дещо умовно охрещені рефлексіями, являють собою, по-перше, поодинокі думки Канта, занесені ним на папір згідно з давньою звичкою фіксувати всі свої роздуми на наукову тематику, по-друге, чорнові, підготовчі начерки майбутніх творів, що нерідко містять цінні й цікаві думки, не включені в оприлюднений текст, по-третє, записи на полях або між рядками книг (у даному разі це головно «Метафізика» А. Ґ. Бавмґартена, за якою Кант тривалий час читав лекції студентам). З тисяч таких записів Б. Ердман відібрав ті, що стосувалися «Критики чистого розуму» чи принаймні за змістом перегукувалися з нею, згрупувавши їх тематично відповідно до структури головної праці філософа, і 1884 р. видав у вигляді книги, що її переклад ми нині пропонуємо читачеві. Можна бути незгодним з видавцем щодо включення чи невключення до книги тих або інших фрагментів або щодо їх розміщення, дискусійними є, зокрема, випадки розділення цілісних записів Канта на дві частини, вміщені до різних розділів книги (тоді як деякі інші тематично гетерогенні записи подано в недоторканому вигляді), проте книга, безперечно, становить неабиякий інтерес для всіх небайдужих до філософії — в усякому разі філософії наукової, що в ній чільне місце досі належить німецькій класичній, започаткованій Імануелем Кантом.

Жодних дотеперішніх перекладів цієї книги на будь-які мови нам не відомо (їх, імовірно, й не існує), не рахуючи хіба поодиноких фрагментів — як от цитованих Арсеном Гулигою в його біографії Канта, і поява української версії за нинішніх умов, коли з усіх творів Канта українською досі видано було саму лише «Критику чистого розуму», може видатися несподіванкою. Логічно було б очікувати, що наступною в цьому ряді буде друга «Критика» чи «Пролегомени» (і такі творчі задуми вже існують). Проте логічною буде й поява слідом за згаданим виданням головної праці філософа й цієї книги, що безпосередньо з нею пов'язана й може бути дуже корисною для її глибшого розуміння. Твори такого типу особливо потребують інтерпретацій іншими мовами з огляду на те, що сам оригінал є нелегким для розуміння, і деякі перекладацькі здогади могли б бути корисні й німецьким дослідникам та коментаторам Канта. Ідея цього видання належить голові Кантівського товариства в Україні А.М.Лоєві, який узяв також на себе роль наукового редактора перекладу.

Ця книга, отже, може вважатися за продовження українського видання «Критики чистого розуму» (2000 р.). Побіжно зауважимо, що на адресу ос-

таннього були деякі неприхильні відгуки — втім, майже без конкретних зауважень щодо якості відтворення оригіналу. На це коротко можна відповісти: той переклад, звісно, не є бездоганним, та в усякому разі за своїм рівнем він принаймні не поступається поширеним досі в Україні російським (як правило, це різні редакції перекладу Лоського), які, слід зауважити, аж ніяк не вільні від численних хиб. Переклад, презентований зараз, є, мабуть, більш далеким від досконалості. До цього спричинився насамперед сам характер тексту оригіналу — здебільшого уривчасті фрагменти, що не призначалися для друку, необроблені, часом недокінчені. Писані головно для власного вжитку давно спочилого автора, вони нерідко являють собою натяки, вельми нелегкі для розгадування недостатньо втаємниченою особою. Не можна не згадати й про таку біду сучасних українських перекладачів, залежних від закордонних грошедавців, як обмежений час, відпущений для роботи — особливо дошкульно це відчувається при роботі з таким нелегким текстом, переклад якого є значною мірою «розшифруванням» і потребує ґрунтовних коментарів. Через цю обставину й науковий редактор Анатолій Миколайович Лой, завантажений службовими справами, устиг опрацювати лише дещо більше половини його обсягу. З тої ж таки причини перекладач не зміг повною мірою використати всі доступні йому в принципі джерела (бодай згадану «Метафізику» Бавмґартена), що допомагають краще зрозуміти сенс Кантових слів.

Брак часу не дозволив також зреалізувати задум дати переклад важливіших місць із першого видання «Критики чистого розуму», не включених автором у друге, з якого зроблено українську версію. Можливо, їх буде додано до планованого перекладу «Критики практичного розуму». З тієї самої причини не даємо тут індексу імен, а також понять (у випадку з останніми виникають і додаткові проблеми). Розміщення книги в Інтернеті значною мірою знейтралізує цей недолік.

Остаточна редакція тексту належить перекладачеві, редактори — науковий та літературний — працювали з правом дорадчого голосу. «Остаточна» тут означає — та, в якій текст іде до друку, а це зумовлено не стільки ступенем опрацьованості тексту, скільки згадуваною вище обставиною.

Порівняно з першим опублікованим українським перекладом Канта нинішній має деякі термінологічні відмінності — це стосується таких слів, як Verstand, Gemüt, Gebrauch, Folge, Schein, Wirkung, Handlung. Слово Erkenntnis, що там передавалося двояко залежно від того, йшлося (на думку перекладача) про процес пізнання чи про його результат, тут у всіх випадках перекладено як «пізнання». Вирази *a priori* й *a posteriori* скрізь залишено без заміни їх словами апріорний (апріорно), апостеріорний (апостеріорно). Як і в попередньому перекладі, іншомовні власні імена передаються тут згідно з давнім українським правописним принципом, що велить передавати їх відповідно до оригінального звучання (не написання). Дається вточнене написання англійських прізвищ Барклі (замість Берклі) та Г'юм (замість Юм).

Виправлено також зроблене в попередньому виданні без відома перекладача спотворення імені Канта.

Частини тексту, взяті в квадратні дужки — [...], додано перекладачем, у ламані — <...> — видавцем (Б.Ердманом), дужки фігурні — {...} означають, що прочитання відповідного місця рукопису видавець вважав не цілком певним. У тексті приміток при посиланні на «Критику чистого розуму» нумерацію сторінок здебільшого подано у вигляді дробу, де чисельник відноситься до пагінації другого оригінального видання твору, а знаменник — українського перекладу, виданого 2000 року.

На закінчення висловлюю вдячність науковому та літературному редакторам за їх допомогу, нехай і не таку значну, як хотілося б. Дякую також усім особам, спілкування з якими сприяло мені в роботі.

Канд. філол. наук І. Бурковський

ПРИМІТКИ

[1] Кантові рефлексії згруповано Б.Ердманом (далі йменується «видавець») насамперед тематично, за змістом — відповідно до структури «Критики чистого розуму», під відповідними назвами підрозділів, і, крім того — у межах цих тематичних рубрик — ще й хронологічно, точніше, відповідно до виділених ним періодів творчої еволюції Канта, а саме:

1) Догматизм (у тому сенсі, в якому вживав цей термін сам Кант) — від початку творчої діяльності філософа (що ж до цієї книги, то найдавніші з уміщених тут рефлексій походять із 1758 р.) до початку 1760-х рр., період цілковитої залежності від вольфіанства.

2) Критичний емпіризм — від початку 1760-х до 1769 р.

3) Критичний раціоналізм — від 1769 до 1774 р.

4) Критицизм:

а) перший період — від початку 1774 до виходу в світ першого видання «Критики чистого розуму» (1781р.);

б) пізніший час — після 1781 р.

При цьому видавець часом віддавав перевагу логічному перед історичним.

[2] Ці слова, як вважає видавець і як потверджують відомості, подавані іншими дослідниками, звернено до Й.Г.Ламберта (1728 — 1777), листи якого дали значний поштовх Кантовим міркуванням, що вилилися в «Критику чистого розуму» (первісний варіант назви — «Про межі чуттєвості та розсуду»). Ламбертові Кант і бажав присвятити книгу, про що свідчать, зокрема, ці рядки, але з огляду на його смерть написав присвяту міністрові К.А.фон Цедліцу.

[3] Тут і далі — позначення відсутності закінчення фрази.

[4] Ausstreute, буквально «розсіював» (перен. — «розголошував, розповсюджував»). Нам незрозуміло, що саме Кант має на увазі. Після захисту дисертації 1770 р. й до виходу в світ «Критики чистого розуму» (1781) він нічого не публікував на подібну тематику. Можливо, так говориться про якісь плани, котрі не дійшли до реалізації, попри те, що автор уявляв їх уже як здійснені, можливо, про ті міркування, які він викладав у деяких своїх листах.

[5] Враховуючи побажання читачів, даємо дещо змінений порівняно з перекладом «Критики чистого розуму» варіант перекладу терміна der Verstand —

«розсуд» замість «розсудок». Міркування щодо цього буде висловлено в іншій публікації.

[6] Очевидно, Декарта («Discours de la méthode», II partie) — так можна витлумачити перший із його чотирьох методологічних приписів.

[7] Диспут із нагоди захисту професорської дисертації Канта «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Про форму та принципи чуттєвого й інтелігібельного світу)» 21 серпня 1770. Див. іще рефлексію №4.

[8] Речення видається нам недокінченим (імовірно, зумисна недомовленість).

[9] Думка подібна до тієї, що її висловлено в рефлексії № 15.

[10] Слова, що не можуть бути віднесені до «Критики чистого розуму», зокрема з огляду на її полеміку з ученням Ляйбніца (прим. видавця).

[11] Нім. Gebrauch ми в дусі сучасного слововжитку часто передаємо як «застосування», хоча, дотримуючися букви оригіналу, треба було б перекладати як «вживання». Аналогічно чинять і інші, зокрема, румунський дослідник та перекладач Канта А.Сурду, який спеціально відзначає потребу такої трансформації (Kant I. Logica generală Bucureşti, 1985, p.203).

[12] Тут Кант, очевидно, виявляє своє негативне ставлення до тенденції творення довгих складних слів у нововерхньонімецькій мові, що в певному аспекті не відповідає Кантовій характеристиці її як аналітичної (див. наступну рефлексію) — втім, аналітизм притаманний їй значно більшою мірою, ніж давнім класичним, хоча дещо меншою порівняно зі згадуваними тут французькою та англійською.

[13] Idiotismus — тут те саме, що й Idiom, тобто ідіом(а), або фразеологізм, фразеологічна одиниця — стійке сполучення слів (наприклад, «байдики бити», «куди очі світять»), де, як відзначає Кант, виявляється специфічність даної мови — поруч із загальним, що вона містить. У такому розумінні, отже, загальне в мові — це те, що є спільним для всіх чи багатьох мов. Крім того, як писав Кант у своїй останній прижиттєвій публікації — передмові до литовсько-німецького й німецько-литовського словника Х.Ґ.Мільке, «кожна мова виражає духовні властивості й світорозуміння певного народу». Глибше, хоча знову ж таки не вичерпне трактування питання загального й одиничного в мові дає Ґеґель — насамперед у «Науці логіки».

[14] Можна витлумачити ці слова так, що Кант вбачає ознаку методичності (систематичності) німецької мови в наявності в ній досить розгалуженої, порівняно з французькою та англійською, парадигми займенників (трьох родів і чотирьох відмінків), а до того ж кількох форм ввічливості, що побутували в Кантові часи — можливо, це він має на увазі, говорячи про церемонії (форма Sie — «вони» й постале з нього ввічливе «Ви»).

[15] Одне зі свідчень того, що для Канта східні межі Європи як культурної цілості пролягали далеко на схід від Німеччини. Слова щодо мови європейського порозуміння є радше побажанням — у ті часи в такій ролі виступала французька, і в країнах Західної Європи вона була поза конкуренцією. Проте щодо Східної Європи слова Канта були до деякої міри слушними — з огляду на досить сильні позиції німецької мови на цих теренах (згадаймо для прикладу, що місцем видання найголовніших творів Канта, як і багатьох інших німецькомовних авторів, була Рига).

[16] Атрибут, зокрема, того ж таки «новітнього складання слів», проти якого Кант висловлювався в рефлексії № 25. Це побажання філософа, однак, суперечить об'єктивній тенденції мовної еволюції, скерованій на набуття німецькою мовою більшої компактності.

[17] Адам Сміт (Smith, 1723 — 1790), відомий передовсім як засновник класичної політичної економії, уславився свого часу й як філософ-мораліст («Theory of Moral Sentiments», 1759). Його погляди (головна засада — «Чини так, щоб тобі міг симпатизувати відсторонений спостерігач») були близькі Кантові.

[18] Див. прим. 10 українського видання 2000 р.

[19] «П'ята монархія» — фантастичний твір данського письменника, комедіографа та історика Людвіґа Гольберґа (Holberg Ludvig, 1684 — 1754), повна назва — Nicolai Klimii Iter Subterraneum Novam Telluris Theoriam Ac Historiam Quintae Monarchiae Adhuc Nobis Incognitae Exhibens «Подорож Нільса Клімія в підземний світ, з новою теорією землі та історією п'ятої монархії, досі невідомої» (латинською мовою, 1741 р.).

[20] У тексті видання оригіналу — форма множини ihren «їх» — це, очевидно, помилка, причину якої можна зрозуміти з того, що слово «майстер» у першому реченні вжито в однині, а в третьому — у множині.

[21] Епопт (з д.-гр.) — в елевзинських містеріях (таємний культ богинь Деметри й Персефони в м. Елевсис поблизу Афін) — посвячений, утаємничений (букв. «той, що дивиться», «глядач»).

[22] *Judicia coexistentiae (лат.)* — судження співіснування. У Лока такий термін — judg(e)ments of coexistence — наскільки нам відомо, не фігурує, у нього йдеться про один із чотирьох видів відношення (узгодження чи неузгодження) ідей — співіснування, або необхідний зв'язок («An Essay Concerning Human Understanding», Book IV, Chapt.I). Видавець дає тут відсилання до «Пролегоменів» (с.31 першого видання), у вказаному місці Кант говорить, що в § 9 — 10 3-го розділу 4-ї книги зазначеного твору Лока можна знайти натяк на поділ суджень на аналітичні й синтетичні. З таким тлумаченням рефлексії можна погодитися, і, можливо, сказаним не вичерпується все значення, яке вбачав Кант у локівському трактуванні співіснування ідей. У згаданому в цьому контексті імені Д.Г'юма (дарма що Кант ніби обмежується висловленням подиву, що той не здійснив дослідження стосовно суджень цього роду) можна бачити натяк на те, що воно пов'язане з даними Локовими міркуваннями особливим чином («sonderlich nicht einmal Hume — [що] дивно, навіть Г'юм»). Ще одну ремінісценцію, що повертає нас до обговорюваного місця Локової праці, можна бачити в рефлексії № 356.

[23] *Ignava ratio (лат.)* — ледачий розум. Назва античного софізму, характеристику якого Кант дає в «Критиці чистого розуму» (остання частина «Трансцендентального вчення про елементи» — «Про кінцеву мету природної діалектики»), с.397 — 398 українського видання 2000 р.

[24] Подаємо варіант перекладу, обстоюваний науковим редактором А.М.Лоєм, хоча вираз Bestimmung des Menschen можна розуміти й як «призначення людини» — так, зокрема, перекладається назва однойменної відомої праці Й.Ґ.Фіхте. Німецьке слово, таким чином, відбиває тотожність онтологічного й телеологічного аспектів детермінації.

[25] Weltklugheit — це слово тлумачать насамперед як «обізнаність зі світом» (у розумінні — людей), і вміння використовувати її собі на користь, для досягнення своїх цілей. Його значення охоплюється семантикою слова Klugheit (тямущість, кмітливість, метикуватість), від якого воно утворене. Щодо відмінності понять Weisheit і Klugheit Кант дає, зокрема, таке роз'яснення в одній із приміток до «Метафізики» Бавмґартена (§ 882), що не ввійшли до цього видання: «Мудрість (Weisheit) стосується добра, тямущість (Klugheit) — корисності».

[26] У цьому мотивуванні вже присутнє пізніше обмеження поняття Трансцендентального (прим. видавця).

[27] Предмети досвіду (прим. видавця).

[28] *Quantitas phaenomenon (лат.)* — кількість [у тому, що стосується] феноменів, *quanta noumena* — величини [як] ноумени.

[29] Віднесення до компетенції філософії подібних питань — наслідок тривалих природничо наукових зацікавлень Канта, під впливом яких він навіть уже в критичний період, як звертає увагу видавець, схильний був трактувати фізику як одну з частин філософії (емпіричної) — див., наприклад, рефлексію № 80.

[30] *Physicam, metaphysicam, hyperphysicam* і *hypophysicam (лат.)* — фізику, метафізику, гіперфізику й гіпофізику (членування сумнівне з логічного погляду). У третьому пункті цієї рефлексії, очевидно, випала заперечна частка «не» — мало б бути «не залежить від природної причини». Див. ще №1775.

[31] Угорі, як повідомляє видавець, дописано два нерозбірливі слова — імовірно, аналогічний додаток, як і ті (теж дописані вгорі), що взято ним у дужки.

[32] *Phaenomenologia generalis (лат.)* — загальна феноменологія. Феноменологія в Канта означає вчення про емпіричне явище (феномен) — на протилежність ученню про річ саму по собі, та про межі чуттєвого пізнання. Ідею створення цієї дисципліни, загальної феноменології, Кант висловив у листі до Ламберта 1770. У «Критиці чистого розуму» термін «феноменологія» відсутній, його можна знайти в Кантовій праці «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786).

[33] *Noologia generalis (лат.)* — загальна ноологія. Ноологія (з гр., букв. «вчення про розум») — у Канта радше оказійний термін, дисципліну з такою назвою розробив щойно Рудольф Ойкен (1846 — 1926).

[34] *Pneumatologia (лат., з гр.)* — пневматологія, учення про дух.

[35] Дужки додано видавцем, причому в них узято й три наступні слова, що нам видається неслушним.

[36] Зететичний *(з гр.)* — пошуковий, дослідницький.

[37] Провізоричний *(з лат.)* — тимчасовий, тут — несталий.

[38] Auflösend — такою, що вирішує поставлені питання, не скептичною.

[39] Видавець не має певності щодо сенсу цього речення, відсилаючи читача до недоступних нам видань; тим більш незрозумілим воно є для нас. Не-

ясно, зокрема, йдеться про особу на прізвище Голанд (Holland), чи про країну Голландію (Holland).

[40] *Somatologia pura (лат.)* — чиста соматологія. Соматологія — наука про тіло (на протилежність пневматології) — див. також наступну рефлексію

[41] Див. рефлексію № 114 та прим.

[42] Одне зі значень тодішнього терміна «естетика», надаваних йому Бавмґартеном (з тенденцією зробити це значення головним чи й єдиним, як то є в наш час) — «philosophia gratiarum et musarum — філософія грацій та муз», або «die Wissenschaft des Schönen — наука Гарного» (Metaphysik, § 533), відкинуте в «Критиці чистого розуму». Пор. № 220 (останнє речення). Див. ще № 121 та прим.

[43] Так у тексті видання оригіналу. Можна перекладати, зокрема, «за допомогою розуму».

[44] Його — тобто розсуду. Можливий інший варіант тлумачення: розчленування (аналізування) кимось своїх поплутаних ідей.

[45] ...denn die rationale Form ist in jeder Wissenschaft der Philosophie und Mathematik, dass die Vernunft nach ihren Gesetzen die Gesetze, nach denen sie denken soll, abhandeln will, nicht dass sie sich der Regeln bedient, die sie zuerst erfinden will. Поданий варіант інтерпретації ми не вважаємо за безсумнівний.

[46] Як зазначає видавець, маються на увазі, очевидно, primary qualities (первинні якості) Лока.

[47] *Principium contradictionis (лат.)* — принцип суперечності, у сучасній формальній логіці зазвичай званий законом суперечності. Див. ще прим. 116.

[48] Видавець пов'язує цю рефлексію з № 86, проте з деяких обставин припускає, що тут може бути відбито план майбутньої «Критики чистого розуму» періоду бл. 1769. Наступні рефлексії, №114 — 117, відповідають структурі твору, нашкіцованій Кантом у листі до Герца 1776 р.

[49] У схоластичній традиції терміни «доктрина» й «дисципліна» творять опозицію: те саме знання для викладача є доктрина, а для учня виступає як дисципліна. У Канта дисципліна тісно пов'язана з вихованням розуму. Див. ще наступні рефлексії, а також № 131 — 133, 155, 156, 422.

[50] Див. прим. 94.

[51] У цьому варіанті плану твору бачимо задум включення до складу естетики й бавмґартенівської «науки Гарного». Про мотиви відмови від цього задуму можна судити з «Критики чистого розуму» — примітки Канта до «Трансцендентальної естетики» (с.57 українського видання 2000 р.), див. також рефлексію № 421 (4-й абзац).

[52] Заключну частину фрази вочевидь слід членувати так: «раціональна психологія як пневматологія // та теологія».

[53] Einiges — у сучасній мові має значення «дещо», давніше могло означати те саме, що сучасне Einzelnes — одиничне.

[54] Так у тексті видання оригіналу (Jene enthält nur die Unterordnung der Begriffe unter die Sphären der andern). Пор. № 485.

[55] ...auf den alle Erkenntnis muss zurückgeführt werden. Подаємо версію наукового редактора. Проте можна тлумачити й інакше, розуміючи zurückgeführt у буквальному значенні — «до яких має зводитися».

[56] Під якими містяться — тобто до обсягу яких входять (див. прим. 164).

[57] Навіть і в такому прочитанні, зазначає видавець, сенс цієї частини тексту лишився для нього сумнівним.

[58] Катартикон *(з гр.)* — очищувальний засіб. За Піроном у викладі Секста Емпірика («Піронові положення», книга I, 206), скептичні вислови можуть спростовувати й самі себе, подібно до очищувальних ліків, що, позбавляючи тіло від соків, і самі відходять разом з ними. У переданні Діогена Лаерція (Кн. IX, 76) ці слова стосуються одного скептичного положення — «на всякий вислів є [рівносильний] зворотний».

[59] У сенсі *«empêcher que rien ne soit fait»* [— перешкоджати, аби щось не було зроблено *(фр.)*] (прим. видавця). — Цитата з твору Ж.-Ж.Русо «Еміль, або про виховання» (книга I).

[60] *Sustine, abstine (лат.)* — найімовірніш, *Sustine et abstine* «витримуй і утримуйся» — латинський переклад Епіктетової максими Ἀνέκου καὶ ἀπέκου. Існує ще й така пізніша формула, як *Sustine vel abstine* (витримуй [невигоди, пов'язані з твоїм бажанням] або утримуйся [від його здійснення]), проте Кант, імовірніше, мав на увазі саме Епіктетів вислів, який він цитував і в іншому місці.

[61] Вочевидь знову мається на увазі шанований Кантом Русо.

[62] Мається на увазі критична метафізика (прим. видавця).

[63] Дужки додано видавцем.

[64] Тобто принцип тотожності й суперечності (прим. видавця).

[65] Очевидно, чистий розум (прим. видавця)

[66] Очевидно, метафізика.

[67] У декого може виникнути питання, чому перекладач відтворює нім. Dasein як «існування», якщо в одній зі своїх публікацій він стверджував, що «адекватний слов'янський відповідник тут — перебування» (*Бурковський І.* Що робити з Логікою Геґеля?// Генеза. — 1995. —№1 (3). — С. 49). — Справді, українське «пере-бування» виражає сенс Геґелевого «Da-sein» (буття, що зазнало заперечення, і відтак містить у собі момент окреслення, детермінації) не менш яскраво, ніж сам цей оригінальний термін, хоча є дещо незручним у застосуванні, бо в поспільному слововжитку «перебування» зазвичай пов'язується з локалізацією — «де?». Слід розглянути також варіант «про-бування», однак його вадою є те, що етимологічно він акцентує увагу на дещо другорядній рисі Dasein — збереженості буття в зазнаваних ним переходах. Що ж до Кантового Dasein, то воно не зовсім еквівалентне геґелівському. Це слово з'явилося в XVII ст. як відповідник лат. existentia (у філософську літературу введене Х.Вольфом), проте найчастіше вживалося як синонім до Sein. Сам Геґель відзначає в Канта «існування (die Existenz) або буття, що тут виступають як рівнозначні» — Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Erstes Kapitel, C. Werden. 1. Einheit des Seyns und Nichts. Anmerkung 1; див. у самого Канта № 585 (передостаннє речення). Протиставлення Dasein — Nichtsein «небуття» бачимо в №№ 389, 879, 880, 1498, 1640, 1658, 1665, 1670, 1672, 1680. Коротко кажучи, Кант не проводить таких глибоких і чітких розрізнень між понятями Sein, Dasein і Existenz, як Геґель, і в нього вони можуть виступати одне замість одного, що й зумовило передання нами другого й третього з названих термінів одним словом (щоправда, при перекладі останнього в дужках ставиться його німецька форма). У деяких випадках, одначе, можливий і такий варіант перекладу Dasein, що відповідає геґелівському розумінню.

[68] У тексті видання оригіналу — als Ding «як річ». Мабуть, це — особливість уривчастого «конспективного» стилю автора.

[69] У такому самому розумінні вживає цей термін Бавмґартен у своїй «Метафізиці» (§§ 73, 89, 98, 116, 118) — прим. видавця.

[70] Тобто викладають свою доктрину догматично, не критично.

[71] *Petitiones principii* — мн., в одн. — *petitio principii (лат.)*, букв. «претензія на те, щоб стати основою (доведення)», — відома помилка в доведенні, коли за головний аргумент береться положення, яке само ще потребує доведення.

[72] Hierauf gründet sich die Humanität der Wissenschaften... zu geben. Ми приймаємо версію, що її дав у своєму відтворенні уривка цієї рефлексії Арсен Гулига (єдиний випадок використання нами іншого перекладу), але слід зазначити, що тут потрібна кон'єктура: заміна der на den.

[73] У тексті видання оригіналу — jene. Однозначно з'ясувати, до якого саме слова відноситься цей займенник, ми не в змозі — на наш погляд, радше до «самопізнання».

[74] (Weberbaum — ткацький вал, воротило, навій.) — Цей стислий, призначений вочевидь виключно для власного вжитку запис розгадати нелегко. Можна співвіднести його з місцем із Біблії: Судді 16, 13 — 14.

[75] Можливо, тут помилка (sie hat замість sie haben), і на увазі малося збагачення систем, про які йдеться в цій рефлексії.

[76] Брак закінчення оригіналу не дозволяє змінити невластиве для нашої мови розташування слів.

[77] Напевне, мається на увазі духовний розвиток людини в дитячому віці.

[78] Дужки додано видавцем.

[79] Крузій (Crusius) Християн Август (1715 — 1775) — німецький філософ і теолог, опонент Ляйбніца та Вольфа, своїм впливом сприяв позбавленню Канта залежності від останнього, відходові від догматизму.

[80] Певне, мається на увазі лісабонський землетрус 1755 р., що справив велике враження й на тогочасних філософів. Кант присвятив цій катастрофі дві статті та брошуру, де трактував її в дусі оптимізму ляйбніцевської «Теодіцеї». Протилежний погляд репрезентував, зокрема, Вольтер у відомому філософському романі «Candide (Простодушний)», до думки якого згодом прихилився й Кант.

[81] *Système de la nature (фр.)* — система природи. Таку назву має праця французького енциклопедиста німецького походження Поля Анрі Гольбаха (1723—1789), що з'явилася 1770 р. й стала чільним твором французького матеріалізму й атеїзму. Здобула репутацію вкрай догматичного в своєму роді опусу.

[82] *Methodus cognitionis praestabilitae (vel per epigenesin, vel per praeformationem) — лат.* — метод наперед встановленого пізнання (або через епігенез, або через преформацію). Таку аналогію з біологічною наукою Кант вживає в «Критиці чистого розуму», §27 (див. с.167/122 та примітку 42 українського видання 2000 р.).

[83] *In sensibus nihil esse veri (лат.)* — у чуттях ніщо не є істинним.

[84] *Axiomata connata per praestabilitam cognitionem (лат.)* — природжені аксіоми через наперед встановлене пізнання. Одне з центральних понять гносеології Крузія, альтернативної до Ляйбніцевої.

[85] Зіставлення цих імен може зумовлюватися, серед іншого, тим, що Ніколя Мальбранш (Malebranche) (1638 — 1715), чільний представник окказіоналізму, здобув собі титул «християнського Платона». Див. також примітку 331.

[86] Див. прим. 82.

[87] Демонстрація в традиційному розумінні, що його дотримувався Кант — щось на кшталт очевидного доказу, як от у Декарта: demonstrations, c'est-à-dire... raisons certaines et évidents (демонстрації, тобто... певні й очевидні аргументи (Discours de la méthode, II partie). У даному разі йдеться про існування Бога та посмертного життя (див. «Критику чистого розуму» 741/424 та прим. 86 українського видання 2000 р.).

[88] Тетенс (Tetens) Йоган Ніколас (1736 — 1807) — нім. психолог та філософ, один із попередників позитивізму (поміркованого). Тут ідеться про основну його працю «Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung» (1776—1777).

[89] Як указує видавець, ідеться про «П'яту монархію» Гольберга (див. прим. 19).

[90] Сведенборг (Swedenborg) Емануель (1688 — 1772) — шведський науковець, природничник, натурфілософ, технік-винахідник і теософ-містик, за-

сновник нової релігії на гуманістичних принципах, що існує й нині. Виявляв яскраві екстрасенсорні здібності, здобув собі багато шанувальників і послідовників, товариства яких діють і в наш час. Негативне ставлення до Сведенборґа Кант виявляє в творі «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика» (1766), якому закидають поверховий і тенденційний підхід до цієї цікавої особистості. Сведенборґа вочевидь має на увазі й попередня рефлексія.

[91] *Nihil est in intellectu...(лат.)* — нема нічого в інтелекті[, чого не було б у чуттях]. — Арістотелівське гносеологічне положення (в латиномовному формулюванні Томи Аквінського), спопуляризоване Локом як корінний принцип сенсуалізму.

[92] Цей латинізм пропонували замінити на «притаманність», «належність» — одначе в певних випадках, як от у цьому, така заміна (дарма що більшменш правильно передає його зміст) не виглядає на цілком слушну. Характеристику відношення інгеренції див., зокрема, в рефлексії № 700, а також у «Критиці чистого розуму» 229—230/154.

[93] Шафтсбері (Shaftesbury, у тексті видання оригіналу — Shaftsbury) Ентоні Ешлі Купер, граф (1671 — 1713) — англійський філософ, мораліст, представник евдемонізму. Як відзначають дослідники, у його творах яскраво відбився його погідний, люб'язний характер. Виступав проти репресивних заходів щодо французьких камізарів, стверджуючи, що фанатизмові найкраще протиставляти «raillery» і «good-humour» («Concerning Enthusiasm», «Sensus Communis, an Essey on the Freedom of Wit and Humour»).

[94] *Notionum (лат.)* — понять, ідей. Бачимо тут протиставлення лат. *notio* і нім. Begriff, котре, як свідчать і інші місця даного твору, у Канта відповідає латинському conceptus (понятя, концепт). Очевидною формальною підставою такого ототожнення є ідентична словотвірна структура термінів: нім. Be-griff (як і укр. *по-няття* разом з іншими слов'янськими аналогами) є калькою з лат. con-ceptus. Проте в (зовнішньо)семантичному аспекті, традиційному філософському вжитку Begriff (поняття) відповідає радше лат. *notio*. Розрізнення термінів notio і conceptus (надання останньому відповідного термінологічного значення) відзначають від часів ранньої патеристики. Відмінність між ними кореспондує з опозицією мови і мовлення (фр. langue et parole), фундаментальній лінгвістичній проблемі, піднятій на поч. XX ст. Ф. де Сосюром, але задовго до нього в іншій формі, відзначеній середньовічними схоластами (насамперед Абеляром) у зв'язку з проблемою універсалій. Концепт невіддільний від процесу спілкування, диспуту, діалогу, характеризується значною суб'єктивністю, плинністю змісту (у №332 conceptus

вжито якраз у значенні, близькому до «розуміння», як і Begriff у 545) — тоді як поняття (notio) відноситься до глибинних мовних структур, відзначаючися зорієнтованістю на об'єктивний зміст речі. (Абеляр: концепт речі стосується розуміння сенсу, а поняття — значення). Певну аналогію до такого розрізнення можна знайти в №450, 451. У певних випадках ці два латинські терміни, концепт і поняття, могли й ототожнюватися. Це (якщо не сказати — плутанину в їх вживанні) спостерігаємо й у Канта. Ототожнення (замість протиставлення, як у даному випадку) Begriff і notio бачимо, наприклад, у № 269, 479; тоді як у 513 Begriff знову прямо ототожнюється з conceptus (notio — з Idee, як і, очевидно, в розглядуваному випадку, натомість їх протиставлення — у №119), нарешті, в № 1238 notio = conceptus, не кажучи вже про взаємозамінне їх уживання Кантом у певних контекстах, як от коли йдеться про формальнологічне поняття як член судження — пор., напр. 479 і 481). Своєрідне трактування відношення «поняття — ідея» бачимо в № 33. Спроба розмежувати поняття Begriff, Notion та Idee — у «Критиці чистого розуму» (Закінчення першого відділу першої книги трансцендентальної діалектики — с. 225 українського видання 2000 р.). Див. ще рефлексію №1652.

[95] Для прикладу — цитати з Епіктета. «Уявіть собі місто, кероване згідно з максимами Епікура. Усе там буде шкереберть, воно не матиме навіть вигляду міста... пієтет, святість, справедливість і цнота звідти будуть вигнані, там керуватимуться тільки злими опініями, згубними для сім'ї...» Такому місту, де мають панувати дикість і анархія, протиставляється «місто, кероване згідно з максимами розуму» (Епікурові максими, таким чином, оголошуються супротивними розуму) — «там чоловік вдовольнятиметься своєю дружиною й гадки не матиме жадати дружини свого ближнього, друг буде вірний другові, бідний знайде полегкість у своїх злигоднях, у торгівлі пануватиме чесність...» («Новий підручник Епіктета», кн. II, 12 — уривки перекладено нами не з оригіналу, а з анонімного французького перекладу, виданого в Парижі 1784 р.). Див. ще книгу.X Діогена Лаерція.

[96] Кантова оцінка пантеїстичної формули Спінози Deus sive natura (Бог, або природа).

[97] У дусі Бавмґартенової дефініції (*Metaphysica* § 392): *«Qui hunc mundum se putat ens simplex est Egoista»*. (Хто вважає цей світ простою істотою, той є егоїстом»), аналогічно Кант висловлювався в дисертації [1770], на що звертає увагу видавець. Сенс такого терміна у тому, що, за Спінозою, немає нічого, крім однієї єдиної субстанції. Див. ще наступну рефлексію.

[98] *Intima praesentia (лат.)* — найглибша присутність (Бога в своїх твореннях). Про це говорить і Бавмґартен у своїй «Метафізиці» (§ 955):

«Concursus dei immediatus est eiusdem praesentia. (...) deus omnibus in hoc universo corporibus intime praesens est». (Співучасть Бога є безпосередньою присутністю в них. (...) Бог щонайглибше присутній у всіх тілах цього всесвіту.)

[99] Прістлі (Priestley) Джозеф (1733 — 1804) — англійський теолог-деїст, філософ та психолог локівської школи, один із засновників асоціативної психології, крім того, працював у царині природознавства, як фізик і хімік (найбільше відомий як відкривач кисню — 1771).

[100] *Harmonia praestabilita (лат.)* — наперед встановлена гармонія. Кант не враховує тут генетичної зумовленості цього центрального поняття ляйбніціївського вчення як трансформованого оказіоналізму.

[101] Базедов (Basedow) Йоган Бернгард (1723 — 1790) — німецький педагог та просвітник, послідовник Русо, засновник філантропізму, користувався підтримкою Канта. Песимістичний відгук про нього, як зауважує видавець, спричинений, очевидно, малим успіхом Канта в справі залучення передплатників його журналу.

[102] Видавець поставив знак оклику в дужках після прізвища Franck. — Справді, судячи з контексту, тут ідеться не про Себастіяна Франка (Franck, 1499 — 1542 чи 1543), німецького (швейцарського) гуманіста, релігійного філософа, історіософа та культуролога (хоча Кантова характеристика могла б значною мірою стосуватись і його — з огляду на його містицизм), а Августа Германа Франке (Francke, 1663 — 1727), німецького протестантського богослова, ревнителя пієтизму, педагога, що створив великі благодійні та навчально-виховні заклади.

[103] Наступна рефлексія, як відзначає видавець, походять із періоду «пізнього критицизму» — відгомін полеміки з Гердером, що її виявом були дві рецензії 1785.

[104] Поняття явища та його відношення до речей тут слід, отже, розуміти в докритичному, ляйбніцевському сенсі (прим. видавця).

[105] Оскільки не знають причини (прим. видавця).

[106] Так само в Ламберта («Новий органон», § 635). Пор. № 272 й № 281 (прим. видавця).

[107] *Non subtrahendo a sensibus oriuntur, sed abstrahendo* — виникають не відірвано від чуттів, а абстраговано *(лат.)*. Як зазначає видавець, ідеться про різницю між емпіричною і трансцендентальною абстракцією.

[108] У тексті видання оригіналу — geht... voran, тобто передує — стилістична тавтологія.

[109] Für sich, букв. «для себе» — самостійно, індивідуально, у відношенні до самого себе, відокремлено.

[110] Нагадаємо, що спонтанність означає тут те саме, що самодіяльність, вільна активність.

[111] ...wir wären zu allem bestimmt — у сенсі жорсткого детермінізму, фаталізму.

[112] Поняття повинності є можливим і здобуває своє значення лише на тлі вільної волі — діалектична (у гегелівському розумінні) думка. Видавець відзначає, що тут, як і в низці пізніших подібних висловів, помітно зв'язок концепції апріорності з передумовами вчення про *influxus idealis* (ідеальний вплив — див. примітку 264).

[113] Філолай (бл.480 — бл. 405 р. до Р.Х.) — давньогрецький математик і філософ, творець оригінальної космологічної системи (хоча за деякими недоведеними припущеннями пріоритет тут належить його вчителеві Піфагору). За твердженням Коперніка, Філолай знав про обертання Землі довкола Сонця. Він висунув також ідею обертання Землі довкола своєї осі. Справив значний вплив на ще одного Коперникового попередника — Аристарха.

[114] У рукопису як символ накреслено поділену пряму, що її менша частина має репрезентувати *a*, більша — *x*. Сенс цього прояснюється з № 425. Пор.також № 438 та наст. (прим. видавця).

[115] Як зауважує видавець, слова *regressiva* і *progressiva* слід поміняти місцями (трактування аналізу як регресивного синтезу бачимо, зокрема, й у Дисертації 1770, і в «Пролегоменах»).

[116] *Principium identitatis et contradictionis (лат.)* — принцип тотожності й суперечності, тобто два відповідні формальнологічні закони, тісно взаємопов'язані й через те об'єднані Кантом (див. № 942 — кінець першого абзаца).

[117] Тетичний — що стосується тези, покладання. Тетичне положення (судження) — за Фіхте, «in welchem etwas keinem andern gleich, und keinem andern entgegengesetzt, sondern sich gleich gesetzt wurde (те, у якому щось покладається не рівним із чимось іншим і не протиставним чомусь іншому, а рівним самому собі».

[118] Тут — у значенні «така, що зазнає зовнішніх впливів» (калька з лат. passivus «недіяльний; той, що зазнає чогось»). Щодо останнього речення рефлексії див. «Критику чистого розуму» § 24 та Кантову примітку до нього.

[119] Заключне речення показує, що вістря рефлексії спрямоване проти Ляйбніца. Тому в першому реченні, слід гадати, малося на увазі «серед усіх людських споглядань» (прим. видавця). — пор. також. № 316

[120] Учення про форми чуттєвого пізнання, його матерію та про чуттєві мотиви діяння? Навряд чи можна припускати, що як фізичну естетику тут позначено те, що в «Критиці чистого розуму», с. 35 названо психологічною, тобто критику смаку. Бавмгартен («Метафізика», [§] 533 і наст.) нараховує дев'ять видів естетики (прим. видавця).

[121] Так у тексті видання оригіналу. Мабуть, тут певна стилістична погрішність, і краще було б вжити інше дієслово, наприклад, «передбачати».

[122] Sie — очевидно, «дане відношення».

[123] У тексті видання оригіналу — es. Очевидно, це чергова помилка в роді займенника, і тут мало б бути sie — або «вдоволення», або знову «дане відношення» (або й те, й те).

[124] Якби він був чимось об'єктивним (прим. видавця).

[125] Мається на увазі: якщо простір має бути водночас об'єктивним, як він є необхідним, то він мусить споглядатися в Богові (прим. видавця). — Очевидно, Кант помилково вжив займенник не того роду — як і в низці інших випадків.

[126] П'ять наступних рефлексій ілюструють третій аргумент другого видання (прим. видавця).

[127] Чотири наступні рефлексії стосуються четвертого аргумента другого видання (прим. видавця).

[128] *Positione simultanea (лат.)* — одночасному положенні (тут ідеться радше про простір у пов'язаності з часом). Пор. натомість рефлексію № 560.

[129] *Plus (лат.)* — тут: «збільшення», або й «додавання». Замість слова «єдність» (у тексті видання оригіналу — Einheit), імовірно, точніше було б ужити «одиниця». У цьому (останньому) реченні, очевидно, йдеться про зга-

дуване щойно екстенсивне, одновимірне (лінійне) збільшення величини (одночасне теперішнє існування членів множини не виключає різного часу постання кожного з них).

[130] Можна тлумачити й «теперішній час, сучасність» — можливо, така двозначність є зумисною.

[131] ...gehört auch das Vergangene zum Entstehen des Künftigen — можна перекласти й «минуле теж потрібне для виникнення майбутнього».

[132] Див. «Критику чистого розуму», примітку Канта до § 17 (с.107 українського видання 2000 р.). Пор. також № 1279 (останнє речення) та прим.

[133] На початку цієї рефлексії Кант дає відсилання до сторінки книги («Метафізика» Бавмґартена), де записано ті, що вміщені видавцем під № 1401 та 1409 (див.).

[134] У тексті видання оригіналу — форма родового відмінка (des Verstandes). Ми сприймаємо це як стилістичний огріх.

[135] Не зовсім для нас ясно: чи то мало йтися про те, що підстава наявності в речі певного предиката є водночас підставою відсутності в неї протилежного йому предиката, — це узгоджувалося б зі змістом речення, але тоді потрібна додаткова кон'єктура, або ж ідеться про спільну підставу наявності в речі предиката і його протилежності — такою підставою може бути зміна, чергування, що відбувається (чи сприймається) в часі; пор. № 374. Замість 8, можливо, мав бути якийсь інший знак — скажімо, *x*.

[136] Корінь Real- тут може нести подвійне смислове навантаження — див. прим. 179.

[137] Пор. № 342 (прим. видавця).

[138] Пор. № 358 (прим. видавця).

[139] Пор. слова Канта з «Метафізики»: «Я споглядаю себе сам (Ich selbst schaue mich an), тіла ж — лише так, як вони на мене афіціюють». Подібно в Г'юма: «Consciousness never deceives» [(Свідомість ніколи не ошукує) — англ.]. — Прим. видавця.

[140] ... und verändert mehr seine Stelle in der Zeit, als dass es die Dauer in derselben vergrössert, als nur in der Voraussehung. Науковий редактор пропонує

іншу версію: «і змінює більшою мірою місце в часі, збільшуючи тривалість у ньому, ніж [це] лише було передбачено». Обидві версії видаються нам сумнівними, але нічого кращого наразі не спало на думку.

[141] Тобто в просторі, на відміну від часу, можна довільно встановлювати, котрий із пунктів є першим, а котрий — останнім. Слова «координації» й «субординації» в попередньому реченні, як припускає видавець, можливо, слід поміняти місцями.

[142] Апозиція *(з лат.)* — рядопокладання.

[143] Сенс темний. Можна припускати зв'язок із № 406, але також, що видається мені більш слушним, із рефлексіями про простір і час як розсудові поняття (прим. видавця).

[144] Мабуть, «поняття простору».

[145] Сенс цього висловлювання можна вбачати в тому, що часові характеристики нерідко виражаються в термінах просторових: «перед», «за», «початок», «кінець», «довгий», «далі» і т. ін. Пор., одначе, рефлексію № 415, яка походить уже з «критичного» періоду.

[146] Vorbildung може також означати «презентування» (Darstellung). Інше значення цього терміна — у рефлексії 588.

[147] Можна передавати й як «тотальність», у даному контексті — і «всеохопність».

[148] Ляйбніц вживає означення obscurus (темний, нім. dunkel) і confusus (безладний, нечіткий, заплутаний, нім. verworren) — семантично вони досить близькі, а часом виступають у нього як синоніми (паралелізми), аналогічно й у Бавмґартена.

[149] Тобто гола форма явища часу (прим. видавця).

[150] (Das, wovon, wenn der Gedanke aufgehoben wird *(compositio),* das Object selbst aufgehoben wird, ist bloss Erscheinung.) — Науковий редактор дає дещо інакшу інтерпретацію: «Ситуація, коли поява думки викликає появу корелята-об'єкта, і є явище». Пор. № 639.

[151] Давньогрецький скульптор Поліклет (друга половина V ст. до Р.Х.) у трактаті «Канон» (до наших днів не зберігся) виклав учення про ідеальні ми-

стецькі пропорції — насамперед на прикладі людського тіла.

[152] Варто відзначити таке шанобливе (відмінне від того, що міститься в «Критиці чистого розуму») трактування діалектики — до певної міри воно нагадує гегелівське.

[153] Нам незрозумілі мотиви, з яких ім'я визначного скептика Карнеада (зокрема, майстра антиномічних доведень, що, треба гадати, мало привертати увагу Канта), стоїть у такому контексті.

[154] *De methodo (лат.)* — про метод. Вочевидь мається на увазі відомий твір Декарта «Discours de la méthode» («Розважання про метод», 1637), написаний «en langue vulgaire», тобто французькою мовою, проте 1644 р. виданий і в латинському перекладі.

[155] Літера Л (з доданням вказівок на певні розділи та параграфи) тут і в наступних підзаголовках означає «Логіку» Канта — підручник, виданий Ґ.Б. Єше. Як звертає увагу згаданий вище румунський дослідник А.Сурду, за своєю структурою ця «Логіка» є загалом тотожна з «Критикою чистого розуму», не містячи тільки «Трансцендентальної естетики».

[156] У тексті видання оригіналу дужку закрито після слів *a priori* — ми пропонуємо кон'єктуру, цілком вірогідну з огляду на те, що Кант у даний період визнає за розумом здатність пізнавати те, що стоїть за явищами — див., напр., рефлексію № 317 (останнє речення). Навіть після 1772 р., як звертає увагу в своїй передмові Б.Ердман, Кант «усе ще вважав, що знайшов метод розширювати догматичне знання за допомогою чистого розуму» (див. рефлексію №3). Традиційне протиставлення логічного й реального тут набуває радше постаті опозиції абстрактного й конкретного.

[157] *Sensus veri et falsi (лат.)* — чуття істинного й хибного (див. попередню рефлексію).

[158] Сказане про все й ні про що (*dictum de omni et nullo)* — формально-логічна аксіома силогізму, її повне формулювання: *Quidquid de omni valet, valet etiam de quibusdam et de singulis. Quidquid de nullo valet, nec de quibusdam valet, nec de singulis.* Інакше кажучи, все, що стверджується стосовно цілого класу, стверджується й стосовно кожного його члена, а все, що заперечується стосовно цілого класу, заперечується й стосовно всіх його членів. Див. ще № 480.

[159] Wesen у даному разі можна тлумачити й як «істота».

[160] І.Нарський вважає, що Кант здійснює термінологічне розрізнення двох видів логічної суперечності — Widerspruch і Widerstreit, і цим намічається «зачаток розмежувальної лінії між помилками й відчуженням істини в заблуді, яку в своїй «Феноменології духу» провів згодом Гегель» (Западноевропейская философия XIX века. — М., 1976, с. 88). Але, на наш погляд, наведена думка цього автора хоча й не може бути поставлена в один ряд із його розрізненням «А.Крузіуса, ворога вольфіанства» (op. cit., с.21) і «вольфіанців Ламберта й Крузія» (с. 28), є все ж таки занадто сміливою й потребує обґрунтування. За нашими спостереженнями, для Канта терміни Widerspruch і Widerstreit (разом з відповідними дієсловами widersprechen і widerstreiten) є назагал синонімами (паралелізмами), тільки Widerspruch може часом мати специфічний відтінок, для характеристики якого пасує слово, яким ми перекладаємо цей термін: «конфлікт». На потвердження можна залучити «Метафізику» Бавмґартена (§ 213), де лат. conflictus перекладено словом Streit — від нього й утворено Widerstreit, яке зберігає з ним значну семантичну близькість — аналогічно, як, скажімо, «супротивник» і «противник» чи принаймні «протиборство» і «боротьба».

[161] Так у рукопису, але, мабуть, лише через lapsus relationis; зміст вимагає спершу a, потім b. (прим. видавця).

[162] Пор. рефлексії №569 та наст. (прим. видавця).

[163] Нагадаємо, що слово «розчленування» (Zergliederung) у Канта виступає німецьким еквівалентом до терміна грецького походження «аналіз».

[164] Відношення між поняттями в цьому розділі, як і в багатьох інших місцях Кантових творів, зображуються за старовинною наочною схемою — т. зв. деревом Порфирія (грецький філософ, коментатор Арістотеля, жив у 233 — 304 рр.): на його вершині знаходиться поняття, що охоплює собою всі інші, менші за обсягом, виступаючи стосовно них як рід (summum genus — найвищий рід, він уже не може бути видом для іншого роду), під ним по вертикалі розташовуються менш загальні поняття, що виступають стосовно одних, до обсягу яких вони входять, як види, а щодо інших, які вони охоплюють, — як роди. Порядок розміщення понять залежить від їх обсягу. Над поняттям розташовуються ті, до складу яких воно входить (безпосередньо — proximum genus, найближчий рід), а під ним — ті, які воно охоплює собою, що виступають стосовно нього як види. На самому низу міститься поняття, яке зветься infima species (найнижчий вид) — до нього вже не входять поняття меншого обсягу, а лише окремі індивіди. Поняття рівнопорядкові (координовані) розміщуються по горизонталі. У сучасній формальній логіці відношення між поняттями зазвичай демонструють наочно за допомогою т. зв. кіл Айлера (хоча вони були вживані

й до Айлера — зокрема Ляйбніцом, пізніше з'явились і їх удосконалені модифікації), до яких Кант теж часом удавався — у них відношення «під» замінене на «в».

[165] *In praesenti (лат.)* — у теперішньому часі. Сенс цієї рефлексії є не зовсім зрозумілим. Можна зауважити, що не існує жодної заборони на присутність майбутнього часу в пов'язуванні членів судження можливості (при цьому, як відзначав іще Арістотель, втрачає чинність закон суперечності). З другого боку, судження щодо не лише можливих, а й дійсних речей інтерпретуються як такі, що виражаються відношенням тотожності (А є В), у якому зв'язка «бути» стоїть лише в теперішньому часі, чи радше в темпорально немаркованій формі, а евентуальна часова характеристика стосується не зв'язки, а предиката.

[166] Як указує видавець, цій рефлексії передує й пов'язана з нею та, що розміщена ним під № 605 (див.).

[167] ...in einem Grunde, буквально — «в одній підставі», але такий вираз видається нам неточним, бо вказує на підставу лише як на місце пов'язання, а не як те, завдяки чому існує єдність.

[168] Quidditas — «щосьність», сутність в одному зі своїх аспектів — як те, що визначає, що (quid) є річ.

Як пояснює Тома Аквінський (De Ente et Essentia, Cap. I), «Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen quiditatis mutatur. (А позаяк те, чим річ встановлюється у свій власний рід чи вид, є те, що позначається через [її] окреслення, яке вказує, що́ є [та] річ, то через це назву «сутність» змінено філософами в назву «щосьність».)

Quaeitas — термін, можливо, утворений самим Кантом за аналогією з іншими, наведеними поруч. Його можливий переклад — «котрість», віднесеність до чогось, виділеність із-посеред інших рівнорядних.

[169] Untrennbaren — очевидно, неподільного в реальному сенсі (у рефлексії та відповідному параграфі йдеться про логічний поділ). Воно ж схарактеризоване як *compositum ideale* (кон'єктура видавця є дещо невдалою — замість «останнє» краще було б сказати «це Неподільне»).

[170] Латинізм «композиція» — еквівалент німецького Zusammensetzung (складання, зіставлення), про що свідчить і «Метафізика» Бавмґартена (напр., § 224 — 226).

[171] Пор. №300. Репартиція (Repartition) — романський еквівалент питомого німецького терміна Einteilung (розподіл).

[172] Очевидною є протилежність із визначенням «Критики чистого розуму» (2-ге видання), згідно з яким завдяки формі чуттєвості розмаїття явища може впорядковуватися в певних відношеннях (с. 34[/56]). Тут спроможність упорядкування (der Ordnung), яка там притаманна виключно розсудові як самодіяльності (Spontaneität), ще не вилучено з чуттєвості. Зв'язок із наступною рефлексією, а також із № 273, потверджує це.

[173] Тобто поняття.

[174] Буквально — складання (Zusammensetzung).

[175] Видавець припускає закінчення «міститися в розумі».

[176] *Cognitio absolute primitiva (лат.)* — абсолютно первинне пізнання.

[177] Так у тексті видання оригіналу.

[178] Пор. у Ляйбніца (La Monadologie 31 — 32, Théodicée § 44).

[179] ...der Grund der Sachen (Realgrund): реальна — у вживанні в даному контексті (також у № 378, 570) цього романського кореня можна бачити ототожнення латинського res, що його похідним є realis, з нім. Sache, вживаного назагал паралельно з Ding (у «Критиці чистого розуму», щоправда, значно рідше — щодо цих термінів див. примітку 14 на с.485 українського видання 2000 р.). У латиномовних частинах Кантового тексту слова res, такого поширеного в схоластичних писаннях, майже не стрічаємо — замість нього зазвичай виступає ens (суще), так само й у «Метафізиці» Бавмґартена, який прямо перекладає ens як Ding (§ 61, 62, 109).

[180] В оригіналі — der Berge und der Fässer (гір та барил).

[181] У тексті видання оригіналу — derselben (das Verhältnis derselben, was nicht logisch ist, ist real). З контексту можна судити, що Кант, допускаючи стилістичний огріх, мав на увазі відношення розумових понять.

[182] Diejenigen synthetischen Sätze, die ihrer Natur nach nicht dieselbe Begreiflichkeit aufheben, welche sie setzen, gelten objectiv als vom commercio substantiarum. — Сенс цих слів ним бачиться темним, тож переклад є умовним.

[183] Kategorien sind die allgemeinen Handlungen der Vernunft, wodurch <wir> einen Gegenstand überhaupt (zu den Vorstellungen, Erscheinungen) denken. — Тлумачення підрядного речення є непевним, кон'єктура видавця (яку можуть становити не лише доданий займенник у ламаних дужках, а й круглі дужки, причому слова, взяті в них, можуть бути дописані згори) видається сумнівною. Не бачивши рукопису оригіналу й не з'ясувавши питання щодо можливих невиправлених чи невдало виправлених помилок друку, видавця чи самого Канта (що ускладнюється вельми ймовірною стилістичною коструватістю чорнового побіжного запису), незмога знайти однозначне вирішення.

[184] Щодо гіпотези як субординації — див. прим.195.

[185] *Substantia, accidens,* 2) *qualitas,* 3) *quantitas,* 4) *relatio,* 5) *actio,* 6) *passio,* 7) *quando,* 8) *ubi,* 9) *situs,* 10) *habitus* — 1) Субстанція, акциденція, 2) якість, 3) кількість, 4) відношення, 5) дія, 6) страждання (зазнавання), 7) час, 8) місце, 9) положення, 10) володіння *(лат.).* Ім'я Піфагора фігурує тут з огляду на те, що саме йому (в усякому разі його школі) належить перша відома спроба розробки системи категорій. З одного боку, піфагорейська таблиця є ще хаотичнішою, ніж арістотелівська, через свій еклектизм (поруч із філософськими, найзагальнішими, поняттями включає математичні, фізичні, етичні), але, з другого боку, відзначається певною впорядкованістю — в тому, що всі категорії згруповано в пари (всього 10), кожна з яких творить протилежність.

[186] *Oppositum, prius, simul, motus, habere* (протилежне, попереднє, дане разом, рух, володіння — *лат.*): постпредикаменти — див. «Критику чистого розуму», §10 (стор.93 українського видання 2000 р.).

[187] На думку Б.Ердмана, ця рефлексія, очевидно, є пізнішим додатком до №502.

[188] До цієї та попередніх рефлексій пор. № 461, 462, 470, а також пізніші (прим. видавця).

[189] Дієслово repräsentieren — синонім (паралелізм) до vorstellen, яке має ширшу семантику, виступаючи ще й у такому важливому значенні, як «уявляти». Див. також № 544.

[190] Видавець відзначає незрозумілість цього пасажу, хоча текст тут скрізь читається чітко.

[191] Зауважмо повну протилежність до визначень періоду критичного емпіризму (прим. видавця).

[192] Тобто їх аналіз (?). Пор. № 99 і наст. (прим. видавця).

[193] Тобто добуті з синтетичних понять шляхом аналізу (прим. видавця).

[194] *Iudicia empirica primitiva (лат.)* — первинні емпіричні судження (пор. рефлексію 542).

[195] Термін гіпотеза може вживатися в різних значеннях, зокрема, «підстава», «умова», «передумова» — див. № 522, 1645 — 1647.

[196] Пор. натомість № 522 (прим. видавця).

[197] Пор. примітку до №357 (прим. видавця).

[198] Видавець відзначає неясність зв'язку останнього речення з попередніми. Він пропонує інтерпретацію: «поняття Першого містить поняття абсолютної тотальності, оскільки постає через його обмеження», проте зауважує, що бездоганного формулювання все одно не виходить: замість «є суб'єктивним» слід було б очікувати радше «об'єктивним».

[199] Пор. №232 та наст. (прим. видавця).

[200] У тексті видання оригіналу, вочевидь помилково, форма однини: am Object (в об'єкті, при об'єкті).

[201] Materia et forma *(лат.)* — матерія і форма. Трактування Кантом цієї арістотелівської поняттєвої пари див. у «Критиці чистого розуму», с. 322—323/198—199.

[202] На думку видавця, продовженням даної рефлексії може бути № 297.

[203] Див. прим. 168.

[204] Ця рефлексія становить немовби план чи резюме попередньої. Позиція (Position) — те саме, що покладання (Setzung), або стверджування — див. ще № 555 (останнє речення другого абзацу) та № 560.

[205] У розумінні «позиція» (прим. видавця).

[206] Назагал «предикамент» — це просто латинська калька грецького «категорія». Тут, очевидно, йдеться про менш загальні (похідні та підрядні) поняття, що входять до сфери тієї чи іншої категорії. У «Критиці чистого розуму»

(с. 107—108/93) виступає термін «предикабілії», що протиставляються предикаментам — тобто категоріям.

[207] Займенник sie, що виступає у тексті видання оригіналу, можна розуміти й як «їх». Такий варіант, одначе, видається нам мало вірогідним. На підставі аналізу тексту рефлексії (зокрема з огляду на початок наступного речення) доходимо висновку, що, очевидно, Кант, допускаючи деяку стилістичну некоректність, говорить тут про величину.

[208] У тексті видання оригіналу дане слово обидва рази вжито в однині замість очікуваної множини (дотримано й відповідного граматичного узгодження). Чи стоїть за цим щось більше, ніж особливість стилю (синекдоха), — нам зараз сказати важко. Пор. ще рефлексію № 560.

[209] *<Judicio> copulativo (лат.)* — (у) копулятивному судженні: копулятивне судження — очевидно, те саме, що й кон'юнктивне (судження з одним суб'єктом і багатьма предикатами).

[210] Unterordnung (підпорядкування) — німецький еквівалент латинізму «субординація» (пор. примітку 212).

[211] *Sphaerarum conceptuum (лат.)* — сфер понять (ідеться про входження одних понять до обсягу інших).

[212] Zusammenordnung (перекладено тут як «взаємовпорядкування») є німецьким еквівалентом латинізму «координація» — такий переклад дає й «Метафізика» Бавмґартена (§ 78 — щоправда, іменник coordinatio помилково перекладено там дієслівною формою zusammenordnen). Що ж до того, чому його, на відміну від попереднього аналога (у першому абзаці), вжито у формі множини — der Zusammenordnungen (родовий відмінок), то це, очевидно, помилка, «спровокована» тим, що слово «відношення (чогось)» зазвичай і вимагає після себе форму множини, оскільки йдеться про члени відношення, і тільки в порівняно нечастих випадках, як от у цьому — про характер відношення, що передбачає однину. Крім того, дане написання можна витлумачити як підкреслення обставини, що координація — це відношення множини рівнорядних членів. Малоймовірно, щоб тут насправді була архаїчна форма родового відмінка однини, хоча у XVIII ст. ще траплялися випадки відмінювання іменників жіночого роду за слабкою відміною.

[213] Тут, очевидно, помилка (lapsus relationis), допущена Кантом через неуважність (аналогічні є й у «Критиці чистого розуму»): слова «інгеренція» і

«узгодження» слід було б поміняти місцями. Ідентичний випадок (із плутаниною тих самих понять) відзначає й видавець (прим. 216).

[214] Так у тексті видання оригіналу. Видавець повідомляє, що слово дописане Кантом згори.

[215] Див. примітку 204.

[216] Наступна рефлексія потверджує, що тут — описка, тобто агрегат має відноситись до координації, а ряди — до координації (прим. видавця). — Пор. відзначений нами випадок (прим. 213). Ще одне потвердження знаходимо в «Логіці» Канта (Вступ, VIII), де пов'язання координованих знаків називається агрегат, а субординованих — ряд.

[217] Оскільки синтез охоплює також інгеренцію й причиновість (прим. видавця).

[218] У тексті видання оригіналу ist in einem Verhältnis aus einer möglichen Gemeinschaft. На наш погляд, замість aus має бути auf.

[219] Alles ist an einer Substanz. Можливий і інший варіант тлумачення (з огляду на те, що в оригінальному тексті зазвичай відсутнє спеціальне позначення вживання ein у наголошеній позиції, тобто як самостійного слова, а не артикля): «усе є (перебуває) в (при) одній субстанції» — квазі-спінозистська формула. Така версія видається нам менш вірогідною.

[220] Букв. «належать», стилістично некоректне для першого й третього пунктів слово.

[221] Судячи з контексту (Vor-bildung — Nach-bildung), це слово (див. ще рефлексію 408 та прим.) вживається тут у дещо специфічному значенні, близькому до буквально-етимологічного (vor «перед», Bild «образ»), що цілком узгоджується зі змістом речення.

[222] «Є для...» тут слід розуміти як «відноситься до...» (пор. прим. 109).

[223] «Поетичної» — звісно, в широкому сенсі, не обмежуючися віршуванням — мабуть, точніше було б ужити слово «творчої». Бавмґартен (§ 589) говорить про facultatem fingendi, POETICAM (творчу, поетичну спроможність). Продовженням цієї рефлексії, тісно пов'язаної з попередньою та наступною, може бути, як зазначає видавець, та, що її він помістив під № 1041.

[224] Позиція — можна припускати, що це слово (про його термінологічну специфіку див. вище) нав'язується до попереднього речення, де йдеться про відношення, покладані діяльністю душі. У такому разі опущений у перекладі означений артикль можна перекласти як «ця». Слушність додання видавцем слова в дужках є сумнівною.

[225] Таким чином, маємо тут перший, багатший план амфіболії рефлективних понять. Ця рефлексія в рукопису є продовженням № 639 (прим. видавця).

[226] Слово schlechthin зазвичай тлумачиться як «просто, попросту», schlechterdings — «безумовно, доконечно»; почасти їх значення перетинаються. Ми перекладаємо schlechterdings як «абсолютно» за Бавмґартеном, який подає це слово як німецький еквівалент лат. absolute (*Metaphysica* § 15, 102, 104, 654, 707 — тут також і simpliciter, 778) Бавмґартен, імовірно, спирався на свого вчителя Вольфа, що зіграв значну роль у розробленні німецької філософської термінології), що цілком узгоджується зі змістом Кантового твору. Schlechthin, як це неодноразово простежується, виступає в Канта синонімом (паралелізмом) до unbedingt (безумовно) — див., напр., №825, 859, 877, 1064.

[227] Одне нерозбірливе слово (прим. видавця).

[228] У сенсі «усвідомлення» (пор. №989).

[229] Leiden — тут: зазнавання зовнішніх впливів (див. примітку 118).

[230] У рукопису, як сповіщає видавець, далі йде рефлексія, вміщена ним під № 459.

[231] Дужки додано видавцем, хоча замість них, можливо, краще було б ужити інші розділові знаки.

[232] ...nach dem Augenmass — можна тлумачити й «за (наявною) міткою, знаком».

[233] По-німецькому буквально «дощова дуга».

[234] У тексті видання оригіналу — deren Entstehen und Vergehen aber als zusammengesetzt (in der Zeit) angesehen werden kann.

[235] Фактично повторення відомого вислову Спінози «Determinatio negatio est (обмеження є заперечення)», що його часто трансформують як «Omnis determinatio est negatio — усяке визначення є заперечення». Див. ще № 1387, 1586.

[236] Es gibt keinen Begriff der absoluten Grösse, als wo das All durch den Begriff des Dinges schon bestimmt ist. Як зазначає видавець, прочитання тексту не викликає сумнівів.

[237] Текст видається нам дещо сумнівним. Можливо, тут ідеться про «*Ens realissimum* (тобто Бога) як абсолютну величину мало б бути «...не є...». Максимум не буває нескінченним, бо це — якась окреслена величина, що може бути виміряна.

[238] У тексті видання оригіналу — des Kleinen (Малого). Очевидно, це помилка: відповідно до змісту й для граматичного узгодження з наступними словами мало б бути der Kleinen (Малих).

[239] *Substantia causa compositum* субстанція — причина складених *(лат.)*. Мав би бути знахідний відмінок — або ж слід розуміти так: її (річ) репрезентує згадана субстанція.

[240] Латинізм Extension вочевидь не відрізняється за значенням від Ausdehnung наступної рефлексії. З нічого — тобто починаючи від нуля, і відтак може бути вимірювана, на це вказує префікс ex-.

[241] Пор. №357 (прим. видавця).

[242] Усі частини тексту рефлексії, взяті в дужки, додано Кантом пізніше (прим. видавця).

[243] У тексті видання оригіналу обидва рази — dessen Begriff der Quantität (її поняття кількості).

[244] Пор. № 621 та прим.

[245] Пор. №312 (прим. видавця).

[246] Quale — субстантивований латинський займенник quale «яке», подібно як Quantum — субстантивований латинський прислівник «скільки» (щоправда, останнє певною мірою прижилося в німецькій мові, чого не можна сказати про перше). Quale вжито тут у зіставленні з утвореним від нього Qualität (зі схоластичної латини перенесено в німецьку — в українській мові та інших слов'янських відповідний термін утворено калькуванням цього латинізму якість). Qualität означає якість як абстракцію, Quale — конкретну якість. Пор. аналогічне зіставлення Quanta (множина від Quantum) і Quantität у №658.

[247] Наступні слова, як зазначає видавець, додано пізніше, що ж до *tertium intellectuale,* то, на його думку, це є сила (див. «Критику чистого розуму» 329/201).

[248] A dungeon horrible, on all sides round
As one great furnace flamed, yet from those flames
No light, but rather darkness visible

(John Milton. Paradise Lost).

Страшна в'язниця, зусебіч округла
Як піч палала, та з пломіння того
Не світло — радше темрява сповидна

Дж. Мільтон (1608 — 1674), «Втрачений рай», кн.I (1667) — Перше речення рефлексії видається дещо сумнівним.

[249] Ця, а також наступна рефлексія, є фактично викладом поглядів Г'юма, його критики поняття субстанції, але, зауважує видавець, це ще не означає, що Кант із ними погоджується.

[250] Тобто не було б суб'єктів як чогось визначеного, а були б самі лише зміни.

[251] Тобто пасивного (див. примітку 118).

[252] До: Baumgarten, Metaphysica § 37. Пізнати Ляйбніцове протиставлення поплутаних і чітких пізнань; цей самий поділ, без останнього визначення й у пізнішому формулюванні — № 468 (прим. видавця). — У зазначеному параграфі йдеться про абсолютні (an und vor sich) та відносні (зовнішні та внутрішні) визначення.

[253] Кантова примітка до § 333 підручника Бавмгартена, до слів: Ergo effectus est principium cognoscendi caussam, i. e. effectus testatur caussa — aliqua (останнє слово — додаток Канта) [Отже, дія (результат) є принцип пізнання причини, себто дія]. Поняття *a priori* вжито в аналітичному сенсі. Пор. № 251 і наст. (прим. видавця). — На жаль, Б.Ердман далеко не в усіх випадках подає такі відомості — до якого місця в зазначеній книзі відноситься та чи інша Кантова замітка, а нам зробити це на підставі відповідної інформації з сучасного німецького зібрання творів Канта не дозволяє брак часу.

[254] Entweder — наступного члена цього парного сполучника бракує, що є ознакою недокінченості рефлексії, або ж, імовірно, слово написано помилково.

[255] Тобто propter hoc = post hoc. Ще одна не відзначена видавцем Г'юмова думка. Пор. також №736.

[256] Видавець припускає, що далі мало йтися про неслушність зазначеного висновку.

[257] Μετάβασις εις αλλο γενος *(гр.)* — букв. «перехід у інший рід», формальнологічна помилка в доведенні (різновид підміни тези).

[258] У постаті даного, теперішнього визначення, тобто нинішнє визначення є водночас протилежністю попереднього — так, очевидно, слід розуміти ці слова.

[259] Мається на увазі принцип (закон) достатньої підстави, трактований у § 21 Бавмґартенової «Метафізики» (прим. видавця).

[260] Пор. №569 і наступні (прим. видавця).

[261] Див. прим. 534.

[262] Darum — так у тексті видання оригіналу.

[263] Тоді як у той самий час — контрадикторно. Слово *disparatum*, ужите в попередній рефлексії, може позначати й контрарну протилежність.

[264] Такого розуміння цих термінів, як звертає увагу видавець, Кант часто не дотримувався.

[265] Вчення про *influxus idealis* — ідеальний вплив, що його зазнають монади одна від одної, слідом за Ляйбніцем (див. La Monadologie, 51) розробляли вольфіанці М.Кнуцен (професор, який навчав Канта філософії), Бавмґартен і Ґ. Ф. Маєр.

[266] Очевидно, ремінісценція з Лока (див. An essay concerning human understanding. Book II. Chapter XXI, 11).

[267] Wirkt nur Verhältnisse des Raumes: можливо, мало бути «діє лише у відношеннях простору» чи «відповідно до відношень простору».

[268] Так у рукопису (прим. видавця).

[269] Букв. — загал речей (rerum universitas).

[270] Я гадаю, що «an sich» тут розуміється в сенсі трансценденції, а не, як, скажімо, у № 419, у сенсі іманенції (прим. видавця). — Справді, слово über (понад) указує на сферу Трансцендентального. Проте, на наш погляд, одне не виключає другого. Пор. ще №806.

[271] Вираз N.B. не стосується ні § 104—108 Бавмгартенового підручника, ні [інших] рефлексій, записаних на тій сторінці та прилеглих до неї. Рефлексія дає емпіричне розв'язання питання, що згодом стало підставовою проблемою критицизму (прим. видавця).

[272] Davon — це слово можна розуміти й як «його» (існування предмета), або покладання його як існуючого поза думкою, розсудом.

[273] Stellung — вочевидь паралелізм до Setzung як у певному аспекті точніший еквівалент лат. positio (їх корені — як і укр. *становище* — є тотожними семантично, а крім того й етимологічно, хоча про останнє Кант міг хіба здогадуватись). У даному разі ми перекладаємо Stellungen як «позиція», звісно ж, у сенсі «покладання». «Поетичною» — тут у широкому розумінні, як і в № 589.

[274] Виділення курсивом у межах абзацу зроблено перекладачем.

[275] Так у рукопису (прим. видавця). — Один з непоодиноких у цих замітках випадків стилістичної тавтології.

[276] Пор. № 591. Суперечність між умовою всякого вимислювання і характеристикою арифметики я не в змозі усунути; щодо цього питання пор. № 278 u. ö. Текст є безсумнівним (прим. видавця).

[277] Див. прим. 227.

[278] Пор. №855 (прим. видавця).

[279] За свідченням Ердмана, тут у рукопису було ще кілька слів, які через стан потріпаного паперу на краю аркуша відчитати незмога. Цю саму примітку вочевидь помилково надруковано двічі — уперше стосовно №805 (перше речення, після слова «метафізичні»). Нам видається, що там мала бути якась інша примітка, імовірно теж текстологічного характеру, а тут є якраз властиве місце для цієї.

[280] ...so gehören viel Würfe, um eine Terne zu treffen. Ідеться про якусь гру на кшталт тогочасного лото «Дофін».

[281] На роз'яснення цього місця видавець дає відсилання до якогось із ранніх творів Канта, вміщеного в II томі його зібрання творів ляйпціґського видання 1867 — 1868 рр. (с. 122, 126).

[282] Primus motor — першодвигун, арістотелівське поняття, що в схоластичній (томістській) інтерпретації набуло особливої, виключної значущості, і в даному випадку воно виступає як причина не лише руху та змін, а й існування.

[283] Апріорне, отже, виступає в цій, як і в наступній рефлексії в сенсі дедуктивного. Пор. № 258 і наст. (прим. видавця).

[284] У XVIII ст. набули популярності лотереї, використовувані насамперед монархами для поповнення державного бюджету, розіграші яких проводилися кількома турами, звані «класами».

[285] Точніше, безпідставним. Gegründetsein — буття, що має підставу (у ляйбніцевському виразі — достатню підставу).

[286] Anschauen — субстантивована форма інфінітива, що підкреслює в значенні дію, процес (на відміну від Anschauung).

[287] Через те, що буття не є предикатом (приклад опозиції Nichtsein — Dasein, тобто вживання останнього в сенсі Sein). Настання небуття після буття само по собі не зміна — можна тут вбачати хіба переміну. Те, що змінюється (і доки змінюється) — лишається. Див. ще прим. 364.

[288] *Entia a se (лат.)* — сущі (самі) від себе, за «Метафізикою» Бавмґартена (§ 307), ens a se — по-німецьки selbstständig (самостійне). Цілі (Zwecke) суть *entia ab alio* — тобто «сущі від іншого». За Бавмґартеном (там само), ens ab alio означає abhängend (залежне). Див. ще рефлексію № 618 (останній абзац).

[289] *Entibus per se* сущими самими по собі — у цьому виразі можна вбачати латинський відповідник речей самих по собі. Пор. іще попередню примітку.

[290] У тексті видання оригіналу — von einander, буквально «одне з другого» (маються на увазі елементи Різноманітного) — цей вираз видається нам не зовсім вдалим зі стилістичного погляду.

[291] Слова, взяті [Б.Ердманом] у дужки, стоять у рукопису збоку, тож немає цілковитої певності, чи справді вони належать сюди (прим. видавця).

[292] Ein *constitutivum* der Menge ist *materialiter* genommen, z. B. ein Teil von Etwas sofern ist vollkommen; ist aber die Form, ist kein Teil. Видавець натякає на деяку неясність цього речення, хоча сумнівним з погляду прочитання є лише слово Form (форма). Наша інтерпретація теж не видається нам цілком певною.

[293] Тобто субординація. Щодо рефлексії в цілому див. іще № 911.

[294] Реквізит (Requisit, питомий німецький еквівалент — das Verlangte) — те, що з необхідністю вимагається для даної мети, як от для визначення.

[295] Знову йдеться про субординацію, тоді як у попередньому реченні — про координацію.

[296] Підручника Бавмґартена (§ 72 й наст.) (прим. видавця). — Ці параграфи належать до короткої секції під заголовком Unum (Одне), де йдеться про єдність та множинність.

[297] Unter einander (untereinander) — двозначний вираз: у прислівнику/приймеднику unter (англ. under) злилося два схожі за звучанням слова — одне зі значенням «під, нижче», друге — «між, серед», і хоча останнє великою мірою перейшло до слова **zwi**schen (англ. be-**tween**), цей стан зберігається й нині. Отож unter einander може означати як «одне під другим» (або й «одне під друге»), так і «між собою, одне з одним». У філософському тексті ця семантична відмінність загострюється до протилежності: той самий вираз може означати як субординацію, так і координацію, і вибір того чи того варіанта визначає контекст.

[298] У цьому місці є якесь перекреслене й відтак нерозбірливе слово. Видавець відзначає неясність даного речення — можливо, вона спричинена тим, що автор не дописав задуманого виправлення. Ми пропонуємо таку кон'єктуру.

[299] *Conceptus vagus (лат.)* нечітке поняття. Див. ще № 979.

[300] Рід не як результат абстрагування, а як інтуїтивне (споглядальне) поняття (див. № 278).

[301] Багатозначне слово — його можна тлумачити й як «розуміти».

[302] Ідеї критичного раціоналізму щодо пізнаваності речей самих по собі, отже, спочатку ще зберігаються й після того, як уже здобуто бачення суто суб'єктивної реальності пізнання *a priori*. Цей погляд у цілому ілюструє позицію [Канта] бл. 1774. (прим. видавця).

[303] Die Kraft der Vorstellungen (Anschauung), — очевидно, те саме, що Vorstellungskraft «уява».

[304] План дедукції, либонь, із першого періоду критицизму. № 931 у рукопису є продовженням № 1723. (прим. видавця).

[305] З часу після появи «Критики чистого розуму». Зв'язок рефлексії з роз'ясненням у передмові до *M. A. d. Naturwissenschaft* показує, що вона зумовлена реакцією на наскок рецензента фон Ульріхса. Щодо експозиції пор. «Критику чистого розуму» 305 прим., 465[/269] (прим. видавця).

[306] Так у рукопису (прим. видавця).

[307] Пор. №552 (прим. видавця).

[308] Diese Handlungen sind die Quellen, woraus die logischen möglich sind. Букв. «Ці діяння — джерела, з яких суть можливі [дії] логічні».

[309] У тексті видання оригіналу — derselben. Мабуть, це помилка: за змістом мало б бути desselben.

[310] Так у тексті видання оригіналу. Можливо, це — помилка, і насправді мало бути не nun (тепер), а nur (тільки).

[311] Див. попередню рефлексію.

[312] Нім. Gegenstand — етимологічно «те, що стоїть (нав)проти», отже, означає відношення до чогось іншого.

[313] Пор., з одного боку, Kr. Beil. II. 104 f. (розшифрувати це бібліографічне скорочення ми не змогли — І.Б.) та «Критику чистого розуму» 306 прим.; а з другого — рефлексії № 438 та наст., що їх зв'язок із наведеною вище дає новий разючий доказ того, як тісно кантівське вчення про річ саму по собі пов'язане з Ляйбніцевою монадологією (прим. видавця).

[314] У тексті видання оригіналу — очевидно, це помилка.

[315] Див. прим. 163.

[316] Пор. № 540 та № 927 (прим. видавця).

[317] У тексті видання оригіналу вочевидь через чийсь недогляд випала частка «не».

[318] На початку Кант указує на с. 7, тобто на рефлексію № 1085.

[319] У тексті видання оригіналу — займенник es.

[320] Так у тексті видання оригіналу. Мається на увазі, очевидно, «хоча його підстава нам невідома».

[321] Вочевидь ідеться про явища — один із випадків граматичної неузгодженості в числі займенника й відповідного іменника.

[322] Пор. № 1072 (прим. видавця).

[323] Folglich muss diese Handlung frei sein, d. i. nicht von selbst schon (subjectiv) bestimmt sein, sondern nur objectiven Grund der Bestimmung haben. — Тут можна підозрювати один з випадків lapsus relationis (subjectiv — objectiven), хоча не виключено, що саме так і мало бути.

[324] Див. № 970 (прим. видавця).

[325] Рефлексії цієї групи [у т. ч. й № 967 —] впорядковано за ходом трансцендентальної дедукції другого видання «Критики чистого розуму». Я відношу № 953 та наст. до § 15, № 954, 955 до § 17, № 956 до § 19, № 957 та наст. до § 20, № 960 та наст. до § 22 і т. д. Щодо № 952 пор. № 933, прим.

[326] Це можна тлумачити: «як розумового, так і розсудового пізнання» (див. ще наступні рефлексії).

[327] (...an einander, durch einander und mit einander) — тобто згідно з реальними відношеннями інгеренції, каузальності та взаємодії (пор. № 569 та наст.) — прим. видавця. — Стилістика перекладу зумовлена оригіналом.

[328] Пор. № 944 (прим. видавця).

[329] Так (mit einander) у тексті видання оригіналу. Мається на увазі, звісно, зв'язок елементів (як і в попередньому реченні).

[330] Пор. № 1074 (прим. видавця).

[331] Рефлексія чітко свідчить, що категорії визначалися ще в сенсі реальних відношень субстанції, причини та взаємодії, коли вже був начерк основних рис дедукції. У рукопису далі йде як приналежна сюди рефлексія № 1024 (прим. видавця).

[332] Видавець припускає тут розділення вчень Платона і Мальбранша в сенсі колишнього й повсякчасного споглядання божества.

[333] У «Критиці чистого розуму» (§ 27), як звертає увагу видавець, не допускає стількох можливостей генези трансцендентальних понять. Третю, що її там згадано, але відкинуто, постульовано Крузієм.

[334] Як вважає науковий редактор, слово Zurechnung тут ужито замість Zurechnungfähigkeit «здатність до відповідальності; осудність», терміна, досить широко використовуваного Кантом. Думка видається нам слушною: підставою для такого скорочення можна вбачати в ужитих у цьому самому речення словах Fähigkeit і fähig.

[335] Das soll darunter gedacht werden, stellt die Sache vor, wie sie ist, d. i. wie sie für alle Erscheinungen gilt. Можливий і дещо інший варіант інтерпретації: «Те, що повинне розумітися під цим [терміном], презентує річ такою, як вона є...» Видавець рекомендує тут звернути увагу на рефлексію № 419.

[336] Тобто раціональний принцип цього визначення (прим. видавця).

[337] Мається на увазі, що самі лише споглядання не дають іще знання.

[338] Мається на увазі, звісно, відповідне усвідомлення, а не те, що розмаїття наділене свідомістю (пор. № 600).

[339] У тексті видання оригіналу тут стоїть крапка, але речення вочевидь є недокінченим.

[340] Пор. «Критику чистого розуму» 142, 627, 803 та рефлексію № 1111 (прим. видавця).

[341] Пор., окрім «Критики чистого розуму» 146, іще «Пролегомени» 111 [сторінку вказано за І виданням] (прим. видавця).

[342] Не зовсім певна інтерпретація.

[343] Очевидно, у сенсі «усвідомлення (явищ)» — пор. № 600 та 979.

[344] Термін «природа» вжито тут не в тому розумінні, що в наступній рефлексії, місце для якої вибрано видавцем не дуже вдало. Середньовічні схоласти, почавши від Боеція, розрізняли чотири значення цього слова, і навіть у сучасному поспільному мовленні воно не є однозначним, пор.: «нежива природа», «у природі існує...» і «за своєю природою він був...», «природа цього явища». Міркування Канта щодо співвідношення понять «природа» (у відповідному значенні) і «сутність» — питання, якого торкався, зокрема, Тома Аквінський (De Ente et Essentia) — див. нижче (№ 1348 — 1363).

[345] Тут Кант, як повідомляє видавець, нав'язується до попередньої (в рукопису) рефлексії, яку він (видавець) умістив під № 1425, — слушність такого рішення з огляду на зазначену обставину видається сумнівною.

[346] Двозначний через свою конспективну стислість вислів: чи то в геометрії потрібна кмітливість, чи то кмітливість має свої правила.

[347] Аналогія з музикою: гармонія як співіснування і мелодія як послідовність. Ще в Канта можна знайти порівняння з рапсодією для позначення безладу (хоча цей термін, зрозуміло, не однопорядковий з попередніми).

[348] Durch eine Regel wird das Mannigfaltige in der Erkenntnis unter Einheit gebracht, eben dadurch begriffen... Можливий варіант тлумачення — «якраз завдяки цьому зрозумілу».

[349] Кант вбачає, таким чином, принципову різницю в характері відомих трьох законів Кеплера порівняно з законом всесвітнього тяжіння, відкритого Ньютоном. Стилістику оригіналу збережено.

[350] Приклади таких недовідних положень — у: «Хибне мудрування в чотирьох силогістичних фігурах «Я гадаю, ця думка скерована проти Лока — з метою позбавити сили його аргумент, що «knowledge is not from maxims [знання — не з максим (англ.)]» (прим. видавця).

[351] Eine Folge можна було б тлумачити й як «вислід» — до цього схиляє й слово Grund «підстава», проте додані в дужках слова (der Zeit nach) указують на значення, обране нами. Втім, їх можна інтерпретувати й так, що підстава й вислід визначаються часом — проте ця версія видається нам менш імовірною.

[352] Як указує видавець, сумнів щодо цієї засади Крузія Кант виявляє вже 1763 р. («Спроба впровадження до філософії поняття негативних величин»).

[353] Тобто є завшироким, не дає достатньої окресленості.

[354] Пор. прим. 396.

[355] Чотири наступні рефлексії стосуються «Критики чистого розуму» 189[/133] і наст. (прим. видавця).

[356] У тексті видання оригіналу — oder (або).

[357] Einzige, тобто в сенсі «лише один».

[358] Пор. «Критику чистого розуму» § 19, а також «Пролегомени» § 18 і наст. (прим. видавця).

[359] Нагромадженою величиною Кант називає дискретну, бо вона може розглядатись як утворена шляхом нагромадження одиниць, себто повторювання (повторюваного покладання їх): скажімо, 5 — п'ять разів повторена одиниця, і ці одиниці, будучи сполучені, все ж таки в певному аспекті зберігають свою окремішність як частини цілого, так, що відомою є їх точна кількість.

[360] Див. «Критику чистого розуму» 212/145. Речення, на наш погляд, вимагає кон'єктури — спробу такої й зробили ми.

[361] Слово «відчуття» (Empfindung) дописане згори, дужки додано видавцем. Сходить нанівець (букв. — «зникає в ніщо») — це можна розуміти в тому сенсі, що величина, покладена як абсолютна, себто необмежена (у даному випадку може йтися про нескінченно, «абсолютно» малу), не можучи порівнюватися з іншими, не маючи окресленого значення, не може вважатися за величину й немовби перестає існувати: пор. № 647.

[362] Пор. №1049 (прим. видавця).

[363] Можливо, ці слова дописано згори, хоча видавець цього не відзначив. «Враження» — в родовому відмінку однини, *apparentia*, ймовірно, теж (хоча формально — в називному). Пор. №598 (указано Б.Ердманом).

[364] Пор. № 880 та прим. Див. також «Критику чистого розуму» 230 /154.

[365] *Nihil est sine ratione sufficiente (лат.).* Нічого не буває без достатньої підстави — Ляйбніців закон (чи, як він його більш слушно називав, принцип)

достатньої підстави. Слова додано видавцем із 22 «Метафізики» Бавмґартена, якого стосується дана рефлексія.

[366] Пор. № 581, 892 і наст., 1061 (прим. видавця).

[367] Ще одна г'юмівська ремінісценція.

[368] Пор. рефлексії № 286 та попередні (прим. видавця).

[369] Werden — точніше, «ставати» (як самостійне, а не допоміжне дієслово).

[370] Цей термін, мабуть, утворено спеціально, щоб виразити відмінність від контрадикторної протилежності. Пор. «Критику чистого розуму» 488. На початку — відсилання, як можна судити, до № 959 (прим. видавця).

[371] Отже, як указує видавець, маємо тут «аналітичне *a priori*».

[372] У розумінні тяглості (як неодноразово й вище) — прим. видавця.

[373] У тексті видання оригіналу — sie. Найімовірніш, цей займенник відноситься до слова *rationis* «розуму».

[374] На початку — відсилання до № 943 (прим. видавця).

[375] Тобто припинення існування чогось само по собі ще не означає, що його могло б і взагалі не бути, що воно було випадковим.

[376] Не зовсім ясна для нас фраза — можливі різні варіанти кон'єктури.

[377] Так у тексті публікації оригіналу. Маються на увазі, очевидно, члени відношення.

[378] Appercipieren на відміну від Apperception означає аперцепцію як процес (пор. прим. 285).

[379] Пор. «Критику спроможності судження», § 76 (прим. видавця).

[380] Та сама думка, що суперечить щойно цитованим висловам, як і підставовому визначенню категорій — у «Критиці чистого розуму» 122; аналог — у вченні про судження сприйняття. Пор. № 930 (прим. видавця).

[381] Пор. «Критику чистого розуму» 111 (прим. видавця).

[382] Книги Бавмґартена — *Metaphysica caput* II: *Praedicata entis interna disjunctiva, sectio I: Necessarium et contingens* [«Метафізика», розділ II: Внутрішні диз'юнктивні предикати сущого, відділ I: Необхідне і випадкове — *лат.*] — (прим. видавця).

[383] Пор. «Критику чистого розуму» 269[/173] (прим. видавця).

[384] Пор. «Критику чистого розуму» 272[/174]. Кант дає відсилання до № 882 (прим. видавця).

[385] Пор. №337. Але цей свій аргумент Кант сам же ж і спростовує в парменідівському дусі рефлексією №1060. Щодо терміна «егоїзм» див. прим.97.

[386] Тут, схоже, відсутнє закінчення (прим. видавця).

[387] «Явищ», отже, ще не в сенсі пізнішого вчення (прим. видавця).

[388] Санчо Ігнатіус (1729 — 1780) — африканець, раб, відпущений на волю, жив у Лондоні, композитор, виступав також як актор, опублікував працю з теорії музики. Спілкувався з багатьма постатями літературного й мистецького світу Лондона, привертав їхню увагу як «незвичайний негр». Збірку його листів, де він висловлює свої мистецькі й суспільно-політичні погляди, видано 1782. Для Канта, отже, його постать — зразок культивування смаку, виховання чуттів.

[389] Арістіп (Aristippos) (бл. 435 — бл. 355/66 до Р. Х.) — давньогрецький філософ, засновник кіренської, або гедонічної, школи, один з родоначальників гедонізму. Кантові мала бути близька його підставова гносеологічна теза, згідно з якою джерелом пізнання є самі лише чуттєві сприйняття, причини яких непізнаванні. Щодо зіставлення з Епікуром — пор. №1136.

[390] На думку видавця, мається на увазі Непроникне, проте ми вважаємо, що простір слід пов'язувати радше з Протяглим — див. рефлексії № 350, 513, 662.

[391] Пор. №1087. Інакше — вказує видавець — у «Критиці чистого розуму» 488/[282].

[392] У тексті видання оригіналу іменник «звільнення» стоїть без артикля, тож незрозуміло, в якому відмінку його вжито й як саме інтерпретувати цей пункт.

[393] Пор. «Критику чистого розуму» 294 і наст., 787 і наст. Згадка про Г'юма в «Критиці чистого розуму» 788 як про «одного з цих географів людського

розуму» виявляє джерело цього порівняння. Г'юм говорить у першому зі своїх Essays concerning human understanding: «And if we can go no farther than this mental geography or delineation of the distinct parts and powers of the mind, 'tis at least a satisfaction to go so far [(І якщо ми не можемо піти далі, ніж ця ментальна географія, або межування окремих частин та спроможностей розуму, то маємо принаймні задоволення, що дійшли аж сюди) — англ.] — (прим. видавця).

[394] Як повідомляє видавець, ця рефлексія належить до однієї групи з № 225, тож доцільність відриву її є сумнівна.

[395] Вочевидь Платона.

[396] Відповідно до змісту це треба співвідносити з застосуванням розуму *a priori*, про яке йдеться в [Кантовій] Metaphysik, а не, керуючися словесною формою, з «Критикою чистого розуму» 289 (прим. видавця).

[397] Ентелехія *(з гр.)* — за Арістотелем, форма, активне начало, що перетворює можливість на дійсність, зокрема, душа у відношенні до тіла. У Ляйбніца — див. La Monadologie 18, 48 тощо. Див. також рефлексії №№ 1200 — 1202.

[398] За Платоном — періоди, коли Всесвіт починає обертатися в протилежний бік, і час тоді тече в зворотному напрямку (діалог «Політик»).

[399] ... animam ut phaenomenon *(лат.)* — [слушність погляду на] душу як феномен. Як звертає увагу видавець, у перший період критицизму вчення про субстанційність душі поєднувалося з трактуванням внутрішнього чуття як феномена.

[400] *Pneumaticus (лат., з гр.)* пневматичний — у сенсі духовного.

[401] Видавець вважає, що третє з наведених значень слід, таким чином, виключити, але, на нашу думку, можна припускати й помилкове вжитя невластивого числівника через неуважність.

[402] Визначена логічними функціями річ узагалі, пізніший предмет трансцендентального застосування категорій (прим. видавця).

[403] Настільки ж природне, наскільки й об'єктивне *(лат.)*. У рукопису, як повідомляє видавець, цій рефлексії передує та, що її він помістив під № 1654.

[404] Кмітливість (Klugheit) — див. прим. 25.

[405] Першосутність (Urwesen, лат. — ens originarium) — див. «Критику чистого розуму» 606—607/ 341—342 .

[406] *Civitas Dei* — Божий го́род (царство Боже), термін, запроваджений Августином Блаженним (351 — 430). У Ляйбніца — див. La Monadologie 85 —.

[407] Егоїст — див. прим.97.

[408] У тексті видання оригіналу букв. — «має», що можна розуміти як звинувачення прихильника спінозизму в своєрідному соліпсизмі.

[409] Пор. «Критику чистого розуму» 310[/192]. Термін «догматичне поняття», якщо я не помиляюсь, у Кантових творах відсутній, але він цілком відповідає складові його думок останнього періоду (прим. видавця).

[410] Так говориться про Ляйбніца в «Критиці чистого розуму» 293[/184] (прим. видавця)..

[411] Див. прим. 416.

[412] Як сповіщає видавець, ця рефлексія стосується § 402 «Метафізики» Бавмґартена, де міститься дефініція ідеалізму, якої дотримується Кант (див. прим. 415).

[413] Це місце викликає згадку про Фіхте, зокрема його незграбні дедукції — можна бачити тут ще одну ознаку генетичного зв'язку вчення Фіхте зі своїм попередником.

[414] Реалізм тут розуміється в іншому сенсі, ніж як трансцендентальний, так і емпіричний реалізм у «Критиці чистого розуму» (прим. видавця).

[415] Таке звужене розуміння ідеалізму — від Бавмґартена (§ 402): Solos in hoc mundo spiritus admittens est IDEALISTA (той, хто визнає в цьому світі самий лише дух, є ідеаліст).

[416] Наступні рефлексії стосуються «спростування ідеалізму», що в другому виданні «Критики» займає місце, яке в першому було присвячене спростуванню четвертого паралогізму (прим. видавця).

[417] Як зазначає видавець, ця заувага стосується Якобі.

[418] Див. прим. 397.

[419] Forma dat esse rei *(лат.)* — форма дає речі буття. Пор. наступну рефлексію.

[420] La Monadologie 18.

[421] Ця рефлексія (як указує видавець) стосується § 269 і наст. «Метафізики» Бавмґартена. Там ідеться про чисельну тотожність і ляйбніцевський principium indiscernibilium (принцип нерозрізнюваного), що його Кант критикує, зокрема, в «Критиці чистого розуму» 327—328/201.

[422] Позбавлювальне ніщо, не суще *(лат.)*. Інше трактування nihil privativum, як звертає увагу видавець —у «Критиці чистого розуму» 347[/210], п. 2.

[423] Останньому формулюванню суперечить «Критика чистого розуму» 347[/210], п. 3 (прим. видавця).

[424] Analytisch, оскільки слугує для «порівняння речей через самі лише поняття» («Критика чистого розуму» 328[/201]. № 1214 і в рукопису йде безпосередньо за № 1213 (прим. видавця).

[425] *Petitio phaenomenorum* букв. «претензії феноменів» (зворот, утворений, очевидно, за аналогією з petitio principii) — неслушне перенесення чуттєвих характеристик на інтелігибельне.

[426] *Petitio noumeni* — букв. «претензії ноуменів», неслушне поширення інтелігибельних характеристик на чуттєве.

[427] *Synthesis subreptiva* — субрептивний синтез, *analysis subreptiva* — субрептивний аналіз (див. прим. 431).

[428] Див. № 1225, 1226.

[429] Так у тексті видання оригіналу. Ми наразі не можемо встановити, чи це — свідоме ототожнення положень (або їх комплексів) з поняттями, чи неточне формулювання (можливо, малося на увазі «як утворені з його понять»).

[430] Не об'єктивно в тому сенсі, що вона стосується лише форми, абстрагуючися від змісту знання — його матерії, об'єкта (замість «об'єктивно» можна було б написати «об'єктно»). Водночас ніяке знання не може бути істинним, якщо суперечить її засадам. — Див. докладніше с.80 — 83 українського видання 2000 р.

[431] *Vitio subreptionis* дефекту субрепції *(лат.)* — див. примітку 30 українського видання 2000 р.

[432] Ідеться, очевидно, про структуру майбутньої критичної філософії чи радше частини її (пор. №1565).

[433] Пор. № 273.

[434] Стосується космології в Бавмґартена (§ 351 і наст.) — прим. видавця.

[435] Приклад поєднання старого (порфиріївського) й нового (ляйбніцівсько-айлерівського) способу вираження відношень між поняттями.

[436] ...alles unter sich begreift als einen Grund, тобто буквально «все під собою вміщує як підставу». Це місце змусило нас вдатися до одної перекладацької трансформації та до одної кон'єктури. Остання викликана очевидною помилкою (знахідний відмінок einen Grund «підставу»вжито замість називного ein Grund «підстава»). Трансформація викликана стилістичною метою — змістово недоречною просторовою коннотацією, що виникає при поєднанні в такому контексті «під собою» і «під-става» (наявною і в німецькому тексті — Grund означає насамперед «ґрунт», хоча не так різко вираженою). Вона йде від певної стилістичної нестиковки порфиріївського summum genus (водночас не можна вимагати, щоб він умістив його внизу, верховне положення є цілком логічним) і sub-stantia — «те, що стоїть під», калькою з якого є й наше *під-става*. Тож ми вдалися до заміни порфиріївського способу презентації на новіший, вживаний і Кантом, що можна бачити тут-таки.

[437] Пор. ще № 1249 (Кантову примітку).

[438] Це слово вживаємо замість німецького артикля — для відтворення макаронічної мови автора.

[439] Пор. № 1241 (і прим.).

[440] ...oder doch — тут, мабуть, потрібна кон'єктура: замість oder «або», на нашу думку, мало бути aber «але».

[441] Без нього (ohne denselben) — без цього типу понять.

[442] Слова, взяті в дужки (їх додано видавцем), дописано згори.

[443] … von sich abweise. Можливо, інтерпретація цих слів у такому яскраво діалектичному дусі є дещо вільною.

[444] Тут, мабуть, якийсь пропуск у тексті рукопису чи видання, не зауважений видавцем. Або ж можлива кон'єктура — якщо припустити, що перше слово entweder «або —» (що неодмінно вимагає парного сполучника oder «— або», відсутнього в тексті) помилково надруковано замість eher «скоріше, радше»; тоді сполучник denn слід перекладати не «адже», а «ніж» (застаріле на сьогодні значення, що повною мірою утримується в етимологічному відповіднику — англ. than): «Скоріше [слід припускати, що] людина перед своїм народженням являла собою щось велике, ніж [те, що] після своєї смерті вона не являтиме собою геть нічого».

[445] Метафізичне — буквально те, що йде після Фізичного, отже, тут мовиться про життя по смерті.

[446] eines Auftrittes — сценічного виступу. Можливо, це слово нав'язується до відомого афоризму високо цінованого Кантом Шекспіра.

[447] delicta fortunae злочини фортуни; злочини, зумовлені обставинами, незалежні від волі людини.

[448] Метемпсихоза *(з гр.)* — переселення душі з одного тіла в інше в момент смерті для нового циклу життя. Важливий елемент, зокрема, орфічної та піфагорейської філософії.

[449] Палінгенеза (*Palingenesis, з гр.*) — відродження, повторне народження (у Бавмґартена § 784 — *Palingenesia,* заміна тіла на інше (регенерація, метенсоматоза — заміна тіла та метемпсихоза в широкому розумінні). Термін застосовується також у біології.

[450] Думка, у філософії вперше висловлена, мабуть, Конфуцієм; незалежно від нього фігурує в багатьох західних мислителів, античних і пізніших; з огляду на свою повсякчасну актуальність не була чужа, як бачимо, й Кантові — цьому сприяли й обставини його біографії.

[451] Пор. натомість № 1313 (прим. видавця).

[452] Додано видавцем на підставі відповідного місця Кантових «Лекцій з меафізики».

[453] Пор. № 1006, що в рукопису прилягає до цієї (прим. видавця).

[454] Конкупісцибельний — що стосується чуттєвих бажань, прагнень, означає активне відношення до світу.

[455] Пор. № 334, див. також №373 та прим.

[456] За змістом — душі (у тексті видання оригіналу тут і далі — derselben, що формально може тлумачитись і «їх», але такий варіант видається нам мало вірогідним).

[457] Слова, взяті в дужки (їх додано видавцем), дописано згори.

[458] Кант дає тут відсилання до рефлексії, вміщеної видавцем під № 1330.

[459] Сингулярне *(з лат.)* — одиничне. У схоластичній традиції розрізняли сингулярність і індивідність. Сингулярним є будь-яке суще, просте чи складне, оскільки воно є одне за своєю кількістю, натомість індивідне — це лише просте, неділиме суще (воно може бути частиною іншого, складного цілого).

[460] Пор.: « Розсуд... свідчить, що ми пізнаємо природу лише як позірність, і відтак водночас вказує на надчуттєвий субстрат природу, лишаючи, одначе, цей субстрат цілком невизначеним» (Критика спроможності судження», Вступ IX). Пор. також № 1386 (пункт 1.), 1405 (ост. абзац).

[461] Так у тексті видання оригіналу.

[462] Очевидно, душі від тіла.

[463] Ідеться вочевидь про давню проблему (Декарт, Спіноза, оказіоналісти, Ляйбніц) стосунків душі й тіла.

[464] Тобто душа перебуває в тілі не локально, а віртуально — аналогічно як Бог у світі (пор. № 340).

[465] Очевидно, душа.

[466] Вочевидь мається на увазі декартівське cogito (ergo sum), що в «Критиці чистого розуму» (§16 — 21 тощо) трактується як чиста (первинна) аперцепція.

[467] Тобто чи й душа теж має воскресати, бо вмирає разом із тілом?

[468] Тобто її існування має початок (із початком життя людини), випадковий.

[469] Гадана інтерпретація. У тексті оригіналу тут стоїть займенник sie, який важко з цілковитою певністю віднести до якогось наявного в тексті чи лише мисленого автором (як то трапляється) слова. Нам видається, що, найімовірніше, тут ідеться про безсмертя.

[470] Цього разу у тексті видання оригіналу стоїть займенник es — «це, його» — він вочевидь указує на те саме, що й sie попереднього речення, хоча граматичний (чи стилістичний) аспект вимагає певного пояснення: або помилка через неуважність, або радше деяка трансформація предмета думки — скажімо, у першому випадку малося на увазі «безсмертя», а в другому — «віра в нього» чи щось подібне.

[471] Пор. натомість №1301 (прим. видавця).

[472] Очевидно, з віком.

[473] Епігенеза (*з гр.* epi — після й genesis — виникнення) — розвиток, що відбувається шляхом якісних змін (див. прим. 42 українського видання 2000 р.).

[474] Пор. № 104, 1231 (прим. видавця).

[475] Пор. № 908 і наст. (прим. видавця).

[476] Видавець зазначає, що в цьому реченні можна по-різному розставляти знаки пунктуації, а відтак і по-різному його тлумачити. Немає й якихось певних ознак його незакінченості.

[477] Es — можна розуміти й як «те, що перебуває в даному місці», і як «суб'єкт». Замість «зміна» — точніше було б «переміна».

[478] Тобто питання гомо- чи гетерогенності душі й тіла лишається нез'ясованим.

[479] Кант дає тут відсилання до рефлексії, вміщеної видавцем під №1284.

[480] Поняття Цілого передбачає Ціле як таке, що не є частиною більшого цілого, абсолютне (необмежене) ціле — і таке Ціле й є світом.

[481] У сенсі множинності світів? (прим. видавця).

[482] Текстура, фігура, мікстура — ці терміни можна співвіднести з часто вживаними в Лока (An essay concerning human understanding) the bulk, figure, tex-

ture, а також із його mixed modes (термін mixture вживається теж, але радше з негативним забарвленням).

[483] *Petitionis sensitivae (лат.)* — чуттєвої претензії, різновид petitio principii, коли за підставу доказу (аргумент) неправомірно беруться дані чуттів Пор. прим. 425, 426.

[484] Щодо значення терміна «природа» див. примітку 343. Див. також № 991, 992. Рефлексії № 1346 і 1347, на наш погляд, вміщено видавцем до цього розділу неслушно, бо в них ідеться про природу в іншому розумінні (близькому до «світ»).

[485] Слово subjectiv тут слід розуміти радше як «суб'єктно», «як суб'єкт (не предикат)». Не слід вбачати тут у контексті наступних слів ототожнення природи й необхідної сутності (ens necessarium, Бога), бо це був би поборюваний Кантом спінозизм.

[486] Kunst — це слово в давнину мало ширше значення, ніж сучасне «мистецтво» — зокрема, «ремесло», «вміння» тощо, тож можна розуміти відповідний вираз і як давню опозицію natura et cultura (природа і культура), хоча в статті «Про застосування телеологічних принципів у філософії» (1788) Кант зіставляє з природою якраз творіння мистецтва. Наведені в даній рефлексії інші протиставлення, одним із членів кожного з них є природа, розкривають різні аспекти цього поняття.

[487] У тексті видання оригіналу — alles was einem Gegenstande zukommt... «усе, що притаманне предметові...». На наш погляд, помилка. Тут, очевидно, мала бути така сама синтаксична конструкція, як у № 1351 або 1354 (зі словами alles dessen, was «усього того, що»), але dessen недописано чи пропущено. Видавець помилково поставив кому перед, а не після alles, змінивши таким чином сенс висловлювання.

[488] Lapsus relationis? Пор. № 949 та прим.

[489] Кон'єктура, аналогічно як у №1352 — припускається, що alles має розумітися як не «все», а «всього (того)».

[490] Пор. натомість № 1363 (останнє речення).

[491] Мається на увазі відома логічна помилка доведення «Qui nimium probat, nihil probat (Хто доводить забагато, той нічого не доводить)» — якщо з доказу, що свідчить на користь якогось твердження, випливає й ще якесь інше, ко-

тре є неістинним. Процедуру перевірки аргументів у цьому плані Кант вважає за застосування скептичного методу.

[492] ...die Seele ohne Einstimmung des Körpers nicht denke, in die Einsicht, dass sie nicht denken könne; darauf antwortet man aus eben dem Ton, dass vielleicht der Körper nur das Hilfsmittel wider das Hindernis desselben sei — займенник desselben не можна віднести ні до якого з іменних членів речення. Ми витлумачили його як «мислення», вважаючи, що Кант, очевидно, мав саме це на увазі. Сенс останнього підрядного речення — що, можливо, мислення — це є функція душі, а роль тіла зводиться до допоміжного засобу, а не рівнопорядкового.

[493] Цілком аналогічний хід думок — у Г'юма, у дванадцятому розділі його *Philosophical essays concerning human understanding* (прим. видавця).

[494] Див. попередню рефлексію.

[495] Логічну опозицію (прим. видавця).

[496] Gedenken — це слово, що в сучасній мові означає «пам'ятати, пригадувати», давніш означало те саме, що й denken «думати, мислити»; цілком можливо, що в даному випадку його саме так і слід тлумачити.

[497] При цій рефлексії Кант, як сповіщає видавець, дає відсилання до стор. 72, де містяться рефлексії на тему простору й часу, вміщені ним під № 347, 356, 385, 401, 405, 1461. (Ідеться вочевидь про сторінку «Метафізики» Бавмґартена — там теж розглядаються питання простору й часу.)

[498] *Vitium subreptionis transscendentale* (*лат.*) — помилка трансцендентальної субрепції (букв. — трансцендентальна помилка субрепції). Див. прим. 431.

[499] Рухомі відносно навколоземного простору (рухаючися разом із Землею) можуть бути водночас нерухомими відносно земної поверхні.

[500] Розчленування, себто аналіз — можливо, ідеться про трансцендентальну аналітику.

[501] Пор. № 1227.

[502] За Кантом («Логіка», § 31), експонібельні судження — ті, що містять водночас, хоча й непрямо, стверджування й заперечення, і то так, що твердження виступає чітко, а заперечення — у затемненому вигляді. Наприклад, у судженні

«Небагато людей є вченими» виступає (чітко) ствердне судження «Деякі люди є вченими» і — затемнено — заперечне «Багато людей не є вченими».

[503] Логічна помилка μετάβαδις εις αλλο γενος (див. прим. 256).

[504] Див. примітку 1241.

[505] Підстава — вона ж умова як існування, так і зрозумілості. Щодо такого розуміння (скінченний ряд з першою підставою, що далі не є вислідом) пор. рефлексію № 1334, що належить до періоду догматизму. Далі, звернувши увагу на № 1383, доходимо висновку, що обговорювані положення Канта слід розглядати в антиномічному контексті.

[506] Як повідомляє видавець, можливо, початок цієї рефлексії становить текст, виокремлений ним у рефлексію №376.

[507] Його — тобто *causatum* (зумовленого, висліду).

[598] Очевидно, мається на увазі: у першій антиномії й теза, й антитеза є неістинні.

[509] Так у тексті видання оригіналу.

[510] Тобто даним як нескінченний, актуально нескінченним.

[511] У тексті видання оригіналу — займенник sie, що може стосуватись і слова «речі».

[512] У тексті видання оригіналу: denn das kann ohne Widerspruch, und ohne dass der Begriff Ursache Erkenntnis ist, gedacht werden — дещо дивний стиль.

[513] Ремоція *(з лат.)* — у схоластиці заперечення як відмова, зречення. Щодо заперечень (негацій) пор. № 621, 1586 і наст., а також (як указує Б.Ердман) «Критику чистого розуму» 111/95, 182/130, 600/339 і наст.

[514] Стрибок і порожнеча — різновиди проміжку.

[515] [Стрибок] є безпосередній поступ від якогось визначення до його протилежності, отже, від достеменного заперечення до величини або навпаки (*лат.*) — згідно з обстоюваним положенням, це неможливо: такий перехід має здійснюватися через нескінченну кількість проміжних станів.

[516] Необхідність речей, необхідність існування природи.

[517] Поза ним — вочевидь поза чуттєвим світом.

[518] ...dass es vorher nicht gewesen sei. Тут можливою є кон'єктура: nichts замість nicht, тоді виходить «що спочатку нічого не було».

[519] Тобто межі, що залежать від нас.

[520] Ratschluss — у сенсі «рішення».

[521] Erhaltung — питомий німецький еквівалент латинізму Sustentation (див. № 687, 701), може тлумачитись і як «підтримування».

[522] Стосується водночас § 381 «Метафізики» Бавмґартена (прим. видавця). — (У зазначеному параграфі йдеться про прогрес у нескінченність.)

[523] «*A priori*» тут, отже, вжито не в тому сенсі, що в період критицизму (прим. видавця).

[524] Просте як неподільне (на кшталт математичної точки, що не має величини).

[525] Так у тексті видання оригіналу. Йдеться вочевидь про явище.

[526] Частина часу... сама є якимось часом — Кант, вочевидь, хотів сказати, що частина часу має якусь величину, а не є простою — чи неподільною, «останньою», як він висловлюється в № 1472.

[527] Цікава для історика математики думка, — аналогічна в майбутньому розвинулася в ідею неевклідової геометрії; кантівське трактування простору створює для цього сприятливий ґрунт.

[528] У розумінні «нескінченною даною величиною» (прим. видавця).

[529] *Corpus mysticum (лат.)* містичне тіло. Цей термін, очевидно, взято з «Метафізики» Бавмґартена (§ 742), де він є визначенням духовного цілого, моральної особи (тобто особи, розгляданої з погляду моралі): Totum spirituum est (persona moralis) CORPUS MYSTICUM. Містичне — тут, очевидно, в сенсі «не матеріальне, не фізичне».

[530] Таке висловлювання, як стверджує видавець, можна пояснити тим, що в пізніші періоди своєї творчості Кант став прихильнішим до Епікурової атомістики, про яку в ранніх творах відгукувався різко негативно. Щодо виразу «трансцендентальна атомістика» в «Критиці чистого розуму» 470/272, то, на думку видавця, воно стосується Ляйбніцевої монадології. Очевидно, це так, попри те, що Кант на цій-таки сторінці дає певне застереження: «...властиве значення слова «монада» (у Ляйбніцевому вжитку) мало б, либонь, стосуватися лише Простого, безпосередньо даного як проста субстанція..., а не як елемент Складного, який краще було б називати атомом» (хоча сам Ляйбніц якраз не вагався називати свої монади атомами). Проте можна бачити тут і ототожнення монадології (без детального окреслення — якщо не рахувати віднесення до тези другої антиномії) й атомістики (постульованої трансцендентальної).

[531] У зібранні творів Канта (Замітки до «Метафізики» Бавмґартена, електронна версія з Інтернету) цей фрагмент подано як закінчення запису, вміщеного Б.Ердманом під № 886.

[532] Як сповіщає видавець, можливо, продовження цієї рефлексії становить та, що її він умістив під № 759 (натомість у примітці до тієї рефлексії ця безумовно оголошується її продовженням).

[533] Патологічне — тут у значенні «чуттєве».

[534] У тексті — Die Ursache in der Reihe ist nicht in der Reihe «причина в ряді не є в ряді». Очевидно, тут помилково зайвий раз поставлено прийменник in (в) — мало бути Die Ursache der Reihe... «причина ряду...»

[535] *Miracula praestabilita* — наперед установлене чудо — вочевидь іронічне перефразування ляйбніцевської *harmonia praestabilita*. Зрештою, й сам Ляйбніц визнавав (напр., 5-е ecrit a Clarke, § 89), що його наперед установлена гармонія з походження є наслідок чуда.

[536] Тобто непізнаванне для нас, як таке, що належить до світу ноуменів — а нам-бо доступні лише феномени (фундаментальна гносеологічна засада кантівского критицизму).

[537] Ob das Ich in einem Wesen von äusseren Bestimmungen möglich sei — букв. «чи можливим є Я в істоті зовнішніх визначень».

[538] Sie — формально цей займенник має відноситися до уявлення (Vorstellung), але за змістом — вочевидь до Я (один з нерідких випадків вживання Кантом невластивого роду).

[539] Видавець відзначає тут наявність тавтології. Справді, «інтелектуальний» — це те саме, що «розсудовий», крім того, з огляду на вираз «розсуд... за законами розсуду» (можна було б сказати щось на кшталт «своїми власними законами») можна говорити про наявність тут свого роду потрійної тавтології.

[540] Приклад того, що й у Канта можна знайти місця, де термін Dasein чи його дієслівний відповідник da sein яскраво виявляють значення перебування (пробування) — див. прим. 67.

[541] Таке подання інтелектуального споглядання, як звертає увагу видавець, не має корелята в Кантових творах.

[542] Imperation — досить рідкісний латинізм, мало вживаний у творах латиномовних авторів, можливо, створений самим Кантом (в англійській мові це слово, як вважають, створено Дж.Бентамом 1786 р. — цей філософ є автором багатьох неологізмів, як от «плюралізм», «інтриган» та десятків інших).

[543] Перед «або», можливо, мала б бути кома, але нам невідомо, як розставляв для себе акценти Кант — однаково можливим є як ототожнення, так і певне розрізнення відповідних понять. Щодо терміна «незалежна свобода» — це тавтологія, подібно до ляйбніцевської «достатньої підстави», про яку Ґеґель, зауважив, що недостатня підстава — то зовсім не підстава. Свобода є свободою лише доти й допоки є незалежною. Тавтологією є й «вільна самоволя», дарма що в німецькому виразі це не проявляється так очевидно, як у перекладі — точнішим було б означення «необмежена».

[544] Sinnlich unbedingtes — тобто вільна від умов чуттів.

[545] Hervorzubringen, буквально — «створювати, продукувати».

[546] Тобто оцінюючи свої вільні вчинки.

[547] Пор. рефлексію 1529 та прим.

[548] Darin — тобто в понятті свободи.

[549] На думку видавця, слово objectiv тут ужито в прислівниковому, а не прикметниковому значенні, — у такому разі слова в дужках слід тлумачити так: «не [поясненна] й об'єктивно».

[550] *Spontaneitas secundum quid (лат.)* — самодіяльність відповідно до чогось. У цьому терміні, очевидно, створеному самим Кантом (у Бавмґартена

secundum quid прикладається до дії — actio) можна вбачати contradictio in adjectio. Що ж до протилежності абсолютній самодіяльності (спонтанності), то такою є самодіяльність обмежена.

[551] Характер — за Кантом, закон каузальності тої чи іншої причини, емпіричний або інтелігібельний. — Див. «Критику чистого розуму», «Можливість каузальності через свободу в поєднанні з загальним законом природної необхідності» (с. 322 українського видання 2000 р.).

[552] Як таке, що має часове визначення (прим. видавця).

[553] Von allem, was da ist, müssen wir einen Grund erkennen, wenn wir durch die Vernunft erkennen wollen, dass es sei — тут напрошується кон'єктура: сполучник dass «що» замінити на займенник was «що» — тоді маємо традиційне арістотелівське положення («пізнати — чим воно є»), тоді як у такому вигляді йдеться про самий лише факт існування (у цьому разі erkennen — «визнати»).

[554] Поняття Бога, хоча формально можна витлумачувати й як «він» — Бог.

[555] Робить інтуїтивним — тут вочевидь «споглядальним», у певному сенсі можна, либонь, передати це як «унаочнює».

[556] *Physica rationalis, Psychologia rationalis, Theologia naturalis (лат.)* — раціональна фізика, раціональна психологія, природна теологія. Цей перелік може бути й неповний, проте в будь-якому разі він являє вже помітний відхід від структури Метафізики Бавмґартена, яка складається з чотирьох головних частин: онтологія, космологія, психологія та природна теологія. Раціональна психологія там є одним із двох головних підрозділів психології (поруч із емпіричною), фізика традиційно не входить до складу мета-фізики. Пор. ще №81 (останнє речення), № 93 — 95.

[557] Як уточнює видавець — внутрішнього чуття.

[558] *Per reductionem, per eminentiam, per analogiam (лат.)* — терміни з «Метафізики» Бавмґартена (§ 826), там він пояснює per eminentiam (excellentiam) як «у нескінченно виключному», а per reductionem (via negationis) — «в очищеному значенні».

[559] Wirkung, тобто результату, висліду.

[560] Очевидно, *entis originarii* — першоістоти.

[561] Очевидно, синтетичного осягнення абсолютної необхідності. Інтерпретація цього уривчастого речення є непевною.

[562] Див. примітку 560. Вжиття співзвучних однокорінних слів «дію» — «Дійсного» (Wirkung — Wirklichen) — під останнім розуміється світ — можливо, є не випадковим.

[563] Пор. рефлексії № 621, 1387.

[564] *Principium determinationis (лат.)* — засада визначення (точніше, визначальності) — див. «Критику чистого розуму», с. 599/338.

[565] *Principium omnimodae determinationis* (лат.) — засада суцільного визначення (див. «Критику чистого розуму», с.599/338 і наст.).

[566] Як *irrepraesentabile* [таке, що не може бути презентоване] (прим. видавця).

[567] Гіпотезою — тут: передумовою (див. №1647...). Продовженням цієї рефлексії, за словами видавця, можливо, є вміщена ним під №836.

[568] *Genus summum, species (лат.)* — найвищий рід; вид(и) — давні формальнологічні терміни (див. прим. 164).

[569] Доповнено видавцем на підставі дисертації 1770.

[570] Дефінітивним *(з лат.)* — остаточним, певним.

[571] Тут, як сповіщає видавець, — одне слово, яке йому не вдалося відчитати (щось на кшталт Genuss).

[572] На початку цієї рефлексії Кант дає відсилання до № 1659.

[573] *Principium exclusi medii (лат.)* — принцип (закон) виключеного третього.

[574] *Ad homines* (*гр. κατ΄ ἄνθρωπον*) — аргумент «до особи», один з видів помилки в доказі, коли розгляд змісту тези підміняють характеристикою особи її автора, у даному разі — об'єктивне підміняється суб'єктивним.

[575] *Archetypae* — архетипи, першообрази, ectypae — копії. За Бавмґартеном (§ 346), становлять поняттєву пару: exemplar (зразок) і exemplatum (копія, відбиток), між якими існує причиновий зв'язок певного виду.

[576] У тексті «entspringt auf diese Art, aus welcher...» (виникає в той спосіб, з якого) — очевидно, це помилка. Крім тієї кон'єктури, до якої вдалися ми (перестановка прийменників auf і aus), можлива ще така: в обох випадках дати auf. Тоді виходить варіант: « виникає в той спосіб, у який», що видається нам менш вірогідним.

[577] *Platonismus* (лат.) — платонізм, учення Платона, особливо в розробці його послідовників. Докладнішу оцінку див., зокрема, в рефлексіях № 236, 237, 240 — 242.

[578] Отже, ляйбніцівська модифікація онтологічного доказу, що його авторство Кант атрибує Декартові (прим. видавця). — див. №1660, 1665. Виділення зроблено перекладачем.

[579] Як указує видавець, мається на увазі Бавмгартен. При цій рефлексії Кант дає відсилання до сторінки, на якій записано ті, що вміщені видавцем під № 1000, 1633, 1647, 1659, 1716 тощо.

[580] Discours de la méthode, IV partie. Див. ще № 1665.

[581] У тексті видання оригіналу — diese «ці».

[582] Так у рукописі (прим. видавця).

[583] Мається на увазі вочевидь Бог.

[584] Можна тлумачити й як «крім», але в даному випадку слово вжито, очевидно, саме в просторовому сенсі.

[585] Пор. «Критику чистого розуму» 655[/366] і наст. (прим. видавця).

[586] Яке розрізнення вкладав Кант у вживання цих двох синонімів (паралелізмів), сказати важко. Гегель зауважив, що термін рідної мови нагадує про безпосереднє, а чужомовний — про рефлектоване, проте в даному випадку Кант, імовірно, просто навів їх як два рівноможливі позначення тієї самої дії.

[587] Вона містить лише те, що відповідає поняттю досконалості.

[588] Речення перекладено згідно з буквою оригіналу, проте вельми ймовірним є припускати, що тут, як і в багатьох інших місцях, форма артикля для однорідних членів речення поставлена лише при першому з них, тож можна тлумачити й як «(ідея) релігії».

[589] ...sie in Gott zu schliessen — тобто зробити висновок, що вони належать Богові (можна тлумачити й «завершити їх у Богові» — якщо розуміти це в зазначеному щойно сенсі).

[590] Das Gute aber besteht in der Beziehung der Dinge, welche Erkenntnisse haben und Gefühl und ein Wesen, was um deswillen den Grund der Dinge enthält. — переклад цього речення є дещо непевним.

[591] У тексті видання оригіналу — weil, слово, що в сучасній мові назагал має значення «бо», але первісно означало «(в той час,) коли» — у цьому значенні (збереженому в англійському етимологічному відповіднику даного слова — while, у нашій мові — хвиля, хвилина) могло ще вживатись у Кантові часи. — Один із численних прикладів переходу часових (темпоральних) значень у причинові (каузальні), — у даному випадку добре помітно їх зв'язок, відмінність цих двох значень тут не є істотною.

[592] *Conceptus surdi* (*лат.*) — буквально «глухі понятя (концепти)». У цьому зв'язку можна згадати походження слова абсурд: лат.ab-surdus «від глухого». Дефект сприймання вносить дисонанс у комунікацію.

[593] Пор. рефлексію № 784 (і примітку до неї).

[594] У тексті видання оригіналу — von ihnen (від них). Очевидно, це помилка.

[595] Кожна дискретна величина складається з певної визначеної кількості одиниць, що виражається точним числом.

[596] Котра може бути далі зменшувана.

[597] Можливо, малося на увазі — в межах одного виду (а межами для нього є якийсь інший, сусідній вид з одного боку і ще один — з другого).

[598] У тексті видання оригіналу — eine Grösse, (якусь) величину. Очевидно, форму однини вжито тут помилково.

[599] Тобто входить до обсягу даного поняття (див. прим. 164).

[600] У тексті видання оригіналу — займенник seinen, що формально має відноситися до слова Originaltier «первісна жива істота» — це, мабуть, помилка.

[601] Пор. рефлексію № 1739 — (прим. видавця).

[602] Останні слова, як звертає увагу видавець, не відповідають рефлексії № 763, хоча, на наш погляд, це, власне, лише певна термінологічна неузгодженість. Бачимо тут думку про активність сил людської душі, які «корегують» сприйману інформацію, або просто щодо розходження між чуттєвим і інтелектуальним.

[603] *Per fatum, per casum, per saltum; non existunt, non fiunt, non connectuntur per saltum (лат.)* — через фатум, випадково, стрибком; [речі] не існують, не постають, не поєднуються стрибком. — Пор. «Критика чистого розуму», с.178 — 179 та примітка 56 українського видання 2000 р.

[604] Пор. № 300 та № 467.

[605] У тексті видання оригіналу — «der Begriff der letzteren dient» (поняття останніх [себто «поняття понять»] слугує). Мабуть, це помилка.

[606] Можна тлумачити також «вона має бути загальнозначущою», що істотно не впливає на зміст.

[607] Пор. № 639 (прим. видавця).

[608] Як сповіщає видавець, продовженням цієї рефлексії є, імовірно, та, що її він помістив під №75.

[609] Інтуїтивним — тобто таким, що забезпечує безпосереднє пізнання через споглядання.

[610] Судячи з характеру письма та місця розташування, як повідомляє видавець, ця рефлексія може бути продовженням тієї, що її він помістив під №72.

[611] Пандури — у XVIII ст. хорватські вояки на австрійській службі, відомі своїм завзяттям та брутальністю.

[612] Fallacia ignorationis elenchi (лат.) — букв. «помилка незнання спростування», у формальній логіці — підміна тези, один з видів помилки в доведенні, — коли доводять чи спростовують не те, що вимагається.

[613] Див. «Критику чистого розуму», с.787/[432—433] (прим. видавця).

[614] Так у рукопису (прим. видавця). — Переклад дещо умовний.

[615] Інший варіант перекладу — «претензіями».

[616] Пор. рефлексію №77.

СЛОВНИК ЛАТИНСЬКИХ СЛІВ ТА ВИРАЗІВ*

A causa extramundana — від позасвітової причини
a priori тут: — незалежно від досвіду, наперед
a posteriori — тут: на підставі досвіду
ab antecedenti — стосовно попереднього (часу)
absque — без
absque hypothesi — без гіпотези
absque termino — без кінця
absoluta — абсолютна
absolute — абсолютно
absolute internum — абсолютно внутрішній
absolute necessarii — абсолютно необхідного
absolute necessarium — абсолютно необхідне
absolutum et relativum — абсолютне і відносне
abstrahendo — шляхом абстрагування
accidens — акциденція
accidentaliter — акциденційно, випадково
accidentia — акциденції (мн.)
accidentibus — акциденцій
accidentis — акциденції (род. відм.)
actibas — актам, (в) актах
actio — дія
actionum immanentium — іманентних дій
actu — (за) дією
actualiter — актуально, дійсно
actus — акт, дія; акти, дії
ad oppositum — до протилежного
addendo — додаванням, додаючи(ся)
addendum — збільшуване
adjective — прикметниково, у прикметниковому значенні
aequivocum — двозначний
affectiones — афекції, чуттєві враження
aggregatum — з'єднане, зібране
aliquid perdurabile — щось тривке
analysi — аналізу, аналізом, (в) аналізі
analysis — аналіз
analysis completa — повний аналіз

*У словнику збережено наявне в Кантових текстах вагання у вживанні літер *i* — *j*.

analysis subreptiva — субрептивний аналіз
analysin subiectivam — суб'єктивний аналіз (знах. відм.)
analyticum — аналітичне
anima est non-mortalis — душа є безсмертна
animae brutorum — тваринні душі
animam ut phaenomenon — душу як феномен
antecedens — антецедент, причина; попереднє
anticipando — наперед, заздалегідь
antithesis — антитеза
antithesis subiectiva — суб'єктивна антитеза
anthropologia transscendentalis — трансцендентальна антропологія
apodictice — аподиктично (неспростовно, безумовно правильно)
apparentia — позірність
apparitiones — з'яви
applicata — прикладна, ужиткова
arbitrium — самоволя
arbitrium sensitivum — чуттєва самоволя
archetypo — (в) архетипі, прообразі
argumentum — аргумент
arithmeticam universalem — універсальну арифметику
ars — мистецтво
ars cogitandi — мистецтво мислити
ascendendo — сходячи, по висхідній
aspectabilis — видимий, споглядний
atheismus assertorius — атеїзм
axiomata — аксіоми
axiomata aequivoca — двозначні аксіоми
axiomata phaenomenorum — аксіоми явищ
axiomata univoca — однозначні аксіоми
axiomata subreptitia — субрепційні аксіоми
bonum — добре
brutum — інертне, пасивне
canones — канони, правила
casus — випадок
categorico — категоричному
causa — причина
causae efficientes — діючі причини
causae intermediae — проміжні причини
causae occasionales — оказійні причини
causalitas intellectualis — інтелектуальна (розсудова) причиновість
causalilatis — причиновості
causam impulsivam — імпульсивну причину

causatum — зумовлене, спричинене
causatum alterius — спричинене іншим
causatum et independens — зумовлене (спричинене) і незалежне
causatis — зумовленим, спричиненим
centrum gravitatis universi — центр тяжіння всесвіту
cognitio absolute primitiva — найперше абсолютне пізнання
collectiva — колективна, збірна
collective — колективно, збірно
commercii — спілкування, стосунків
commercio — спілкування, (у) спілкуванні
commercium — спілкування, стосунки, взаємодія
commercium naturale — природне спілкування
commercium substantiarum — спілкування (взаємодія) субстанцій
communitas — спільнота, спільність
compars — одна з частин
compartes — складові частини
complementum — доповнення
completa — повна, повні
completudinis — повноти
completudo — повнота, завершеність
complexus — зв'язок, об'єднання
composita — складені
composita idealia — ідеальні складені
compositi — складеного
compositi noumeni — складеного ноумена
compositio — складання, композиція
compositionem — складання
composito — складеному, складеним
composito actuali — актуальною композицією, актуальним складеним
composito potentiali — потенційною композицією, потенційним складеним, -му
composito substantiali — (із) субстанційної композиції, субстанційною композицією, складанням субстанцій
compositum — складене
compositum accidentale — випадково складене
compositum ideale — ідеальне складене
compositum reale — реальне складене
compositum substantiale — субстанційне складене
compraesentiam — співприсутність
conceptus comprehensor — охоплювальне поняття
conceptus connatos — природжені поняття
conceptus dabiles — давані поняття

conceptus hybridus — гібридне поняття
conceptus intellectus puri — чисті розсудові поняття
conceptus singulares — одиничні поняття
conceptus synthetici — синтетичні поняття
conceptus terminator — обмежувальне поняття
conceptus vagus — нечітке поняття
concomitantiam — супровід
conditiones — умови
conditionum — умов
conjunctis — сполученими, (в) сполучених
conjunctio coordinationis — кон'юнкція (сполучення) координації, координативне сполучення
coniunctionem (mutuam) — сполучення (взаємне) — знах. відм.
connata — природжені
consequens — консеквент, висновок, вислід, наступне
consequentiam — послідовність, ряд
constitutivum — складник
contingens — випадкове
contingentia — випадковість, (з) випадковості
contingentia absoluta — абсолютна випадковість
contingentia mundi — випадковість світу
continua — тяглі
continuo — (з) тяглого
continuum — тягле
continuum phaenomenorum — континуум явищ
contradictorie — контрадикторно
contradictorie opposita — контрадикторно протилежні
contradictorie oppositi — контрадикторно протилежного
contradictorie oppositis — контрадикторно протилежними
contradictorie oppositum — контрадикторно протилежне
contrapositum — протиставне, антитеза
contrarie — контрарно
contrarium — протилежне, протилежність, антитеза
coordinatio — координація, сурядність
coordinatorum — координованих
copula — зв'язка
coram intuitu — наочно
corpus — тіло
corpus mysticum — містичне тіло
corpus phaenomenon — тіла феноменів
correlata — кореляти, співвіднесені
cosmologia — космологія

cosmologia rationali — (з) раціональної космології
cosmologia specialis — спеціальна космологія
data — дані
datis — (з) даних, даними
dato — даному
datorum — даних
de commercio — про спілкування
de methodo — про метод
decompositio — декомпозиція, розкладання
defectum — позбавлене, недостатнє, зменшене
defectus — брак
definitum — визначене
demonstratio opposita — супротивне доведення, доведення протилежного
denominatum — пойменоване
dependentia — залежність
derivativa — похідна
derivativae — похідні
derivativo — (у) похідному
descendendo — спадаючи, по спадній
determinatio — детермінація, обмеження, визначення
determinatio existentiae — визначення існування
determinationes — визначення
determinationes oppositae — протилежні визначення
discretum — дискретне, перервне
disjunctive — диз'юнктивно, роздільно
disparatum — відділене, протилежне, суперечне, протиставне, неоднакове
distributiva — дистрибутивна, розподільна
distributive — дистрибутивно, розподільно
diversa — різні
diversitas phaenomenon — різноманітність явищ
divsibile — подільне
divisio logica — логічний поділ
docimathicus — догматик
doctrina dijudicationis — доктрина обговорення, судження
dogmata — догми, догмати
dogmata cardinalia — кардинальні догмати
dogmatice — догматично
duplici modo — у двоякий спосіб
empirica — емпірична
ens — суще, сутність, річ, істота
ens imaginarium — уявна сутність
ens necessarium — необхідне суще

ens originarium — першоістота, першосуще
ens primum — перша істота
ens rationis — розумова (раціональна) річ
ens realissimum — найреальніша істота
ente originario — первинній істоті
ente reali — (від) реального сущого
entia a se — сущі від себе, самі по собі
entia ab alio — сущі від іншого, через інше
entia rationis — розумові речі
entia realissima — найреальніші істоти
entia necessaria — необхідні істоти
entibus per se — речам(и) від себе
entis realissimi — найреальнішої істоти
erit — буде
esse — бути, буття
essentialia — суттєві риси
est — є
et — і
exemplar — зразок, приклад
exemplaria — взірці
existentia oppositorum — існування протилежних
existere — існувати
extensive — екстенсивно
extensive tale — екстенсивно
extrema — крайні пункти
facultas — спроможність, здатність
fatum — фатум, приречення
fiendi — ставання
finitudinem — скінченність
finitum — скінченне
finito — (зі) скінченного
fluxus — плин
formalia — формальні
formaliter — формально, формальний
formulae — формули
formulae primitivae — первинні формули
fuit — був
generaliter — загально, назагал
harmonia — гармонія
harmonia generaliter stabilita — загально встановлена гармонія
harmonia praestabilita — наперед установлена гармонія
harmoniae praestabilitae — наперед установленої гармонії

harmoniam — гармонію
harmoniam praestabilitam — наперед установлену гармонію
heterogeneae — гетерогенні, різнорідні
hiatum — проміжок, прогалину
hinc — звідси; відтак; тому
historia logices — історія логіки
homogeneus — гомогенний, однорідний
hypothesi — гіпотез, припущень, підстав
hypothesis — гіпотеза
hypothesis subsidiaria — допоміжна гіпотеза
hypothetice — гіпотетично
hypotheticum — гіпотетичне, підрядне
ideae — ідеї
idealia — ідеалії, ідеальні сутності
idealis — ідеальний
identitatis — тотожності
illimitatum — необмежене
illimitato — необмеженого, необмеженим
immortalitas — безсмертя
immutabilitas — незмінність
implicite — імпліцитно, приховано
in abstracto — абстрактно
in commercio — у спілкуванні
in concreto — конкретно
in consequentia — у послідовності, в ряді
in hypothesi — у гіпотезі (припущенні)
in indefinitum — у невизначеному
in infinitum — у нескінченність
in intellectualibus — в інтелектуаліях
in mundo intelligibili — в інтелігибельному світі
in noumenis — у ноуменах
in potentia — потенційно
in praesenti — у теперішньому часі
in sensu absoluto — в абсолютному сенсі
in sensu objectivo — в об'єктивному розумінні
in sensu subjectivo — у суб'єктивному сенсі
in singulari — в одиничному
in subsidium — у допоміжній функції
in summa — у сумі, в підсумку
in tantum — остільки
in thesi — у покладанні, у засновку
incompletae — неповні

indefinitum — невизначене
independens — незалежне
independenter — незалежно
individuis — індивідами
individuo — неподільного, одиничного
individuum — неподільне
iners — інертний, інертна
inertia — інертність
infinita — нескінченна, нескінченні
infiniti — нескінченного
infinitudo — нескінченність
infinitum — нескінченне
infinitum actuale — актуально нескінченне
infinitum reale — реально нескінченне
infinitum successivum — почергове нескінченне
infinitus — нескінченний
influxu ideali — ідеальним впливом
influxu physico — фізичним впливом
influxus — вплив
influxus idealis — ідеального впливу
inftuxus physici — фізичного впливу
influxus physicus — фізичний вплив
inhaerentia — інгеренція, належність
incompleta — неповні
intellectuale — інтелектуальне, розсудове
intellectuali — інтелектуальним, розсудовим
intellectualia — інтелектуалії, розумові сутності
intellectualibus — інтелектуальними, розсудовими
intellectualiter — інтелектуально, відповідно до розсуду
intellectualiter concupiscibilis — інтелектуально конкупісцибельний
intellectus puri — чистого розсуду
intelligibilis — інтелігибельний, інтелігибельного
intelligibilium — інтелігибельних
intensive — інтенсивно
intensive tale — інтенсивно
intermedia — проміжні члени
interne — внутрішньо
interno — внутрішньому
intima praesentia — внутрішня присутність
intuitum intellectualem — інтелектуальне споглядання (знах.відм.)
intuitus — погляд(и), споглядання; відношення; інтуїція (безпосереднє пізнання)

intuitus intellectualis — інтелектуальне споглядання, інтелектуальна інтуїція
intuitus puri — чисті споглядання
involutio — інволюція, згортання
judicando — через судження
judicia infinita. — нескінченні судження
iudicium rationale — раціональне судження
iuditia synthetica — синтетичні (розширювальні) судження
leges convenientiae — закони відповідності
legibus intellectualibus — інтелектуальними законами
legibus phaenomenorum — законами явищ
lex continui aesthetica — естетичний закон тяглого
lex continui in natura — закон тяглого в природі
limitando — обмежуючи, обмеженням
limitatio — лімітація, обмеження
limitatum — обмежене
localis — просторова
logica — логіка
logica artificialis — штучна логіка
logica naturalis — природна логіка
logica scientifica — наукова логіка
logice — логічно
logice oppositis — логічно протилежними
localis — локальний, -а, місцевий, -а
magia iudiciaria — юридична магія
major propositio — більший засновок
materia cognitionis — матерія пізнання
materialia — матеріальні
materialiter — матеріально, матеріальний
mathesis — наука, математика
mathesis applicata — прикладна математика
mathesis pura — чиста математика
maximi — максимуму, найбільшого
maximum — найбільше
mechanica — механіка
medicis — медиків, лікарів
medius terminus — середній термін
medium terminum — середній термін (знах. відм.)
metaphysica — метафізика; метафізична
metaphysica applicata — прикладна метафізика
metaphysica generalis — загальна метафізика
metaphysica propria — властива метафізика

metaphysica specialis — спеціальна метафізика
metaphysica universali — універсальної метафізики, універсальою метафізикою
metaphysice — метафізично
metaphysici — метафізики
methodus — метод
methodus sceptica — скептичний метод
minimum — найменше
miracula praestabilita — наперед установлені чуда
modi — модуси, способи, видозміни
modo cognoscendi — (до) способу пізнання
modus — модус, спосіб
modus cognoscendi — спосіб пізнання
modus compositionis — спосіб складання
monades — монади
monas — монада
motiva — мотиви, рушійні сили
motiva intellectualia — інтелектуальні мотиви
multiplicando — множенням, множачи(ся)
multitudine distributiva — дистрибутивній (розподільній) множині
mundi intelligibilis — інтелігибельного світу
mundi noumeni — світу ноуменів
mundi phaenomeni — світу явищ
mundo aspectabili — (з) аспектабельного світу
mundo immateriali — (до) нематеріального світу
mundo intelligibili — інтелігибельному світові
mundo noumeno — (у) світі ноуменів
mundo sensibili — чуттєвому світові
mundum sensibilem — чуттєвий світ (знах. відм.)
mundus — світ
mundus intelligibilis — інтелігибельний світ
mundus moralis — моральний світ
mundus mysticus — містичний світ
mundus physicus — фізичний світ
mundus sensibilis — чуттєвий світ
mundus noumenon — світ ноуменів
mundus phaenomenon — світ феноменів (явищ)
mutabilitas — мінливість
mutua — взаємна
mutuo — взаємно, обопільно
necessarium — необхідне
necessitas absoluta — абсолютна необхідність

negatio — заперечення, негація
negatio oppositionis — заперечення протилежності
negatio repugnantiae — заперечення несумісності
nexu logico — логічним зв'язком
nexu topico — (про) топічний зв'язок
nexum — зв'язок (знах. відм.)
nexus — зв'язок, зв'язку
nexus phaenomenorum — зв'язок феноменів (явищ)
nexus realis — реальний зв'язок
nexum realem — реальний зв'язок (знах. відм.)
non — не, ні
non datur casus — не дано випадку
non datur fatum — не дано фатуму
non datur hiatus — не дано проміжку
non datur saltus — не дано стрибків
nota intermedia — проміжна ознака
notio intellectus puri — поняття чистого розсуду
notiones purae — чисті поняття
notiones rationales — раціональні поняття
noumenis — ноуменами
noumenon — ноумен, ноуменів
noumenorum — ноуменів
numerica — числова
numerica diversitas — числова різниця
numerica identitas — числова тотожність
obiective — об'єктивно
obiective necessitantia — об'єктивно зумовлені
objectivum — об'єктивне
omnimoda determinatio — суцільне визначення
omni modo — у всякий спосіб
omni respectu — у всіх відношеннях
omnipraesentia — усюдисущість
omnisufficiens — уседостатня, уседостатнє
omnisufficientia — уседостатність
omnitudine — цілості
omnitudinem — цілість (знах. відм.)
opposita determinatio — протилежне визначення
omnitudinis — цілості, тотальності
omnitudinem collectivam — збірну цілість
omnitudo — цілість
omnitudo collectiva — збірна цілість
omnitudo realitatis — цілість реальності

omnitudo realitatum — цілість реальностей
ontologia — онтологія, вчення про буття
opposita — протиставні, протилежні
oppositio — протиставлення, протилежність
oppositio logica — логічне протиставлення
oppositis — протилежностям, протилежностями, (в) протилежностях
oppositorum — протилежних, протилежностей
oppositum — протилежне
originaria — первісні, початкові
originarie — первісно, початково
ovulum — яйце
pars — частина
partes — частини
partes qualitativae — якісні частини
particularitas — частковість
partis — частини
partium ad totum — частин до цілого
passio — страждання, зазнавання дії, впливу чогось
per — через
per aliud — через іншого, іншим
per analogiam — шляхом аналогії, за аналогією
per analysin — шляхом аналізу
per discursivas — через дискурсивні
per analogiam — через аналогію
per analysin — шляхом аналізу
per hypothesin — гіпотетично, за умови
per intellectum — через розсуд, розсудом
per intellectus naturam — природним розсудом
per intermedia — через проміжні (члени)
per rationem — через розум, розумом
per saltum — стрибком
per synthesin — шляхом синтезу
per thesin — покладанням, твердженням
perceptio — сприйняття
perfectio — досконалість
perfectio phaenomenon — досконалість явищ
perspicientia — осягнення
per synthesin — шляхом синтезу
phaenomena — феномени явища
phaenomena substantiata — субстантивовані феномени
phaenomeni — явища (род. відм.)
phaenomenis — явищами, (від) явищ

phaenomeno — явищу, явищ
phaenomeno substantiato — (у) субстантивованому явищі
phaenomenon — феномен, явище; феноменів, явищ
phaenomenon substantiatum — субстантивоване явище
phaenomenorum — феноменів
philosophia applicata domestica — прикладна домашня (приватна) філософія
philosophia mystica — містична філософія
philosophia pura — чиста філософія
physica — фізика; фізична
physica generalis — загальна фізика
physica rationalis — раціональна фізика
physiologia — фізіологія
physiologia intellectus — фізіологія розсуду
physiologia rationalis — раціональна фізіологія
physiologia transscendentali — (у) трансцендентальній фізіології
plurale — множина
plus — збільшення
pneumatologia — пневматологія, вчення про
portitor — носій
possibilitas synthetica, analytica — синтетична, аналітична можливість
positio — покладання
positio absoluta — абсолютне покладання
positiones absolutae — абсолютні положення (покладання)
positus — положення, розташування
posse — могти, можливість
possibile — можливо
posterius — наступне, пізніше
postulatum — постулат
postulata — постулати
postulata rationalia — раціональні постулати
postulatum practicum — практичний постулат
postulatum theoreticum — теоретичний постулат
potentia — потенція, спроможність
potentialiter — потенційно
potestas — сила
practica — практична
praedicabilia quantitatis — предикабілії кількості
praedicata logica — логічні предикати
praedicata opposita — протилежні предикати
praedicata sensitiva — чуттєві предикати
praedicatum univocum — однозначний предикат
precario — ненадійно, непевним чином

primitive — первісно
primus motor — першодвигун
principia — принципи, основи
principia analytica — аналітичні принципи
principia cognoscendi — принципи пізнання
principia essendi — принципи буття
principia et principiata — основи і зумовлені, похідні речі
principia formalia — формальні принципи
principia subjectiva — суб'єктивні принципи
principiis formalibus — формальним принципам
principiis rationalibus — формальним принципам
principia intellectualia — інтелектуальні принципи
principia materialia — матеріальні принципи
principia mathematica — математичні принципи
principia phaenomenorum — принципи явищ
principia philosophica — філософські принципи
principia physica — фізичні принципи
principia prima — перші принципи
principia rationalia — раціональні принципи
principia synthetica — синтетичні принципи
principiis — (від) принципів
principio — принципом
principio contradictionis — принципом суперечності
principio repraesentativo — принципом уявлення
principium causalitatis — принцип причиновості
principium concipiendi — принцип розуміння
principium constitutivum — конститутивний, підставовий принцип
principium contingentiae — принцип випадковості
principium contradictionis — принцип (закон) суперечності
principium convenientiae — принцип конвенції, договірний принцип
principium essendi — принцип буття
principium exclusi medii — принцип виключеного третього
principium identitatis et contradictionis — принцип тотожності та суперечності
principium necessitatis — принцип необхідності
principium originarium — первинний принцип
principium rationati — принцип зумовленого
principium rationis — принцип підстави
principium rationis sufficientis — принцип (закон) достатньої підстави
principium subjectivum — суб'єктивний принцип
principium summum — найвищий принцип
principium terminationis — принцип завершення
prius — попереднє, раніше

privatio — позбавлення
prodigia — дива, чудеса
progrediendo — прогресуючи
progressiva — прогресивна
progressive — прогресивно, в поступі
progressus — прогрес, поступ
progressus in infinitum — прогрес у нескінченність
progressu — (у) прогресі, спричинене прогресом
prolegomena metaphysicorum — пролегомени до метафізик
propositionis — передумови, засновку, тези
proprie — у власному сенсі
prototypon — прототип; ідеал
psychologia — психологія
psychologia empirica — емпірична психологія
psychologia rationalis — раціональна психологія
psychologia rationali — (у) раціональній психології
pura — чиста
purae — чистої, чисті
qua talis — як така
qualitas — якість
qualitas occulta — потаємна, прихована якість
qualitativ — якісне
qualitative oppositum — якісно протилежне
quanta — величи́ни
quanta discreta — дискретні (перервні) величини
quanti — величини
quanti extensivi — екстенсивної величини
quanti simultanei — одночасної величини
quantis — (від) величин, (про) величини
quantitas — кількість
quantitas continua — тягла кількість
quantitatem discretam — дискретну кількість
quantitatem discretam — дискретну величину
quantitativ — кількісне
quanto — величині, величиною
quantum — величина, визначена кількість
quantum continuum — тягла величина
quantum discretum — дискретна (перервна) величина (також. знах. відм.)
quantum indivisibile — неподільна величина
quantum infinitum — нескінченна величина
quasi — ніби
quaestiones — питання (мн.)

quodammodo — мірою, до певної міри
ratio — розум; сенс, підстава
ratio primitiva — первинна підстава
rationalis — раціональна, розумова
rationatum — обґрунтоване; зумовлене, спричинене
ratione — підставі
ratione ponenti — підставою покладання
rationem aut causam communem — (через) спільну підставу або причину
rationem cognoscendi — підставу пізнання
rationem existendi — підставу існування
reali — реальним, реальному
realia — реалії
realis — реальний, реальна
realissimum — найреальніше
realissimi — найреальнішого
realitas — реальність
realitas phaenomenon — реальність феноменів (явищ)
realitatibus noumenis — реальностями ноумена
realitatibus phaenomenis — реальностями феномена
realitatum phaenomenorum — реальностей явищ
realiter — реально
realiter contingens — реально випадкове
realiter oppositis — реально протилежними
reciprocae coordinationi — обопільної координації
reciprocum — взаємне, зворотне
regrediendo — регресуючи
regressu — (в) регресі
regressus — регрес
regressus in infinitum — регрес у нескінченність
relatio — відношення, реляція
relationes — відношення (мн.)
relative — відносно
remota — віддалені
repraesentatione sui ipsius — уявлення себе самого
repugnantia — опір, несумісність, суперечність
respectivae notiones — відносні поняття
respective primitiva — відосно перша
respectu — (у) відношенні
respectus — (знах. відм. — respectum) погляд, пункт бачення, відношення
respectus realis, logicus — логічного або реального відношення (аспекту)
respectus reales — реальні відношення (аспекти)
restrictive — рестриктивно, обмежувально

saltus — стрибок
saltus spurius — фальшивий стрибок
salvo hoc conceptu — зі збереженням цього поняття (концепту)
sceptice — скептично
sceptici — скептики
secundum analogiam — за аналогією
secundum quid — відповідно до чогось
sedes animae — осідок душі
sensibilis — сенсибельний, чуттєвий
sensibilis mundus — чуттєвий світ
sensibili — сенсибельним
sensitiva — сенситивні, чуттєві
sensitive — чуттєво
sensitive dabilium — того, що дається чуттєво
sensitivis — чуттєвими
sensitivo — чуттєвим
sensitivum — сенситивне, чуттєве
sensualibus — сенсуаліям, чуттєвому
sensus veri et falsi — чуття істинного й хибного
seriei — рядові
serie successivorum — (у) ряді послідовних, почергових
simplex — просте
simplicibus — простих
simpliciter — просто
simultaneitas oppositorum contradictorie — одночасність контрадикторно протилежних
simultaneorum — одночасних
sine termino — без меж, без кінця
singulari — (в) одиничному, одиничним (ор. відм.)
singulariter stabilita — встановлена одинично
somatologia — соматологія, вчення про тіло
sorites — (у) соритах, скорочених полісилогізмах
spatium — простір
spatium absolutum — абсолютний простір
spatium et tempus — простір і час
specialis — спеціальна, особлива, окремішня, часткова
speciebus — видам, (для) видів
specierum — видів
specifica diversitas — видова різниця
spectra — видіння
speculativo — (у) спекулятивному
sphaerarum conceptuum — сфер понять

spontaneitas simplex — проста самодіяльність
spontaneo — спонтанно
stimuli — стимули
status — стан
subordinatio — субординація, підрядність
subordinatio logica — логічна субординація
subordinatione intellectuali — (в) інтелектуальній субординації
subsistentia — перебування
substantia — субстанція
substantia noumenon — субстанція ноуменів
substantia phaenomenon — субстанція феноменів
substantiae — субстанції
substantiae comparativae — порівняльні субстанції
substantiale — субстанційне
substantialis — субстанційного
substantiarum — субстанцій
substantias — (до) субстанцій
substantias comparativas — (до) порівняльних субстанцій
substantiis noumenis — субстанціями ноумена
substantiis phaenomenis — субстанцій явищ
substrata phaenomenorum — субстрати явищ
substrato — субстрату, субстратові
substrato intelligibili — інтелігибельного субстрату
succedens — наступний, наступне
successive — послідовно
sui generis — свого роду
supernaturaliter — надприродно
symbola — символи
synthesis — синтез
synthesis completae — повного синтезу
synthesis negativa — негативний синтез
synthesis qualitativae — якісного синтезу
synthesis regressiva — регресивний синтез
synthesis subreptiva — субрептивний синтез
synthetica — синтетичні
synthetice — синтетично
syntheticum — синтетичне
systema arbitrarium — довільна система
systemata — системи
systemate praeformationis — (за) системою преформації
tempus — час
tempus absolutum — абсолютний час

termini — межі; терміни
termino — межі
terminorum — меж
terminos — межі — (знах. відм.)
terminus — межа, кінець
theologia — теологія
theologia mystica — містична теологія
theologia naturalis — природна теологія
theologia naturali — (з) природної теології
theoretica — теоретична
theosophia — теософія
theurgia — теургія
tota analytica — аналітичні цілі
totalitas — тотальність
totalitas absoluta — абсолютна тотальність
totius — цілого
toto absoluto — (від) абсолютного цілого
totum — усе, ціле
totum absolutum — абсолютне ціле
totum analyticum — аналітичне ціле
totum finitorum — обмежувальне ціле
totum et pars — ціле й частина
totum intelligibile — інтелігибельне ціле
totum syntheticum — синтетичне ціле
transitio — перехід
transitorium — перехідне
transscendentalis — трансцендентальна
transscendentaliter — трансцендентально
transscendentaliter addendum — трансцендентально збільшуване
transscendentaliter subtrahendum — трансцендентально зменшуване
unitatem collectivam — збірну єдність
universale — загальне
universaliter — універсально, загально
universitas — загал, цілість, сукупність
universitate — цілості
unum — одне
vel — або; хоч
verbum activum — активне дієслово
verbis — словам, -и, вираз(ам)и, дієсловам, -и
verum — істинне
via reductionis — шляхом редукції
virtualis — віртуальний, -а, потенційний, -а

ЗМІСТ

ПРИСВЯТА (1) 5

ПЕРЕДМОВА (2 — 56) 5
1. До історії розвитку (2 — 7) 5
2. Спосіб подання (8 — 45) 7
3. Спосіб обговорення (46 — 59) 14

ЗАГАЛЬНІ ВСТУПНІ ЗАУВАГИ (60 — 249) 16
1. Поняття філософії (60 — 70) 16
2. Філософія й математика (71 — 76) 18
3. Поділ філософії (77 — 88) 19
4. Поняття метафізики, трансцендентальної філософії та критики чистого розуму (89 — 147) 22
5. Негативний характер критичної метафізики (148 — 166) 31
6. Відношення критичної метафізики до моралі та релігії (167 — 178) 35
7. Метод метафізики (179 — 193) 38
8. Позиція критичної метафізики стосовно догматизму та скептицизму (194 — 206) 40
9. Загальне значення критичної метафізики (207 — 217) 42
10. Історичні відношення критичної метафізики до сучасної Кантові філософії (218 — 231) 45
11. Історичні відношення критичної метафізики до фантазування [Schwärmerei] (232 — 238) 48
12. Загальні історичні відношення (239 — 257) 51

ВСТУП (258 — 302) 55
1. Пізнання *a priori* й *a posteriori* (258 — 288) 55
2. Аналітичні й синтетичні судження (289 — 312) 60

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРО ЕЛЕМЕНТИ (313 — 1752) ..65

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЕСТЕТИКА (313 — 420) 67

1. Загальне (313 — 328) 67
2. Про простір (329 — 364) 70
3. Про час (365 — 391) 75
4. Про простір і час (392 — 417) 80

5. Про явище (418 — 420) 85

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЛОГІКА (421 — 1752) 86

Вступ: про логіку взагалі (421 — 467) 86

1. Поняття логіки (421 — 423) 86
2. Ясність і чіткість (424) 89
3. Логічна й естетична довершеність (425 — 428) 89
4. Істина (429 — 433) 90
5. Ознака; логічна і реальна сутність (434 — 451) 91
6. Про поняття (452 — 453) 95
7. Про судження (454 — 463) 95
8. Про висновки (464) 97
9. Про розподіл (465 — 467) 97
II. Загальні міркування до трансцендентальної логіки (468 — 478) 97

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА АНАЛІТИКА (479 — 1000) 100

1. Про чисті розсудові поняття або категорії взагалі (479 — 606) 100
2. До аналізу одиничних категорій (607 — 874) 124
A. Кількість (607 — 656) 124
B. Якість (657 — 661) 134
B. 1. Реальність (662 — 673) 134
B. 2. Негація (674 — 680) 136
B. 3. Лімітація (681 — 685) 137
C. Відношення [Relation] (686 — 799) 138
C. 1. Субстанція (686 — 714) 138
C. 2. Каузальність (715 — 766) 142
C. 3. Взаємодія (767 — 799) 150
D. Модальність (800 — 807) 157
D. 1. Можливість (808 — 838) 159
D. 2. Існування [Dasein] (839 — 855) 165
D. 3. Необхідність (856 — 896) 168
3. Єдність, істина та довершеність (897 — 920) 175
4. Про дедукцію чистих розсудових понять (921 — 1000) 180
A. Принципи (921 — 933) 180
B. Трансцендентальна дедукція
чистих розсудових понять (934 — 1000) 182

Трансцендентальна аналітика, книга друга (1001 — 1218) 200
1. Про засади чистого розсуду взагалі (1001 — 1029) 200

2. Систематична презентація всіх синтетичних засад (1030 — 1079) . .205
A. Аксіоми споглядання і антиципації сприйняття (1030 — 1038) 205
B. Аналогії досвіду (1039 — 1060) 207
B. 1. Субстанція (1039 — 1052) 207
B. 2. Каузальність (1053 — 1089) 210
B. 3. Взаємодія (1090) 216
C. Постулати емпіричного мислення взагалі (1091 — 1109) 216
3. Про підставу розрізнення феноменів і ноуменів (1110 — 1197) 219
4. Про амфіболію рефлексійних понять (1198 — 1218) 236

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА 239

Книга перша (1219 — 1260) 239
1. Про діалектику взагалі (1219 — 1234) 239
2. Про розум та ідеї (1235 — 1260) 242

Трансцендентальна діалектика, книга друга (1261 — 1752) 247
1. Про раціональну психологію (1261 — 1331) 247
2. До раціональної космології (1332 — 1562) 263
A. Її поняття (1332 — 1333) 263
B. Поняття світу (1334 — 1345) 263
Додаток: природа, сутність і т. ін. (1346 — 1363) 266
C. Загальники до антиномій (1364 — 1409) 268
C. 1. До першої антиномії (1410 — 1451) 283
C. 2. До другої антиномії (1452 — 1478) 291
C. 3. До третьої антиномії (1479 — 1552) 297
C. 4. До четвертої антиномії (1553 — 1562) 312
3. До раціональної теології (1563 — 1728) 316
A. Загальне (1563 — 1577) 316
B. Види доказів [буття] Бога (1578 — 1582) 319
B. 1. Трансцендентальний доказ (1583 — 1652) 320
B. 2. Доказ із взаємодії (1653 — 1655) 335
B. 3. Онтологічний доказ (1656 — 1670) 336
B. 4. Космологічний доказ (1671 — 1682) 342
B. 5. Фізикотеологічний доказ (1683 — 1698) 345
C. Поняття Бога (1699 — 1728) 348
4. Додаток до трансцендентальної діалектики (1729 — 1752) 356
A. Загальне (1729 — 1734) 356
B. Принцип тяглості [der Continuität] (1735 — 1750) 357
C. Заключні міркування природної діалектики (1751 — 1752) 361

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА МЕТОДОЛОГІЯ (1753 — 1779) 363

1. До дисципліни чистого розуму в догматичному застосуванні (1753 — 1766) 365
2. До дисципліни чистого розуму з погляду його полемічного застосування (1767 — 1772) 368
3. До дисципліни чистого розуму стосовно гіпотез (1773 — 1775) 369
4. До дисципліни чистого розуму стосовно його доказів (1776 — 1777) 370
5. До архітектоніки чистого розуму (1778 — 1779) 371

Від перекладача 372
Примітки 375
Словник латинських слів та виразів 432

Наукове видання

ІМАНУЕЛЬ КАНТ

РЕФЛЕКСІЇ ДО КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ

Переклад з німецької й латини та примітки

Ігоря Бурковського

Відповідальний за випуск *А. О. Савчук*
Відповідальний редактор *О. І. Жупанський*
Художній редактор *О. М. Коспа*
Оригінал-макет *О. О. Жупанського*
Коректор *Н. П. Мельник*

Підписано до друку 16.01.2004.
Формат 60x90 1/16. Папір офсетний №1.
Друк офсетний. Тираж 2000. Вид. № 1. Зам. 4-35.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єкта видавничої справи №644. Серія ДК.

ТОВ «ВП «Юніверс»,
вул. Банкова, 2, к. 12, Київ, 01024
Тел: 253-96-15
E-mail: univers@i.com.ua

ВАТ «Білоцерківська книжкова фабрика»,
вул. Леся Курбаса, 4, м. Біла Церква, 09117

Кант, Імануель.

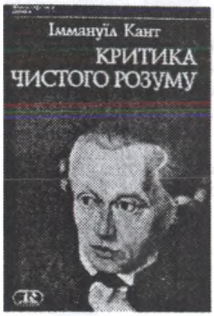
К19 Рефлексії до критики чистого розуму/Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. — К. : Юніверс, 2004. — 464 с.

ISBN 966-7305-96-1

Ця книга, що її складають вибрані фрагменти з рукописної спадщини великого німецького філософа І. Канта, є своєрідним додатком до головного Кантового твору й може бути вельми корисною для його глибшого розуміння, дає можливість простежити еволюцію його ідей та понять.

ББК 87.3(4НІМ)

Видавництво «ЮНІВЕРС» пропонує:



ІММАНУЇЛ КАНТ

«Критика чистого розуму»

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

(Переклад з німецької І. Бурковського
2000 р., 60х90 1/16 с.)



ҐЕОРҐ В. Ф. ГЕҐЕЛЬ

«Основи філософії права»

У своєму філософському трактаті Ґ. В. Ф. Гегель (1770 — 1831) докладно аналізує державу як таку, з усіма її атрибутами. Окрім цього, торкається моралі, а також сім'ї і сімейного законодавства. Розглядає структуру громадянського суспільства, різні форми правління — від первісних до цивілізованих, вказує їхні переваги та недоліки в історичному плані. Зокрема, автор наголошує на перевазі північногерманського способу правління.

(Перекпад з німецької М. Кушніра, Р. Осадчука
2000 р., 60х90 1/16, 346 с.)



РЕНЕ ДЕКАРТ
«Метафізичні розмисли»

Праця славетного французького філософа і математика Рене Декарта (1596 — 1650) стосується одвічного питання — душі і тіла: «мислячої» і «просторової» субстанції.

Твір включає шість розмислів автора, а також заперечення опонентів з відповідями філософа.

(Перекпад з французької. З. Борисюк, О. Жупанського
2000 р., 60х90 1/16, 304 с.)



ВЛАДИСЛАВ ТАТАРКЕВИЧ
«Історія шести понять»

Пропонована читачеві книжка В.Татаркевича, польського філософа зі світовим ім'ям, є історією шести понять чи навіть більшої їхньої кількості, бо побічно також накреслено історію понять чару, вишуканості, піднесеності, класичності, романтичності й ще кількох інших. Загалом це історія «понять естетичних».

Історія шести фундаментальних понять позначена рясною суперечок і змін. Можна б гадати, що полеміка, яка точилася спрадавна, кінець кінцем ущухне, і в наш час, через два з половиною тисячоріччя розвитку європейської культури, настане стабілізація понять і теорій. Насправді, стабілізація якщо й настала, то незначна, і ніщо не свідчить про те, що вона виявиться тривалою.

(Переклад з польської В. Корнієнка
2001 р., 60х90 /16, 368 с.)

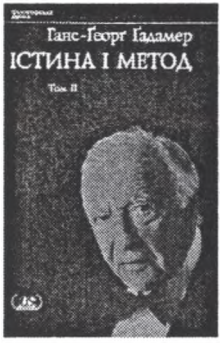


ГАНС-ҐЕОРҐ ҐАДАМЕР

«Істина і метод» Том 1

Книга відомого німецького філософа (1900 — 2001) присвячена одній з найпопулярніших тем філософії XX сторіччя — герменевтиці — теорії розуміння й тлумачення текстів та феноменів культури. Автор окреслює історію герменевтики, коло її проблем на тлі принципового розмежування методологій гуманітарних і природничих наук.

(Переклад з німецької О. Мокровольського
2000 р., 60x90 1/16, 464 с.)



ГАНС-ҐЕОРҐ ҐАДАМЕР

«Істина і метод» Том 2

До другого тому увійшли праці філософа Г.-Ґ. Ґадамера, які доповнюють і поглиблюють проблеми герменевтики, викладені в першому томі.

(Переклад з німецької М. Кушніра
2000 р., 60x90 1/16, 480 с.)



ГАНС-ҐЕОРҐ ҐАДАМЕР

«Герменевтика і поетика»

У цій книжці есе та статей Ґадамер продовжує рух новітньої німецької філософії, починаючи з Ніцше, яка відкинула претензії на стерильну «науковість» і вводить читача у філософський дискурс мистецтва «як органону філософії, якщо не суперника, що переважає її в усьому».

(Переклад з німецької М. Кушніра, В. Бабича, В. Клочкова, Є. Горсвої, Г Петросаняк
2001 р., 60x90 1/16, 288 с.)



РЕНЕ ДЕКАРТ

«Метафізичні розмисли»

Праця славетного французького філософа і математика Рене Декарта (1596 — 1650) стосується одвічного питання — душі і тіла: «мислячої» і «просторової» субстанції.

Твір включає шість розмислів автора, а також заперечення опонентів з відповідями філософа.

(Переклад з французької. З. Борисюк, О. Жупанського
2000 р., 60x90 1/16, 304 с.)



ЕМІЛЬ ДЮРКГАЙМ

«Первісні форми релігійного життя»

Французький соціолог-позитивіст Еміль Дюркгайм (1858 — 1917), засновник французької соціологічної школи, у своїй праці досліджує на прикладі тотемної системи в Австралії первісні форми релігійного життя. Книжка читається легко, розрахована на широкий читацький загал і тих, хто цікавиться соціологією.

(Переклад із французької Г. Філіпчука та З. Борисюк.— К.: Юніверс, 2002. — 60x90 1/16. — 424 с.)



АЛЕКСІС ДЕ ТОКВІЛЬ

«Давній порядок і Революція»

Книжка, яку я нині публікую, — не історія Революції. Цю історію написано надто блискуче, щоб її переробляти; моя книжка — лише етюд про Революцію. 1789 року французи зробили величезне зусилля, найбільше з усіх, що їх будь-коли робили народи, щоб відрізати себе від свого минулого й відокремити безоднею те, чим вони були, від того, чим вони бажали бути…

(Переклад з французької Г. Філіпчука 2000 р., 84x108/32, 224 с.)



СТАНІСЛАВ СТАБРИЛА

«Міфологія для дорослих»

На сторінках цієї книжки Станіслав Стабрила, професор Ягеллонського університету, дослідник давньогрецької і давньоримської літератури, подає найвідоміші грецькі міфи не в скороченому, опрацьованому для дітей варіанті, як це робили багато його попередників, а намагається відтворити їх у первісному, нетрансформованому вигляді. Завдяки цьому вони перестають бути гарними, пізнавальними та повчальними казочками, а є цілком поважним викладом життя давніх греків.

Книжка розрахована на широке коло читачів, щоправда, із застереженням, що це — «міф для дорослих».

(Переклад з польської Д. Андрухова. — К.: Юніверс, 2000. — 60x90 1/16. — 544 с.)



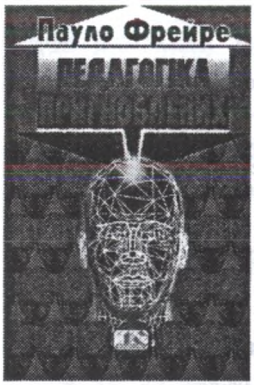
ЖОРЖ ДЮБІ

«Доба соборів»

Ця книга присвячена Середньовічній добі країн Західної Європи — саме тим часам, коли тут відбувалося інтенсивне будівництво катедральних соборів. Тож автор показує, як, починаючи з XI сторіччя, Церква передала з рук королів до рук ченців керівництво мистецьким оформленням храмів; як через сто років після цього рух Передвідродження поставив собори в центр нових пошуків стилів; як у XIV сторіччі ініціатива розвитку монументального мистецтва повертається знову до принців і набуває вартості в світському середовищі. Отже, доба соборів постає між добою монастирів та добою палаців.

Книга розрахована на широке коло читачів.

(Переклад з французької Григорія Філіпчука та Зої Борисюк. — К.: Юніверс, 2003. — 60x90 1/16. — 320 с.: іл.)



ПАУЛО ФРЕЙРЕ

«Педагогіка пригноблених»

Книжка, що за тридцять чотири роки після першого виходу у світ витримала численні перевидання різними мовами у багатьох країнах світу, вперше потрапляє до українського читача. Нова філософія освіти, яка сприяє визволенню людини від фізичного, ідсологічного, психологічного чи культурного гноблсння, — ось у кількох словах суть цієї праці Пауло Фрейре, одного з найвидатніших педагогів XX сторіччя.

(Переклад з англійської О. Дем'янчука
2003 р., 84x108 1/32, 168 с.)



ПАУЛО ФРЕЙРЕ

«Формування критичної свідомості»

Під однією обкладинкою об'єднано дві праці Пауло Фрейре, славстного педагога зі світовим ім'ям: «Освіта як практика свободи» та «Поширення чи спілкування». Різні за змістом, ці праці об'єднані ідеєю формування в людей критичної свідомості — здатності осягнення навколишньої реальності та її трансформування. Поряд із глибокими філософськими міркуваннями про природу знання й становлення людської особистості як активного Суб'єкта історичного процесу автор подає практичні приклади й методи розвитку критичного мислення у дорослих людей. Книжка буде цікавою й корисною для науковців та студентів — філософів, політологів, педагогів, а також для громадських діячів, журналістів і просто громадян, котрі прагнуть досягти глибшого розуміння суспільних і політичних подій.

(Переклад з англійської О. Дем'янчука
2003 р., 84x108 1/32, 176 с.)



МАКСИМ СЛАВІНСЬКИЙ

«Заховаю в серці Україну»

Це — перше видання вибраних творів Максима Славінського. В ньому містяться його поезії, переклади, публіцистика і спогади. Упорядники — нащадки письменника подали розгорнуту біографію автора й окрему розвідку про творчі зв'язки Максима Славінського та Лесі Українки. В «Додатку» — витяги із протоколів слідчої частини НКДБ УРСР. книгу проілюстровано цілим блоком фотографій.

Видання «Заховаю в серці Україну» розраховане на широкий читацький загал.

(2002 р., 84x108 1/32, 416 с.)

СЕРІЯ
«ЛАУРЕАТИ НОБЕЛІВСЬКОЇ ПРЕМІЇ»



СЕН-ЖОН ПЕРС
«Поетичні твори»

Книжка містить повний переклад усіх поетичних творів видатного французького поета Сен-Жон Перса (1887—1975), лауреата Нобелівської премії 1960 р. Крім того, друкуються його стокгольмська та флорентійська промови, а також висловлювання поета про власну творчість.

Повністю поетичні твори Сен-Жон Перса друкуються в Україні вперше.

(Переклад з французької М. Москаленка
2000 р., 84х108/32, 480 с.)



КЛОД СІМОН
«Вибрані твори»

До вибраних творів Клода Сімона (1913 р. н.), лауреата Нобелівської премії 1985 року, ввійшли два романи та «Стокгольмська промова». Перший роман «Дорога Фландрії» — найвідоміший твір письменника, за який, власне, він і отримав цю престижну премію. Роман «Зоосад» представляє пізній період творчости. З'явившись після тривалої перерви, він знову розбудив інтерес до творчости Клода Сімона, якого багато критиків по-справжньому змогли оцінити лише тепер, називаючи одним із найбільших письменників усього XX сторіччя.

(Переклад з французької Р. Осадчука. —
2002 р., 84х108/32, 496 с.)



ЕЛІАС КАНЕТТІ
«Засліплення»

Роман «Засліплення» визначного австрійського письменника XX ст., лауреата Нобелівської премії (1981 р.) Еліаса Канетті (1905 — 1994 рр.) набув міжнародної слави й перекладений багатьма мовами світу.

Трагічна історія знаменитого професора-синолога Петера Кіна, його безглузде одруження на власній економці Терезі, яка обертає йому життя на пекло, показує, як відчуженість і взаємне нерозуміння людей призводять до катастрофи.

(Переклад з німецької О. Логвиненка. —
2003 р., 84х108/32, 512 с.)

Видавництво «ЮНІВЕРС» пропонує:
Марсель Пруст «У пошуках утраченого часу»
(твори у семи томах)







Проза Марселя Пруста (1871 — 1922) належить до найпомітніших і найвидатніших явищ світової культури. «У пошуках утраченого часу» — епопея, до якої увійшли сім романів: «На Сванову сторону», «У затінку дівчат-квіток», «Ґермантська сторона I, II», «Содом і Гоморра», «Полонянка», «Альбертина зникає», «Віднайдений час». На всеукраїнському конкурсі «Книжка року — 2002» семитомник Марселя Пруста посів перше місце у номінації «Вершини: зарубіжна класична література».



(Переклад із французької
Анатоля Перепаді)









«Поминальний день» є елегійним романом про кохання, в якому особисте життя персонажів неповторним чином переплітається з історією країн, передусім з Іспанією та Німеччиною. Твір налаштовує читача на глибокі роздуми, у ньому йдеться про минуле. Нестерпний гніт особистого життя головних героїв, пов'язаний з історією Європи, робить книжку меланхолійною, містичні роздуми головного героя Артура Дане роблять її щирою, а кохання – достовірною.

(Переклад з нідерландської Я. Довгополого. — 2002 р., 84x108 1/32, 270 с.)



Гаррі Муліш (1927 р. н.) — один з найбільших сучасних письменників Нідерландів. У романі «Процедура» письменник у надзвичайно цікавій формі подає версію єврейських переказів про оживлення за допомогою вимовляння імени Божого глиняного велетня Голема, який має рятувати переслідуваних євреїв. Це традиційна розповідь про створення Адама з подробицями біблійними та апокрифічними, де дається висока оцінка магічно-теургійним силам, які містяться в іменах Божих.

(Переклад з нідерландської Я. Довгополого. — 2002 р., 84x108 1/32, 224 с.)



Дія роману відомого литовського письменника (1893 — 1967) відбувається в 1861— 1864 рр., коли литовський народ, обурений царською «селянською реформою», створив озброєні загони, щоб завоювати землю, волю й національну незалежність. У центрі твору — образ молодого Пятраса Бальсіса. Його нелегке й чисте кохання до Катре безпосередньо вплітається в історичні події, на тлі яких змальовано також картини побуту тодішнього литовського села. Окрім того, події в романі розвиваються бурхливо, інтригуюче, з майже детективним сюжетом.

(Переклад з литовської Д. Чередниченка. — 2002 р., 84x108 1/32, 598 с.)



Роман «Сум'яття вихованця Терлеса» відкриває серію музілівських «душевних пригод», останньою з яких був вселичезний роман «Людина без властивостей».

(Переклад з німецької Ю. Прохаська. — 2001 р., 75x90 1/32, 208 с.)



Роман видатного французького письменника Луї-Фердінана Селіна (1894 — 1961), що поряд із Кафкою, Камю і Джойсом є велетнем літератури XX ст., — один з небагатьох правдивих творів про всю жалюгідність нашого життя, коли дивитися на нього без ілюзій, про облудність таких химер, як кохання, патріотизм, порядність, про одвічні поневіряння злидаря у світі, де вся краса і піднесеність належать володарям недосяжного ідеалу — багатіям.

(Переклад із французької П. Таращука. —
2000 р., 84x108/32, 368 с.)



Роман «Сестра сну», рукопис якого відхилили 23 видавництва, став складовою світової літератури, і його із захопленням вітали літературні критики як у Німеччині, так й у світі. За цей роман, який на сьогодні перекладено тридцятьма мовами світу, автор отримав низку престижних премій, зокрема Літературну премію Зальцбурзького Великоднього фестивалю, Премію Марії-Луїзи Фляйссер міста Інгольштадт, французьку Премію Медічі та італійську Премію Гринцане Кавур.

(Переклад з німецької М. Кушніра. —
2002 р., 75x90 1/32, 240 с.)



Нині на межі двох тисячоліть Петер Гандке для австрійської літератури — постать цілком респектабельна. Його твори — як прозові, так і поетичні – значаться у списку кращих бестселерів сучасної німецькомовної літератури. Окремою книжкою прозові твори письменника видаються вперше.

(Переклад з німецької О. Логвиненка, І. Андрущенка,
О. Плевако. — 2000 р., 84x108/32, 256 с.)



Роман уславленого австрійського письменника Йозефа Рота «Марш Радецького» вважається найкращим із його творчої спадщини. Серед такої потужної когорти австрійських письменників, як Кафка, Музіль, Додерер, Й. Рот є чи не єдиний справжній професіонал, хоч, звичайно, саме по-австрійському, своєрідний.

(Переклад з німецької Є. Горевої. —
2000 р., 84x108/32, 352 с.)

ЮНІВЕРС

Видання можна замовити
по тел. (044) 253-96-15, факс 253-95-15
E-mail: univers@i.com.ua або за адресою:
01024 м. Київ-24, вул. Банкова,2, кімн.12

Immanuel Kant

REFLEXIONEN ZUR KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Метафізичний спосіб
пояснення є об'єктивним,
коли він ґрунтується
на загальних умовах,
що то єдино за них
ми пізнаємо об'єкти як такі,
котрі можуть нам бути дані.
Він не виключає
Надприродного,
тільки обмежує наш розум
до самого лише
Природного.

І. Кант