

І М М А Н У Е Л Ь К А Н Т

---

# ПРОЛЕ҃ГОМЕНА

до кожної майбутньої метафізики,  
яка зможе виступати як наука

З історичним вступом та словником

Під редакцією  
Проф. Д-ра ІВАНА МІРЧУКА

Л Ь В І В

---

Видання „Неділі“ з допомогою Українського Університету  
в Празі та Українського Наукового Інституту в Берліні



ІММАНУЕЛЬ КАНТ

# ПРОЛЕ҃ГОМЕНА

до кожної майбутньої метафізики,  
яка зможе виступати як наука

З історичним вступом та словником

Під редакцією проф. Д-ра ІВАНА МІРЧУКА

Л Ь В І В 1930

Видання „Неділі“ з допомогою Українського Університету  
в Празі, та Українського Наукового Інституту в Берліні



## ІСТОРИЧНИЙ ВСТУП.

Через цілих одинадцять років, а саме від своєї професорської дисертації з року 1770: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ аж до появи „Критики чистого розуму“ в році 1781 захоче Кант якнайгострішу мовчанку, не випускаючи в світ ні одного друкованого слова та обертаючи цілу свою енергію на передумання проблем, що містяться в цьому головному творі цілої його філософської системи. „Критика“ це один з найтяжчих але й найбільше передуманих та зрілих продуктів людського інтелекту; кожна її сторінка, кожне майже слово вказують на місяці безупинної, духової праці. „Пропоную не сам твір, а тільки Пролегомена як плян і провідник розслідувань, бо хоч я ще й тепер цілком вдоволений зі самого твору, як іде про його зміст, порядок, спосіб викладу і старанність, з якою я кожне твердження точно розважував і провірявав, заки його написав, бо потрібно було цілих років, щоби мене заспокоїли не лише цілість, але часом і одинокі твердження відносно своїх джерел, але зате я не цілком вдоволений зі свого викладу в деяких частинах елементарної науки, як н. пр. з дедукції розсудкових понять, або з паральогізмів чистого розуму, тому що якась розтяглість в цих частинах шкодить ясності, — а тому на їх місце можна положити за основу досліджування те, що тут відносно цих частин кажуть Пролегомена“.<sup>1)</sup>

Як бачимо з оцих слів та дальших цитатів, Кант був добре свідомий цього, що твір, якого кожне слово було концентраційним пунктом для цілої маси нових, оригінальних думок, — що твір, який на полі філософії викликав анальогічну революцію, як теорія Коперника в межах астрономії, — що твір цього роду не міг силою факту відразу найти належного зрозуміння, тим більше, що на стиль та мову, себто на зовнішню форму не мав він вже часу звертати особливої уваги. Він виразно каже в Пролегоменах про свою критику ось що: „Будуть її фальшиво оцінювати, бо її не зрозуміють; а не зрозуміють, бо цю книжку що найбільше перекарткують а не матимуть охоти її передумати;

<sup>1)</sup> Пролегомена стор. 121.



стільки труду ніхто не хоче їй присвятити, бо це твір і сухий і неясний та противиться всім прийнятим поняттям, а крім цього й об'ємистий".<sup>1)</sup>

„А обширність твору, оскільки вона має своє оправдання у самій науці, а не у викладі, і необхідна при цьому сухість та схолястична точність, це прикмети, що для самої справи можуть бути дуже корисні, але зате для самої книжки мусять бути дуже некорисні".<sup>2)</sup> Обширність твору, який в першій виданню мав 54 аркушів друку, повторювання аргументації часто без змін і інші цим подібні хиби чисто технічної природи були причиною, що головні пункти розслідів губилися в хаосі побічних уваг і через це цілість набирала доволі неясного характеру.

Всі ці хиби „Критики“ мали усунути „Пролегомена“, які первісно були подумані як „витяг“ з Критики, як „конспект або плян“, в якому мали бути ядерно та коротко представлені всі ті проблеми, що містяться в головному творі. „І хоч сам плян, як-би він був появився перед Критикою чистого розуму, остав-би незрозумілий, непевний і некорисний, то навпаки, появляючись по ній, він є тим пожиточніший. Бо в цей спосіб будемо могли мати перегляд цілоти, перевірити поодинокі основні точки цієї науки, а децю в самім викладі зясувати краще, ніж це могло статися у першому обробленню твору".<sup>3)</sup> Бо Кант розумів це дуже добре, що тяжкі проблеми, трудні питання можуть бути предметом популярних а рівночасно не дуже обширних творів що-йно тоді, як вони вже раніш були представлені обширно і з усіма деталями. Тому зараз по появі Критики рішився Кант видати щось в роді конспекту метафізики, твір, який пізніше, бо в році 1783, появився дійсно під назвою: „Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка могла-ме виступати як наука“.

Першу вістку про ці пляни нашого філософа находимо в листі Гамана до Гердера з 5. серпня 1781 року, в якому Гаман сповіщає, що Кант має на меті видати незабаром для „ляків популярний витяг“ із своєї Критики<sup>4)</sup>. Дальші сліди цієї праці знаходимо в кореспонденції Гамана не тільки з Гердером, але також з накладцем Канта, Гарткнохом, де часто читаємо відомості про „популярний витяг“ або про „читанку чи підручник метафізики“, то знову про „Пролегомена до майбутньої метафізики“ або коротко „Пролего-

<sup>1)</sup> Пролегомена стор. 8.

<sup>2)</sup> Там-же стор. 9—10.

<sup>3)</sup> Там-же стор. 10—11.

<sup>4)</sup> „Kant ist Willens einen populären Auszug seiner Kritik für Laien auszugeben“. Hamann an Herder, den 5. August 1781. Hamanns Schriften. Bd. VI. S. 202.



мена" і т. и. Як бачимо, звідомлення Гамана мають настільки недокладний характер, що ми не маємо абсолютної певності, чи всі ці вискази відносяться до одного твору, який пізніше вийшов друком, чи може Гаман мав на думці ще якийсь окремий підручник метафізики, який був намічений, може навіть до певної міри вже готовий, але з різних причин не появився. Наразі не маємо можливості вирішити це питання дефінітивно, щойно пізніше, коли блище приглянемося філософському спорові між Ердманом і Арнольдтом, будемо мати змогу з великою правдоподібністю сказати, що всі ці вискази відносяться тільки до одного твору.

Одначе незабаром появилася ще більше пекуча потреба такого популярного твору. По появі Критики чистого розуму настала серед фахових рецензентів довший час цілковита мовчанка. Хоча Кант випускаючи її мав надію, що бодай серед гуртка найближчих друзів знайде він деяке зрозуміння, то вже приватні розмови н. пр. з Гаманом переконали його наглядно, що він грубо помилявся, що навіть цей чоловік фальшиво його розумів і підсував йому чужі думки. Тому Кант з іронією каже, що „він вдячний шановній публиці і за ту мовчанку, якою вшанувала вона „Критику“ на протязі довшого часу; в цім видно обережність, щоб не зломити і не знищити ще ніжної щепи яким-небудь за скорим судом“<sup>1)</sup>. Одначе така іронія могла бути тільки насолодою для власної ображеної амбіції, але положення серед філософських кол не змінювала вона ні в якому разі. Тому Кант приходить до переконання, що йому не лишається інший вихід з цієї ситуації, як дати пояснення до цих проблем, що містяться в Критиці, та коротко зібрати результати, до яких він дійшов після різних криз внутрішнього розвитку.

Філософський розвиток Канта характеризує в першу чергу його інтерес для основ, можливості та границь усякого знання. Найважливіше питання, якому присвячена ціла його праця, це якраз питання, що ми взагалі можемо знати. Цей інтерес дав початок розслідам, які своє завершення знайшли щойно в критичнім його періоді. Ці важливі питання є вислідом скептицизму, до якого доходимо, розглядаючи спірні проблеми людського знання та протилежні на них відповіді. Бо в таких випадках мусимо узгляднювати все протилежні напрями та їх аргументацію, яка критичному розумові показує все деякі слабкі сторони. І Кант переходить усі ці стадії, його також невсилі вдоволити докази ні одних ні других. З самого початку є він прихильником догматичного раціоналізму, потім переходить до ем-

<sup>1)</sup> Прологомена стор. 119—120.



піризму, який теж не може його заспокоїти. Цілковито зневірений в сили людського інтелекту кидається він в обійми скептицизму, втративши цілковито надію, що чоловік може взагалі щонебудь пізнати. Щойно поборовши себе та скептицизм доходить він до критицизму, який являється свого роду синтезою протилежних напрямків.

Кант уже від самого початку був переконаний, що досвід, на яким спирається природознавство, має філософічні основи, або іншими словами, що математика, хімія, фізика, врешті решт не можуть обійтися без метафізики. І тут саме лежить ціла вага Кантового думання. Щоби дати основу цілій системі людського знання, треба передовсім витворити метафізику — але не таку, яка була раніш, що займалася якимсь недійсним, вимріяним світом, але метафізику як науку. Є можливою метафізика як наука? Ось і головне питання, яким Кант морочить собі голову через цілі десятки літ. Він признає отверто, що щастям чи нещастям його життя був факт, що він залюбився в метафізику: дальшим наслідком цієї нещасної любови є глибоко відчута потреба, обґрунтувати метафізику як науку, щоби вона мала цю саму евідентність, певність та вірогідність, що й математика. Бо математика є для нашого розуму взірцевим прикладом, як має виглядати кожна дисципліна. І тому вихідною точкою у критичнім періоді Канта є математика.

Таке завдання мала перед собою Критика чистого розуму; вона мусіла витворити основи для метафізики, себто підшукати ґрунт та поставити фундамент під новий будинок старої вже дисципліни і через те являється вона не критикою існуючих вже книжок чи систем, а твором підготовчим, пропедевтикою для самої головної системи, себто метафізики. Бо філософія складається з двох головних частин, а саме: 1) з т. зв. трансцендентальної філософії і 2) з метафізики. Перша з них ставить своїм завданням розслідити можливість, джерела і границі людського пізнання при помочі чистого розуму. Це питання, головню що до можливости і границь пізнання, наскрізь нове й оригінальне. Коли перед Кантом філософія звертала цілу увагу на вирішення питання, де треба нам шукати джерел нашого пізнання, чи в розумі (*ratio*), чи в досвіді (*εμπειρία*), то Кант ставить питання, чи людське пізнання взагалі можливе і як далеко сягають його границі. Трансцендентальна філософія, яка цим предметом займається, майже ідентична з теперішньою теорією пізнання або гносеологією з цєю тільки різницею, що Кант не займається пізнанням взагалі, а тільки пізнанням а *priori*. Критика чистого розуму має, як ми вже



згадали вище, характер підготовчої науки, що хоче розслідити основні принципи самої системи, а детальне розроблення залишає на боці. Сама система є предметом другої головної частини філософії, себто метафізики, яка є збірним поняттям для цілого розумового світу. Тепер зрозуміємо, чому витяг з Критики, цей популярний конспект для пояснення думок головного твору називає Кант: „Пролегомена до кожної майбутньої метафізики, яка могли-ме виступати як наука.“ Так само будуть нам зрозумілі ці питання, з якими стрічаємося зараз на початку Пролегоменів: „як можлива чиста математика?“, „як можливе чисте природознання?“, „як взагалі можлива метафізика як наука?“

Розв'язка цих питань іде в такому порядку: Кант насамперед стверджує факт існування пізнання в його головній формі та в його особливих родах, а вкінці випроваджує умови його можливості. При чому метод, якого вживає автор у Пролегоменах, є аналітичний, міжтим коли в Критиці є він синтетичний. „В Критиці чистого розуму підходив я до цього питання синтетично, а саме так, що розсліджував сам чистий розум і старався в цьому джерелі установити згідно з принципами елементи й закони їх чистого вживання. Робота ця тяжка й вимагає читача, який рішився слово за словом вдумуватися в систему, яка ще нічого не кладе в основу крім самого розуму, а тим самим старається розвинути пізнання з його первісних завязків, не спираючись при цім на якім-небудь факті. Натомісьць Пролегомена повинні бути вступними вправами — вони мають власне вказати, що треба робити, щоби по змозі якусь науку витворити, а не її викладати. Вони мусять отже спиратися на щось, що вже знаємо як цілком певне, щоби звідси можна було з довірям зачинати і поступати що раз вище аж до джерел, яких ще не знаємо; відкриття цих джерел не лише вияснить нам те, що ми знали, але рівночасно зясує нам обсяг багатьох пізнань, які без виїмку з цих самих джерел випливають. Методичне поступовання Пролегоменів, особливо тих, завданням яких є дати підготовлення до майбутньої метафізики, буде тим самим аналітичне“. <sup>1)</sup>

Саме в тім часі, як Кант працював над виготовленням Пролегоменів, появилася в „Додатку до геттінгенських звідомлень про учені річи“, себто в офіційному органі дня 19. січня 1782 року перша публична оцінка його Критики. <sup>2)</sup> Написав її на замовлення редакції журналу Гарве; але вона не вийшла у своїм первіснім вигляді, бо редактор Федер

<sup>1)</sup> Пролегомена стор. 20—21.

<sup>2)</sup> „Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen“ im 3. Stück vom 19. Januar 1782.

вкоротив її до одної третини, через що очевидно підлягла вона деяким, але неістотним змінам. Оцінка ця виказує таке поверховне ознайомлення з твором так в цілому як і в деталях, таке незрозуміння найосновніших думок, що наш філософ, хоча вже до певної міри охолоджений у першому запалі початковою мовчанкою, всеж таки мусів бути обурений на таку поведінку з продуктом його кільканадцятьлітньої, тяжкої, розумової праці. Засаднича, на думку Канта, спекуляція про синтетичні та аналітичні суди не знайшла в оцінці ніякого узгляднення, а його трансцендентальний або критичний ідеалізм був фальшиво інтерпретований та поставлений в одну лінію з ідеалізмом Берклі. Щоби радикально та рішуче застерегти себе проти таких закидів та забезпечити себе перед подібними рецензіями з майбутньому, Кант рішився свій, може в головних рисах вже готовий, популярний „витяг“ поповнити додатками; ці доповнення можемо недвозначно ствердити, а саме в першій частині твору (тут належать уваги II. і III. до першого головного питання: як можлива чиста математика?, даліше цілий параграф 39, уваги до пар. 46, 48, 49, і т. д.) і на його кінці в окремім додатку, де Кант аналізує „зразок суду про Критику перед її розслідуванням“ в ось який спосіб: „Рецензент починає і кінчить тим, що каже: цей твір є системою трансцендентального (або як він це перекладає) вищого ідеалізму“. Кант застерігається проти цього допущення: „Йй Богу, не вищого. Не для мене високі вежі та подібні до них мужі, високі в метафізиці — довкола одних і других буває багато вітру. Моє місце урожайна глибина досвіду, а слово трансцендентальний, котрого значіння рецензент навіть не зрозумів, хоч я стільки разів вказував на нього, (так поверховно він на все дивився) — це слово не означає чогось такого, що виходить поза всякий досвід, лише щось таке, що хоча (а priori) випереджує досвід, але не має ніякого іншого призначення, лише уможливити досвідне пізнання. Коли ж ці поняття переступлять границі досвіду, то їх уживання називається трансцендентним і воно ріжниться від уживання імманентного, себто обмеженого на досвід. Я старався достаточо в самім творі оминати всякі того роду непорозуміння, але рецензент міг знайти для себе успіх тільки сіючи непорозуміння“.<sup>1)</sup>

Обурений на рецензента, що так ґрунтовно не зрозумів намірів його, Кант доволі злобно висказується про нього: „Цілком инакше річ мається з моїм рецензентом. Здається, що він зовсім не зрозумів, про що властиво йшло при дослі-

<sup>1)</sup> Пролегомена стор. 114.



джуванню, котрим я (щасливо чи нещасливо) займався; приймім, що причиною цього є нетерпеливість продумати обширний твір, або поганий настрій, спричинений наміченою реформою науки, в котрій, на його думку, він вже давно все вияснив, або причиною є—що я нерадо допускаю—справді обмежене поняття, яке не дозволяє йому вийти думками поза його шкільну метафізику. Одним словом, він з диким поспіхом перебігає довгий ряд тверджень, при котрих нічогосінько не можна подумати, не знаючи їхніх преміс—то тут, то там розсіває свою догану, а читач не бачить її підстави, ані не розуміє тверджень, проти котрих намірена догана, а тому рецензент не може бути ані справоздавцем для публіки, ані не може мені ні трохи пошкодити в очах знавців. З тих причин був-би я цілковито не звертав уваги на цей осуд, колиб він не давав мені причини до декількох вияснень, що можуть в деяких випадках охоронити читача цих Пролегоменів перед незрозумінням.“<sup>1)</sup>

Не думаймо одначе, що дійсною причиною цієї некорисної оцінки була зла воля рецензента, в цім випадку Гарве або Федера. Ні, вона відповідала цілковито цьому вражінню, яке залишила по собі поява Кантової Критики. Доказом на це є лист Гамана до Гердера з квітня 1782 року, в якому Гаман, не знаючи автора рецензії, висказується про неї прихильно. „Геттінгенську рецензію Критики чистого розуму перечитав я з приємністю, хто міг її написати? Кажуть, що автор нею зовсім невдоволений; не знаю, чи він має до цього причину, мені видалась вона основною, отвертою та приличною. Це не підлягає сумнівови, що без Берклі не було-би Юма а без цього останнього знову-ж Канта. Врешті рещт все кінчиться на традиції“.<sup>2)</sup>

Таким способом ця рецензія, котрої головна вага лежала в тому, що науку Канта зрівнано з ідеалізмом Берклі, причинилася у великій мірі до перелицювання та й напечатання розпочатого вже раніш витягу у кінцевій формі Пролегоменів і так само до зміни фронту у другому виданню Критики з року 1787. В цій рецензії бачив Кант перший зразок фальшивого розуміння його науки і тому вважав за відповідне виступити як найрізкіше проти таких підозрінь. Для цієї цілі доповнює він свій первісний пояснюючий твір дидактичного характеру полемічними додатками так, як це ми вже вище показали, щоби таким способом з одного боку забезпечити себе в майбутньому перед аналогічним незрозумінням головних його ідей та перемішуванням його критич-

<sup>1)</sup> Пролегомена стор. 113.

<sup>2)</sup> Hamanns Schriften, Bd. VI. S. 243 ff.

ної системи з усяким догматичним ідеалізмом, а головню ідеалізмом Берклі — а з другого боку, щоби показати шановному рецензентові, як несправедливою була його оцінка.

В такім вигляді появляються в друку Пролегомена в році 1783. Якщо ходить про визначення методологічного відношення „Пролегоменів“ до Критики, то для нас справа цілком ясна. Кант розуміючи добре, що Критика, з огляду на тяжку та незручну зовнішню форму, а також з огляду на цілу силу нових, глибоких проблем, які ціле дотеперішне думання впроваджують на нові шляхи, не знайде великого поширення навіть в ученому світі, рішився видати коментар у легкій, приступній формі. Підчас виготовлювання цього пляну появляється перша рецензія, яка дає Кантові *exemplum ad oculos* як публіка ставити-меться до його твору. І тут лежить другий мотив, який дещо змінює первісний плян і поповнює його деякими новими уступами. Які переходові стадії перейшли „Пролегомена“ від моменту, коли в голові Канта повсталала перша ідея видання такого твору аж до хвилі напечатання їх, це на мою думку питання не таке дуже важне для історії філософії. Нам вистачить знати цю основу, з якої виріс даний твір, технічне випровадження його не цікавить нас ні в якому разі. Одначе инакше представляється ця річ філософам Канта, які кожну дрібничку, найменшу зміну тексту, переставлення слів — зрештою без ваги — вважають проблемою незвичайної вартости. Таким способом і над коліскою Пролегоменів повсталала дуже жива і майже безвиглядна дискусія, котрої речниками та представниками двох противних таборів були Бенно Ердман та Еміль Арнольдт.

Ердман у своїому виданню Пролегоменів<sup>1)</sup> ставить на першій сторінці вступного слова ось яку гіпотезу що до повстання та композиції цього твору: „Пролегомена у тому вигляді, в якому появилися вони в друку, є продуктом подвійної редакції. Перед появою взагалі якої-небудь публічної оцінки Критики чистого розуму рішився Кант видати пояснюючий витяг. Але цей плян, який у великій мірі знайшов вже своє здійснення, порушила геттінгенська рецензія: вона спонукала філософа до скорочення цеї ще невикінченої частини витягу, а рівночасно до збільшення цілого твору додатками історичного та критичного змісту. Докладні розсліди показали, що маємо можливість, майже цілковито та певно, відділити від себе ці дві, по своїому характеру чужі, складові частини“.

<sup>1)</sup> Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und historisch erklärt von Benno Erdmann. Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1878.



Але проти цієї гіпотези Ерדмана піднялась дуже сильна опозиція, якої головним речником був Арнольдт;<sup>1)</sup> за ним однак стояли такі поважні знавці Канта та цілої дотичної літератури, як Куно Фішер,<sup>2)</sup> Карло Кербах<sup>3)</sup> та др.

Арнольдт звертається не лише проти насильного калічення типографічного тексту Прологоменів, що було дійсно переведено Ердманом, він виступає так само рішуче проти цілої гіпотези, яка лежить в основі цього неоправданого нічим, штучного поділу. Арнольдт згідний з Ердманом без застережень в цьому пункті, що Кант ще в році 1781, як тільки розіслав був перші примірники Критики і від своїх друзів довідався про перше вражіння — рішився видати популярний витяг; але ми не маємо ніякого стійного доказу на те, що він дійсно взявся за цю роботу. Бо Ердман у своїй гіпотезі послуговується двома твердженнями, які зі свого боку вимагають доказів і які Арнольдт свіломо заперечує. Перше з них каже, що (дійсно Кантом намічений) витяг з Критики чистого розуму є ідентичний з частиною Прологоменів і то не тільки що до мотивів, але також що до самого виконання, так що в надрукованім тексті Прологоменів міститься (безперечно плянований) витяг. Друге твердження є того роду, що перед появою геттінгенської рецензії більша частина витягу була вже готова; поява цієї оцінки приневольила Канта вкоротити розпочатий твір, а натомість поповнити його місцями, що спрямовані на адресу шановного рецензента.

На думку Арнольдта оба ці твердження фальшиві. Плянований витяг не є ані що до мотивів ані що до виконання ідентичний з Прологоменами, які є твором самим для себе, що повстав як органічна цілість і був написаний *in tenore*. А тому, що вони містять в собі місця, які відносяться до рецензії, дальше тому, що вони не зложені з частин, а повстали за одним тягом, мусіли бути написані щойно в році 1782, себто по появі оцінки. Ми можемо, що правда, визначити з великою правдоподібністю ці місця, які викликала критика Гарве-Федера, але нема абсолютно ніякої причини, щоби при помочі окремого шрифту виділювати ці частини із загального звязку та говорити про подвійну редакцію цього твору.

<sup>1)</sup> Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt. Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese von E. Arnoldt. Berlin 1879.

<sup>2)</sup> Immanuel Kant und seine Lehre von Kuno Fischer in Gesch. neueren Philos. Bd. IV, Buch. II S. 595. Heidelberg 1898.

<sup>3)</sup> Karl Kehrbach: „Replik gegen des Herrn Privatdocenten B. Erdmanns Recension meiner Ausgabe der Kantischen Kr. d. r. V. Zugleich eine kurze Charakteristik des aller neuesten Stadiums der sogenannten Kantphilologie,“ Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. LXXII. S. 310—322.

Проф. Вайгінгер, автор коментаря до Критики чистого розуму та один з найкращих знавців Канта, запрошений редакцією „Фільософічного місячника“, дає в XVI-тому томі цього журналу перегляд цілого спору і рівночасно старається по совісім розгляненню аргументів pro і contra зайняти супроти обох противників об'єктивне становище.<sup>1)</sup> Мимо глибокого переконання, що з вирішення цієї справи нікому не буде позитивної користі, береться він за це тяжке діло, щоби вдуматися в аргументацію одного і другого противника. Але ми, з браку інтересу в наших умовах для таких складних а при тім мало продуктивних питань, та вкінці з браку місця не підємо його слідами, а подамо лиш кінцеві результати, до яких він доходить.

Зовнішні докази є більш сприяючі для гіпотези Ердмана, так відносно річевої ідентичности витягу та Прологоменів, як також відносно часової різниці повстання обох складових частин. Чи одначе, у виданню Ердмана ці частини як слід розділені, чи який уступ з первісного витягу не зарахований до пізніших додатків і навпаки, а вкінці чи заходить конечна потреба такої диференціяції тексту, щоби можна говорити про подвійну редакцію — це вже питання, на які можна відповісти, але тільки по ґрунтовнім розслідуванню внутрішнього характеру Прологоменів.

Другим таким спірним питанням чисто фільольогічної натури, що одначе має безперечно більше значіння для самого твору, чим попередна контроверза, є справа т. зв. переложення листків/при печатанню первісного тексту Прологоменів. На самім початку, бо в перших параграфах твору вийшов цей „чортик друкарський“ непомічений ні одним зі сучасних критиків, ані навіть самим Кантом. Щойно проф. Вайгінгер перший підняв це питання і старався справити текст так, як цього вимагає хід думок — не звертаючи уваги на порядок закріплений в першій оригінальній виданню. Пригляньмося блище цій аргументації, яку Вайгінгер розвинув у своїй статті на цю тему у „Фільософічній місячнику“ в томі XV-тім, стор. 321—332 і 513—532.<sup>2)</sup> Аргументація його дуже проста. Кожний, хто перший раз візьме до рук Прологомена і з увагою почне читати перші їх сторінки, мусить мимоволі віднести вражіння, що тут не все в порядку. Вайгінгер нараховує десять місць, які містять в собі певні неясности, нельогічності, якщо триматись-мемо сліпо оригі-

<sup>1)</sup> H. Vaihinger: Die Erdmann — Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena In Philosophischen Monatsheften Bd. XVI. Jahrg. 1880. S. 44—71.

<sup>2)</sup> Eine Blattversetzung in Kant's Prolegomena von Dr. Vaihinger Philosophische Monatshefte B. XV. S. 321—332, 513—532.



нального тексту. Одначе всі ці хиби зникають відразу, як зробимо тільки переставлення тексту пропоноване Вайгінгером. Все стає ясне, логічне, зрозуміле, а залишається тільки психологічне питання, яким способом могло повстати і так довго остати непоміченим таке жахливе переставлення тексту. Коротко перейдемо цих десяти критичних місць:

1. Подібно як пар. I. згідно зі своєю надписю подає нам як джерело метафізичного пізнання чистий розсудок і чистий розум, так само у другому параграфі повинні ми на основі наголовку (Спосіб пізнання, який одиноко можна назвати метафізичним) сподіватися, що тут буде представлений синтетичний характер метафізичних судів. Тимчасом тут говориться про все інше, тільки не про те, що ми очікували.

2. На стор. 27. у рядку 7. оригінального видання з 1783. року каже Кант: „Наперед задумую поділити синтетичні суди на кляси“. І тепер вичислює він ці кляси: 1) „Досвідні суди є все синтетичні“. 2) „Суди математичні є всі синтетичні“. Аж проситься, щоби тепер примістити, як третю клясу, суди метафізичні, які теж мусять бути синтетичні. Але про них не находимо тут ані слова.

3. Як на загал приймаємо, є Прологомена популярним витягом з Критики, через що і в самому пляні та розміщенню матеріялу повинні вони бути відбиткою головного твору Канта. На цій основі маємо право сподіватися в цьому місці, себто в другому параграфі, розглянення синтетичного характеру метафізичних судів, згідно з аналогічними місцями першого видання Критики.

4. Як переглядати-мемо параграф четвертий, то мимо-волі завважимо певну незгідність тексту. Бо в першій уступі цього параграфу говорить Кант про ролю та значіння давньої метафізики, а в другій нагло та без логічного переходу перескакує він на математику, про котру говорить також в уступі третім, так що ми не можемо позбутися вражіння, що ці два уступи (2. і 3.) попалися цілком випадково в це товариство. Це вражіння набирає ще більшої сили, якщо візьмемо на увагу титул цілого параграфу: Чи метафізика є загалом можлива?

5. Але також початок четвертого параграфу не годиться зі змістом попередніх уступів, бо в ньому говориться про метафізику в цей спосіб, неначе було вже доказано, що метафізичні суди є не лише апіорні але також і синтетичні.

6. В цьому самому параграфі (стор. 33, рядок 12 ориг. вид.) находимо відклик самого Канта § 2. lit. b., де неначе було вже вирішено, „що аналітичні суди, хоч аподиктично певні, ніколи неоспорювані, відносяться радше до будівля-

ного матеріалу і до творива метафізики, як до поширення пізнання, що саме повинно бути властивою нашою ціллю". Тимчасом цей цитат не відповідає дійсності, бо в § 2. lit. b. говориться про синтетичний характер емпіричних та математичних судів.

7. Четвертий уступ четвертого параграфу говорить нагло, без жадного підготовлення про синтетичну природу метафізичних судів. Це, що ми очікували в параграфі другим та що виступає як річ доказана в попередніх уступах четвертого параграфу, з'являється тепер перед нашими очима як *ex deus ex machina*.

8. Початок цього уступу не виходить логічно з попереднього тексту. Передтим була бесіда про синтетичну природу математичних тверджень; без ніякого переходу починає Кант говорити про метафізичні твердження. На думку Ердмана повинен був Кант для замаркування аналогії, сказати на початку „так само“ (*ebenfalls*), але в дійсності цього додатку нема.

9. П'ятий і шестий уступ четвертого параграфу в'яжуться що до змісту цілковито з попереднім, себто четвертим уступом; в п'ятому говориться про релятивну вартість аналітичних судів у метафізиці, а в шестому про те, що метафізика мусить спиратися на синтетичних судах *a priori*. Цей останній уступ починається словами: „*Der Schluss dieses Paragraphes ist also, dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu tun habe.* (Висновок із цього параграфу такий: метафізика має до діла зі синтетичними судами *a priori*.)“ Вайгінгер розуміє під словом „*Schluss*“ кінець і тому питає здивовано, де цей кінець параграфу, коли в дійсності бачимо в оригінальному виданні цілих дві сторінки, від 38—40. Одначе мені здається, що слово „*Schluss*“ не означає тут „кінця“, а тільки „висновок, заключення“, які звичайно бувають на кінці, але очевидячки можуть бути поміщені і перед кінцем. Головно цей аргумент, що має на оці зовнішні признаки, а не відноситься до духа та зрозуміння цілости, не промовляє до переконання.

10. Дальший, себто семий уступ четвертого параграфу починається словами: „Так отже відкидаємо і догматизм, який нас нічого не вчить, а таксамо і скептицизм, який нам нігде нічого не обіцяє“ і т. д. Але в попередніх уступах не говориться ні про догматизм ані про скептицизм, а про цілком інші речі. Ми можемо собі пригадати, що в початку параграфу була бесіда про ці філософічні напрямки, але це було вже доволі давно, бо ми пройшли від того місця цілі чотири сторінки. Тому це „отже“ видається нам дивним в такій комбінації.

Збираючи всі аргументи разом мусимо прийти до переконання, що тут дійсно не все в порядку, що між поодинокими частинами немає звязку та що його треба обов'язково привернути. Можемо це зробити таким способом, що переставимо деякі місця тексту так, як це пропонує Вайгінгер. А саме уступи 2, 3, 4, 5 і 6 четвертого параграфу, себто від слів: „це, що є сутєвою рисою чистого математичного пізнання і відріжняє його від кожного иншого пізнання а ргіогі“ аж до слів „і то в пізнанню філософічнійім“ треба перенести на кінець другого параграфу, а тоді всі неясні місця стануть зрозумілі. Якщо з цим зміненим текстом в руці перейдемо по черзі всіх десять хиб, то побачимо, що вони щезають одна по одній і навіть згідно з пунктом дев'ятим заключення або висновок (в цім випадку вже з другого параграфу) прийде на кінець.

Вайгінгер уважає таке справлення тексту необхідно конечним для повного зрозуміння твору; сам факт, що тут маємо до діла з блудом, є для нього безсумнівним. Що його в цім випадку ще цікавить, це спосіб повстання цього блуду. Вина спадає тут на складача, який, не розуміючи тексту та не звертаючи великої уваги на порядок рукопису, переставив поодинокі листки. Це тим більше правдоподібне, що манускрипт Пролегоменів наслідком „подвійної редакції“ мусів складатися з різних додатків, доповнень і т. п. Одначе нас інтересує головно ця обставина, що не тільки сам Кант, але навіть ніхто із сучасних цього блуду в тексті не помітив, зглядно не справив. На оправдання Канта треба сказати, що Пролегомена друкувалися не в Кенігсбергу а в Ризі, так що коректи мабуть не переводив сам Кант. Окрім цього за життя філософа існувало тільки це перше видання з року 1783, яке було видане дуже недбало; дальші передруки влаштовані навіть без відома Канта, трималися сліпо тексту першого видання і тому мали всі ці самі хиби, що й воно. На кінець треба мати на увазі психольогічне явище, що кожний автор дуже нерадо переглядає готовий свій твір і що так само Кант щойно по кількох роках взяв до рук друковані вже Пролегомена. А навіть якщо приймемо, що в пізніших часах Кант помітив цю хибу, на що не маємо ніякого доказу, то не мав він кому подати її до відома, бо, як я вже вище зазначив, дальші передруки виходили без порозуміння з автором. Одначе найбільш інтересним є це, що ніхто з критиків, навіть сучасних, не помітив цієї похибки та що мусіло пройти цілих сто років від появи Пролегоменів, щоби і ця похибка була справлена.

Це переставлення тексту Пролегоменів мало вже за життя Канта свою актуальність і свої наслідки. Противник



його Ебергард у своєму „Фільософічному Магазині“ виступає з критикою Кантового „поділу судів на аналітичні та синтетичні“ і при цій нагоді спирається цілковито на фальшивому тексті Пролегоменів, якого він не розумів як слід.<sup>1)</sup> Що поважний критик забирається до публичної оцінки тільки поверховно розглянувши даний твір, вважаю великим промахом, але ще більше каригідною видається мені недбалість самого Канта, який відпираючи закиди противника мав перед собою цей самий фальшивий текст власного свого твору, і що він цитував ці місця, не помічуючи похибки; власне в полеміці з Ебергардом повинен був Кант справити текст Пролегоменів та цю поправку подати до загального відома.

Проти теорії Вайгінгера що до переставлення тексту виступив з критикою професор університету в Бонні І. Г. Вітте в цьому самому журналі, в якому Вайгінгер проголосив свою гіпотезу.<sup>2)</sup> Більшість учених ставиться прихильно до аргументації Вайгінгера, признаючи в принципі поправку тексту конечною. Але мимо цього всі видання Пролегоменів залишають первісну оригінальну форму, подаючи тільки у вступі, або при дотичних параграфах, відповідні пояснення. Один тільки К. Форлендер, видаючи в році 1910 Пролегомена для „Фільософічної Бібліотеки“, узгляднив в тексті гіпотезу Вайгінгера та поробив відповідні зміни. Одне тому, що для українського перекладу цього твору служили основою видання Ердмана та „Універсальної Бібліотеки“ Рекляма,<sup>3)</sup> задержали також і перекладчики первісний, себто несправлений текст.

А тепер на закінчення прийдеться сказати декілька слів про український переклад Пролегоменів та про його повстання.

Найбільше праці коштувала та найбільше перешкод на дорозі до здійснення пляну українського перекладу ставила українська фільософічна термінологія, якої до тепер — це можна сміло сказати — майже не було. Цих кілька підручників та наукових праць з обсягу фільософії, що в останніх часах появилися на українській мові, не вичерпувало в цілості цього багатства термінів, яке знаходимо н. пр. в німецькій мові, головно у Канта. Якщо окрім цього візь-

<sup>1)</sup> „Philosophisches Magazin“ Bd. I. Jahrg. 1789, Stück 3 № IV. S. 307—332.

<sup>2)</sup> „Die angebliche Blattversetzung in Kant's Prolegomena“ von I. H. Witte. Philosophische Monatshefte. Bd. XIX. Jahrg. 1883, S. 145—174.

<sup>3)</sup> Universal Bibliothek Bde 2469—2470. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. Herausgegeben von Karl Schultz. Leipzig. Verlag von Philipp Reclam jun. 1892.

мемо ще на увагу, що з огляду на брак якоїсь центральної організації, якогось філософічного товариства зі своїм власним журналом, що об'єднувало би всі сили працюючі на цім полі та посередничило у виміні їх гадок, — у кожного з небагатьох авторів, які писали по українськи на філософічні теми, була своєрідна термінологія, то щойно тоді можемо собі представити образ цих перепон, які прийшлося побороти перекладчикам. При цій нагоді хочу зазначити, що цим останнім твердженням я не думаю обнижувати творчости українського народу в межах філософії взагалі. Навпаки я мав нагоду переконатися, що поза Сковородою ми мали цілий ряд філософів, які, що правда, не дали світовій культурі нових систем в роді Декарта, Лока, Канта, але на кожний випадок були безперечно солідними працівниками у своїм фаху. Вистарчить згадати такі прізвіща як Петро Лодій, Касіян Сакович, Йосиф Чачковський, Іван та Володислав Федоровичі, Клим Ганкевич, Потєбня, Юркевич, Гогоцький, Лесевич і др. Одначе переважна частина цих людей писала в чужих мовах, головно російській, польській та німецькій. Це не виключає ні в якому разі їх приналежности до української культурної творчости; я в цьому пункті приєднуюсь до поглядів, що Українцем мусимо звати також кожного, хто народився на Україні, а його культурні придбання уважати за свої, якщо його творчість носить на собі признаки творчости українського генія в цілому. Але на жаль праця таких одиниць вийшла на користь другим народам, натомісць українська мова через це не розвивалася як слід і виказує головно на полі фахової термінології великі браки. І саме український переклад Пролєгоменів має виповнити по части цю прірву в нашій науковій літературі, має дати, я не кажу, повну філософічну термінологію, але що найменше конкретну підставу до дискусії над нею. І з цею власне метою вибрано з нової філософії як автора, що мав заняти перше місце серед українських перекладів, нелегкого Канта, тому, що тут маємо до діла з такою повнотою, а при тім точністю та строгістю понять, виразів потрібних для висловлювання філософічних думок, як ні в одного другого філософа.

Всі філософічні терміни, що мають відношення до лектури Пролєгоменів, знайшли узгляднення в невеликому словнику, поміщеному на кінці книжки. З огляду на вище згадані труднощі та з огляду на це, що тут робимо перші кроки на цьому полі, я далекий від того, щоби думати, що наш переклад досконалий а наша термінологія викінчена, так що не потребує ніяких вже поправок.

Що до самого перекладу то можу впевнити читачів, що він є продуктом серйозної та довгої праці; деякі уступи,

звороти, а навіть поодинокі слова були предметом широкої дискусії та докладних розглядів, заки знайшли вони своє остаточне оформлення. Якщо оцей переклад порівнати з іншими словянськими перекладами, якими користувалися перекладчики до певної міри, то першештво треба безперечно віддати російському перекладові Соловйова;<sup>1)</sup> одначе з польським Борнштейна,<sup>2)</sup> чи навіть чеським Заби<sup>3)</sup> може наш переклад *ceteris paribus* сміло витримати порівняння. Навіть англійський переклад професора Магафі,<sup>4)</sup> зрештою дуже добрий, занадто вільний і відбігає від тексту, щоби його назвати досконалим.

Щодо термінології, то перш всего була використана ця небагата існуюча термінологія, оскільки її можна було дістати на еміграції. Тільки в таких випадках, де українські джерела та словники не могли дати відповідного виразу на означення німецького слова, бралися перекладчики до творення нових термінів спираючися при тім все на живу мову, як на основу. З причини браку місця не буду вираховувати всіх цих нових слів, кожний читач знайде їх у долученім словнику.

Кожний, хто тільки дещо визнається у філософічній літературі, розуміє дуже добре, що це значить, перекладати Канта. Лектура його творів, такої Критики чистого розуму, це правдива мука, *схх philosophorum*. А навіть і цей „популярний витяг“ призначений для „ляїків“, який сучасні хвалили за його легко зрозумілу та елегантну форму, представляє великі труднощі для перекладання тексту на словянську мову. Є там періоди, що тягнуться через цілу сторінку, так що читач кінчаючи речення має досить часу, щоби забути, що було в початку. Окрім головного речення, яке не так легко віднайти, бачимо все цілу громаду побічних речень, між якими дуже тяжко визначити річевий звязок.

Що не зважаючи на це саме Прологомена вибрано до перекладу першого оригінального філософічного твору на укра-

<sup>1)</sup> Труды московскаго психологическаго общества. Выпускъ II. Имануиль Кантъ, Прологомэны ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. Переводъ Владиміра Соловьева. Москва 1889.

<sup>2)</sup> Biblioteka filozoficzna klasyków pod redakcyą warszawskiego instytutu filozoficznego. Emanuel Kant. Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka. Z oryginału przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Benedykt Bornstein. Warszawa 1918.

<sup>3)</sup> Imanuel Kant: Prolegomena ke každé přišli metafizyce Prel. Gustav Zaba 1916. R. Knihovna VI.

<sup>4)</sup> Prolegomena to every future Metaphysics, which can appear as a science, from the German by John Pentland Mahaffy, Prof. London, Longmans et Co. 1888.



їнську мову, то причини треба шукати перше всього у вище згаданій обставині, що тут маємо повноту та строгість філософічних виразів потрібних для праці над питаннями новішої філософії. Окрім цього Кант своєю творчістю дає основу цілій сучасній філософії, його система є вихідною точкою для нових філософічних напрямків і тому всяку працю на полі філософії треба починати від докладної аналізи його духової спадщини. Першим кроком на цім шляху хай буде цей переклад. Критика чистого розуму з причин нам уже відомих не надається для цієї цілі і тому вибрано Пролегомена, які в релятивіно більше зрозумілій формі представляють ці самі проблеми, що містяться в головному творі теоретичної філософії Канта. І тому кожному, хто блище хоче запізнатися з Критикою, та кому на цім залежить, щоби її зрозуміти як слід, треба порадити, щоби він свою працю в цім напрямі розпочав від читання Пролегоменів. Вже сам аналітичний метод, якого вживає Кант у творі, робить його приступнішим від Критики, що вживає більше наукового, себто синтетичного методу; український переклад хай служить провідником усім цим працівникам на полі філософії, що мають на меті присвоїти собі основні думки філософії Канта. Для цих одиниць стануть вони тим, чим бажав собі їх мати Кант, себто підручником для зрозуміння Критики.

Найкращим доказом на те, що погляд про Пролегомена не є мій особистий, але що така думка переважає серед наукових кол взагалі, є факт, що Пролегомена переложені вже не лише на всі європейські, але також майже на всі словянські мови. Навіть, що безперечно кожного здивує, серед українського громадянства відчувалася потреба такого перекладу. Оскільки мені відомо, були роблені вже в році 1918 в Кам'янці Подільському перші спроби українського перекладу Пролегоменів, пізніше мабуть на Українському Університеті у Львові виготовлено частинно такий переклад, а в Червоному Шляху за рік 1923 знаходимо оповістку, що в Києві готується до друку український переклад Пролегоменів. З огляду на те, що всі ці спроби з різних причин не були здійснені, рішився гурток студентів-філософів Українського Університету в Празі приготувати до друку переклад Пролегоменів зроблений на філософічних вправах цього-ж Університету. Така була генеза цієї книжки.

Тепер хай мені буде вільно підкреслити заслуги коло довершення цього - ж пляну та рівночасно зложити подяку цим молодшим товарищам, що серед тяжких матеріяльних умов, мимо праці на чеському університеті, мимо іспитів та кількохвіїв жертвували останки вільного часу на цю ціль. Цілий матеріял себто текст Пролегоменів поділено на 10

менше більше рівних частин і передано їх слідуючим товаришам учасникам філософічних вправ на Українським Університеті в Празі:

- |                           |                       |                      |
|---------------------------|-----------------------|----------------------|
| 1. Кость Чехович          | Введення.             |                      |
| 2. Стефан Годований       | пар. 1 — 5            | включно.             |
| 3. Мирон Заклинський      | " 6 — 13              | "                    |
| 4. Марія Роздольська      | " 14 — 22             | "                    |
| 5. Микола Мелінішин       | " 23 — 35             | "                    |
| 6. Марія Деркачева        | " 36 — 45             | "                    |
| 7. Пилип Деркач           | " 46 — 55             | "                    |
| 8. Микола Гнатишак        | " 56 — 58             | "                    |
| 9. Петро Савяк            | " 59 — 60             | " — Роз-             |
| в'язка загального питання | Прологоменів:         | Як можлива           |
| метафізика як наука?      |                       |                      |
| 10. Семен Григоряк.       | Додаток про те,       | що можна-би зро-     |
|                           | бити, щоби метафізика | стала дійсно наукою? |

В такому порядку переложені частини відчитав кожний з референтів на семінарі, при чому розвивалася звичайно загальна розмова над поясненнями та перекладом перекладчика. Справлені на основі цієї дискусії частини переходили для дефінітивної редакції до рук окремої комісії, яка вже у вузькому колі перевиділа остаточну роботу і старалася затерти індивідуальні різниці, що існували поміж поодинокими частинами. До цієї комісії належали товариші, що bliще були заінтересовані перекладом. Я не можу навіть сказати, котрий з них більше часу та енергії жертвував для цієї цілі, а це тому, бо боюсь, щоби таким способом не обнижити заслуг одного або другого із співробітників; з повним вдовolenням можу тільки ствердити, що такого захоплення справою, такої охоти до праці не доводилося мені бачити на ніякому другому університеті. Кожний з товаришів старався відповідно до власних сил посунути діло дальше наперед в цім переконанню, що таким способом робить річ корисну і потрібну. Сама-ж поява цієї книжки та свідомість сповненого обов'язку хай будуть невеличкою заплавою за ці численні години перебути над цим перекладом переважно в неділі і свята, які для других були порою заслуженого відпочинку.

При кінці дякую Д-ру Чеховичу за поміч в складанню словника, Сенатові Українського Університету в Празі та Кураторії Українського Наукового Інституту в Берліні за матеріальну допомогу, а видавництву „Неділя“ за цей ідеалізм, з яким воно взялося за видання філософічного твору, не рахуючись з настроями теперішньої хвилі.

П Р О Л Є Г О М Е Н А

ДО

КОЖНОЇ МАЙБУТНЬОЇ МЕТАФІЗИКИ,

ЯКА МОГТИМЕ ВИСТУПАТИ ЯК НАУКА.



Ці Пролегомена не є для вжитку тих, що вчаться, тільки для вжитку майбутніх учителів, а навіть їм не повинні служити до цього, щоби впорядкувати виклад існуючої вже науки, тільки, щоби оцю науку що-йно найти.

Є вчені, для яких історія філософії (і старинної і нової) є вже їх власною філософією. Для них оці Пролегомена не написані. Вони мусять чекати, аж другі, що стараються черпати із джерел самого розуму, будуть готові зі своїм ділом і що йно тоді прийде черга на них проголосити світові доконаний факт. Бо впрочім нічого не можна сказати, чого на їх думку другі вже колись не сказали і дійсно це може також послужити безсумнівним віщуванням про все будуче; а тому, що людський розсудок цілі століття в ріжний спосіб фантазував про нечислимі річі, то легко може приключитися, що до всего нового дасться підшукати щось давнішого, що буде до него в дечім подібне.

Усіх тих, що вважають за річ корисну займатися метафізикою, маю намір переконати, що конче потрібно покінчи залишити свою працю та все, що дотепер зроблено, вважати за неіснуюче, а передусім поставити собі питання: „чи взагалі щось таке, як метафізика, можливе“.

Якщо це наука, то чому-ж вона не може здобути собі загального і тривкого признання, так як інші науки? А якщо це не є наука, то яким-жеж чином вона, все таки прикидаючись наукою, без упину гордо держиться, а людський розсудок підтримує ніколи невгасаючими, але і ніколи несповненими надіями? Чи викажемо цим своє знаття, чи незнаття, все-ж таки треба вже раз щось певного вирішити про природу цієї чванькуватої науки, бо неможливо даліше займати супроти неї те саме становище. Це-ж прямо смішно постійно крутитися на тім самім місці і не поступати ані кроку вперед у метафізиці, яка прецінь хоче бути уосібленням мудрости, до якої кожний чоловік звертається по раду, тоді як всяка инша наука безупинно поступає вперед. А також і кількість її приклонників сильно зменшилась і не бачимо, щоби ті, які почуваються на силах визначитися в инших науках, хотіли добувати собі слави у метафізиці, де кожний, що у всіх инших справах нічого не знає, присвоює собі рі-

шаючий осуд, бо у цій області справді нема ще ніякої означеної міри та ваги, щоб відрізнити основність від пустої балаканини.

Але нема в тім врешті нічого нечуваного, що по довгим плеканню якоїсь науки, коли думаємо, що ми в ній бог зна як далеко вперед поступили, вкінці комусь прийде на думку запитати, чи взагалі можлива оця наука та як вона можлива? Бо людський розум так радо будує, що вже не раз збудував вежу, але опісля розібрав її знову, щоби побачити, які її підвалини. Ніколи не пізно прийти до розуму і мудрости, натомісць стає все тяжче дати початок правдивому розумінню, якщо воно пізно приходить.

Само питання, чи якась наука є взагалі можлива, містить в собі сумніви, чи така наука існує. А такий сумнів це образа для кожного, для кого може цілим майном був оцей несправжній клейнод. Тому цей, хто вихопиться із таким сумнівом, може бути приготований тільки на опір зі всіх сторін. Одні у гордій свідомості свого давнього і якраз тому нібито правного посідання будуть з погордою на него дивитися, держачи в руці свої метафізичні компендії; інші, що скрізь бачуть лише подібне до того, що вже коли небудь десь бачили, не зрозуміють його і все остане якийсь час по старому, так неначе-б зовсім не зайшло нічого нового, що давало-би причину до журби чи надії на недалеку зміну.

Крім цього я можу вже тепер сказати, що самостійно думаючий читач оцих Пролегоменів не тільки буде мати сумніви що до дотеперішньої своєї науки, але, поступаючи далше, впевниться в тому, що такої науки взагалі не може бути, оскільки не будуть сповнені оці домагання, які тут наведені, а на яких базується її можливість; а тому, що ще ніхто дотепер цього не зробив, то читач прийде до переконання, що взагалі ще ніякої метафізики нема. Але тому, що попит на неї ніколи не може зникнути<sup>1)</sup>, бо людський розум аж надто цікавиться нею, читач признає, що неминуче мусить прийти цілковита реформа або скоріш нове народження цієї науки на основі зовсім дотепер незнаного пляну, хочай-би ми якийсь час ставили цьому не знати який опір.

Від спроб Лока (Locke) та Ляйбніца (Leibniz), а може й від повстання метафізики, — як далеко сягає її історія —

---

<sup>1)</sup> Rusticus expectat, dum defluat amnis: at ille labitur et labetur  
In omne volubilis aevum. — Horat.

не зайшло ніщо, що могло-б рішати про долю цієї науки в більшій мірі, як удари Давида Юма (Hume), звернені проти неї. Не вніс він світла до цієї царини пізнання, але все-ж таки викресав іскру, котрою і можна-би було засвітити світло, як-би та іскра найшла вигідний матеріал, який міг-би тліти при старанні підтримуванні та поширюванні.

Юм вибрав собі за вихідну точку головно одно — одинок, але важне метафізичне поняття, а саме поняття звязку причини і ефекту (а тим самим і послідовно виправдані з них поняття сили та ділання і т. д.). Він поставив домагання розумові, який твердить, буцім-то він це поняття втворив у своїм лоні, щоби виправдався, яким правом він припускає, що може бути щось таке, що коли його приймаємо, тим самим необхідно мусимо прийняти і щось друге; бо-ж це виходить із поняття причини. Він подав незбитий доказ, що це цілком неможливо, що розум а ргіогі із поняття подумав собі такий звязок, бо-ж він містить у собі конечність; і взагалі не можна ясно бачити, чому, як щось одно є, то конечно і щось друге також мусить бути, та яким чином було-би можна а ргіогі вводити поняття такого звязку. З того зробив він закладення, що розум цілковито сам себе обманює тим поняттям, та помилково уважає його своїм дитям, а між тим це ніщо інше, як тільки бастард фантазії, що запліднена досвідом, підпорядкувала деякі зображення законові асоціації, а впливаючу із цього суб'єктивну конечність, себто привичку, підсуває як розумову, об'єктивну конечність. З того робив він закладення, що розум зовсім не має змоги подумати собі такі звязки, хоч-би навіть лише загально, бо тоді були-б його поняття чистими видумками, та що всі його ніби-то а ргіогі існуючі пізнання це ніщо інше, як звичайні досвіди фальшиво означені, або іншими словами, що взагалі нема ніякої метафізики і що її не може бути. <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Мимо цього Юм назвав якраз оцю саму руйнуючу філософію метафізикою і приписував їй велику вартість: „Метафізика й етика — каже він (Спроби, частина IV. стор. 240, німецький переклад) — це найважливіші галузі науки; математика та природознавство ані половини того не варті“. — Але цей бистроумний чоловік бачив тут лише негативний хосен, який могло-б принести вкорочування пересадних посягань спекулятивного розуму, щоби таким способом зовсім усунути так багато безконечних і докучливих спорів, які вносять заколот в людські уми; та при тім він не добачував позитивної шкоди, яка вийде із цього, як-що розумові заберемо оці найважливіші вигляди, якими він одинок може визначити волі найвищу ціль усіх її змагань.

Хоча його висновок був передчасний і неправивий, все-ж таки він оснований принаймні на досліджуванні, а це досліджування вповні заслуговувало на це, щоб найкращі уми того часу взяли за діло оскільки можливе щасливішої розв'язки цього завдання в тім розумінню, і це Юм поставив, а з того мусіла-б скоро вийти цілковиті реформи науки.

Але доля, здавна для метафізики неприхильна, загітла, щоби його ніхто не зрозумів. Бачимо на жаль, як його противники Рейд (Reid), Освалд (Oswald), Бітті (Beattie) а кінці ще й Прістлі (Priestley) зовсім розминулися з ядром його завдання, а приймаючи все як загально признану річ, те, у чому він якраз сумнівався, а натомісць завзято і звично з великою непоміркованістю доказуючи те, в чому сміватися йому ані на думку ніколи не прийшло, так не зрозуміли його заклик до поправки, що все лишилося постарому, немов-би ніщо нового не зайшло. Не ходило тут про це, чи поняття причиновости є правильне, пригоже для вжитку, та чи є воно необхідне для пізнання цілої природи бо в тім Юм ніколи не сумнівався; натомісць ходило про те, чи розум думає а ргіогі це поняття і таким чином воно є незалежне від всякого досвіду, внутрішню правдиве, а слід за тим, чи може воно найти багато ширше пристосування, яке не було-б обмежене тільки на предмети досвіду; вияснення того всього очікував Юм. Все-ж була мова про походження цього поняття, а не про його необхідність для вжитку; як-би лише це походження було пояснене, то вже сама зі себе була-би вирішена справа про умови його кивання та про означення обсягу, в якому воно може іти важність.

Але щоби відповісти цьому завданню, противники цього славного чоловіка були-б мусіли вглубитися у саму природу розуму, оскільки він займається чистим думанням, а це було для них не вигідне. Вони найшли собі вигідніший спосіб гавити опір без належного розуміння, а саме покликуюся на звичайний людський розсудок. І дійсно це великий арр небес, як хто має прямиий (чи, після новішого означення, простий) людський розсудок. Але його треба виказати ділом, розважними та розумними думками та словами, але ніколи тим, що покликуємося на нього, немов на віщу лев тоді, коли не можемо сказати на свою оборону нічого гдрішого. Покликуватися на простий людський розсудок не відразу, але щойно тоді, як вже не стає розуміння та знає,

це один із хитрих виходів повічних часів і при його допомозі зовсім пустий балакун може сміло змагатися з найбільш основним чоловіком і може в цих змаганнях усгоятись. Але як ще бодай трохи розуміння залишилося, треба цього вистерігатись і не хапатись оцеї дошки ратунку. А як краще приглянемося, то ця апеляція — це ніщо інше як відклик до осуду товпи, до її похвальних оплесків, в наслідок яких у філософа лице червоніє від сорому, а популярний балакун тріюфує і підносить голову. Але я всеж такі думаю, Юм мігби був мати такі самі претенсії на здоровий розсудок, як і Бітті, а крім того ще й на це, чого Бітті цілком певно не мав, себто на критичний розум, котрий здержує простий розсудок, щоби він не запускався у спекуляції, або коли вже про них мова, щоби не бажав нічого вирішувати, бо він не вміє оправдати своїх засад; бо тільки тоді може він остати здоровим розсудком. Долото і молот можуть цілком добре служити для оброблення деревляного стовпа, але для гравюрних робіт треба голки. Так само добре можна вживати й здорового розсудку і спекулятивного, але кожного відповідно до його призначення; здорового розсудку можемо вживати в таких випадках, де ходить про осуди, які мають безпосереднє пристосування у досвіді, а спекулятивного там, де маємо видавати осуди взагалі, з самих понять, н. пр. у метафізиці, де зовсім ніякого осуду не має здоровий розсудок, який сам себе, хоч часто *per antiphrasin*, здоровим називає.

Я отверто признаюся: пригадка Давида Юма це було те, що перед літами перший раз перервало мій догматичний сон і надало цілком інший напрям моїм дослідям на полі спекулятивної філософії. Я взагалі не думав приймати висновків, до яких він дійшов, а які були тільки вислідом цього, що він не освідомив собі свого завдання в цілості, а обмежився тільки на частину, котра не може дати вияснення, коли не брати під увагу цілості. А як вихідною точкою поставимо обосновану, хоч ще не розвинену думку, яку хто інший нам залишив, то можна надіятися, що дальше передумуючи ми посунемо її більше вперед, ніж це осягнув той бистроумний муж, що йому мусимо завдячувати першу іскру цього світла.

Отже я в першу чергу старався перевірити, чи закиду Юма не можна собі представити загальною, і скоро прийшов я до висновку, що поняття звязку причини і ефекту зовсім не є одиноке, при допомозі якого розсудок може собі поду-



мати а ргіогі звязки між предметами, а навіть що ціла метафізика якраз із таких понять складається. Я старався вивести їх число і то з одного — одинокого принципу, а що це відповідно до мого бажання мені пощастило, приступив я до дедукції цих понять, що до котрих набрав я цілковитої певности, що вони не є вислідом досвіду, як це сказав Юм, а тільки випливають із чистого розсудку. Оця дедукція, яка мому бистроумному попередникові видавалася неможливою, та яка окрім нього нікому ані на думку не прийшла, хоч кожний вживав собі спокійно цих понять, не питаючись, на чому якраз основується їх об'єктивна вартість, оця дедукція — кажу — це було щось найтяжше, що коли-небудь можна було зробити для метафізики. А найбільшим лихом було при тім ще й це, що метафізика, себто це все, що взагалі про неї маємо під рукою, не могла мені ані трохи при тім допомогти, бо ця дедукція має перш за все обоснувати можливість метафізики. А що мені пощастило розв'язати проблему Юма не лише в однім тільки випадку, але також відносно всієї спроможности чистого розуму, то я міг певно, хоч все ще поволі, поступати крок за кроком вперед, щоби вкінці вичерпуючи і на підставі загальних принципів означити цілий обсяг чистого розуму, так що до його границь як і що до змісту. Як раз цього треба було метафізиці, щоби збудувати її систему по певному плану.

Але я боюся, що цьому розвиненню проблеми Юма у можливо найбільшій ширині (себто критиці чистого розуму) припаде такаж доля як і самій проблемі, коли її перший раз поставлено. Будуть її фальшиво оцінювати, бо її не зрозуміють; а не зрозуміють, бо цю книжку що найбільше перекарткують а не матимуть охоти її передумати; стільки труду ніхто не схоче їй присвятити, бо це твір і сухий і неясний та противиться всім прийнятим поняттям, а окрім цього й об'ємистий. Признаюся, що я не надіявся почути від філософа нарікання на недостачу популярности, інтересности та легкості, та ще й тоді, коли іде про саме існування прославлюваного, а для людства необхідного пізнання, яке дасться досягнути не инакше, як тільки на основі найгостріших правил шкільної точности, за якою може вже з часом прийти і популярність. Але від популярности ніколи не можна зачинати. А що відноситься до деякої неясности, яка по части є наслідком широко накресленого плану, так що при тім тяжко мати перегляд тих головних точок, які є пред-

метом цієї праці, то заміт з такої причини є справедливий, і я його цими Пролегоменами усуну.

При тім як основа остає все оцей твір, який зясовує спроможність чистого розуму в цілому її обсягу та границях, а Пролегомена це лише приготування до нього; бо заки ще можлиби було подумати про те, щоби виступати з метафізикою або робити собі хочби і найслабшу надію на неї, то вже перед тим мусить бути готова оця критика як наука, опрацьована систематично і до найменших подробиць.

Люди вже здавна привикли бачити старі, зужиті правди свіжо причепурені і то таким способом, що ті правди виймається із їх давніших звязків і до них підбирається, під новими назвами, систематичну одержу до вільно собі до смаку. А тому велика більшість читачів вже заздалегідь не буде нічого іншого очікувати також і від цієї Критики. Та ці Пролегомена заставлять їх зрозуміти, що це зовсім нова наука, про яку раніш ніхто ані не подумав, а навіть сама її ідея була незнана. А з того, що було до тепер, не можна було зужиткувати для неї нічого, крім одного натяку, який міг дати сумнів Юма. Але ані Юмові не прийшла на думку можливість такої формальної науки і, щоби забезпечити свій корабель, він висадив його на беріг (скептицизму) і там міг він собі лежати і порохнявіти. Натомісць мені йде про це, щоб йому дати керманіча, що мавби докладну морську карту та компас і, вживаючи певних засад штуки керування, оснований на знанню гльобу, мігби повести корабель прямо туди, куди вважавби за відповідне.

А як хто до цієї нової, зовсім ізольованої і одинокої в своїм роді науки прийде з тим упередженням, немовби можна було про неї видати осуд при допомозі свого, вже набутого, не справжнього знання, хоч якраз що до реальності цього знання перед усім треба піднести дуже поважні сумніви, то не вийде з того нічого іншого, лиш те, що він буде думати, немовби то скрізь бачив річи вже давно знані; бо вислови ніби-то і звучать подібно, тільки все буде видаватись йому сильно здеформоване, протирічне та перемішане. Це тому, що він приймає при тім як основу не думки автора, але все лише свій власний спосіб думання, який в наслідок довгої привички став частиною його природи. А обширність твору, оскільки вона має своє оправдання у самій науці, а не у викладі, і необхідна при цьому

сухість та схолястична точність, це прикмети, що для самої книжки мусять бути некорисні.

Не кожний має такий дар, щоби так субтільно а всеж таки рівночасно і так принадно писати, як Давид Юм, або так основно а при тім так елегантно, як Мозес Мендельсон; але я мігби був без труду зробити мій виклад популярним (це можу собі призначити), якби я був задумав уложити тільки плян, а до його переведення заохочувати других, та якби мені не лежало на серці добро науки, якою я так довго займався. Врешті треба було таки вложити багато витривалости, а також навіть немало самовідречення, щоби понад приману вчаснішого прихильного прийняття, вище поставити надію на пізніше, що правда, але тривале признание.

Робити пляни це звичайно буйне, хвалькувате, духове заняття, яким чоловік додає собі вигляду творчого генія тим, що домагається того, чого сам не може дати, „ганить те, чого сам не може краще зробити і пропонує щось таке, про що сам не знає, де його можнаби найти; міжтім вже і для самого влучного пляну загальної критики розуму треба було більше, якби можна припускати, — якщо цей плян не мав бути, як звичайно, лише декламацією побожних бажань. Але чистий розум це так відокремлена, сама по собі так наскрізь взаємно повязана область, що не можна торкнутися ніякої її частини, не нарушуючи і всіх інших, і нічого не можна осягнути, доки не визначиться кожній частині її місця та впливу на інші; а що нема нічого поза розумом, що моглоби справити наш осуд у нутрі розуму, тому важність і вживання кожної частини залежить від відношення, в якому вона стоїть до інших частин у самім розумі. Подібно як при звязку частин організованого твору, так і тут доцільність кожного члена можна виводити тільки із повного поняття цілости. Тому про таку Критику можна сказати, що вона ніколи не є цілком певна, якщо не є викінчена вповні і то аж до найдрібніших елементів чистого розуму, та що зі сфери цієї спроможности муситься визначувати та вирішувати або все або ніщо.

І хоч сам плян, як-би він був появився перед Критикою чистого розуму, остав-би незрозумілий, непевний і некорисний, то навпаки, появляючись по ній, він є тим позитивніший. Бо в цей спосіб будемо могли мати перегляд цілости, провірити поодинокі основні точки цієї науки, а децю в самім

викладі з'ясувати краще, ніж це могло статися у першому обробленню твору.

І так пускаємо в світ тепер такий плян після появи самого твору. Через те плян цей можна вже було складати аналітичним методом, натомість сам твір мусів бути опрацьований синтетичним способом викладу, так щоби наука могла ясно виложити усі свої точки, як звязок частин зовсім окремої спроможности (сили) пізнання у його природнім зіставленню. А як кому і цей плян, який як Прологомена я ставлю передумовою кожної майбутньої метафізики, здаватиметься неясним, то нехай він зрозуміє, що це і не конче потрібне, щоби кожний студіював метафізику. Бо і так не один талан робить цілком добрі успіхи в солідних і навіть глибоких науках, що зближені більш до зміслового нагляду, а не вдаються йому розсліди самими абстрактними поняттями; в такому випадку муситься спрямувати свої духові здібности на інші предмети. Натомість хто береться видавати осуд про метафізику, а навіть її творити, цей мусить конечно відповісти всім тут наведеним вимогам, а це може статися тільки так, що або прийме мою розвязку, або її цілковито відкине, а на її місце дасть нову — бо зовсім її не брати на увагу не може. А впрочім і ця так голосна неясність (це звичайне прикривання власної вигідности або тупоумности) має також свою добру сторінку, тому, що всі ті, що у всіх інших науках заховують обережно мовчанку, у питаннях метафізики чудово говорять і сміливо рішають, бо тут їх незнаття, що правда, не відкривається якоюсь наукою, але цілком ясно виринає воно на тлі справжніх кригічних засад, про котрі з гордістю можна сказати: *Ignavum, fucos, recus a praesepibus argent. Virg.* (Нездатну челядь, трутнів, держать здалека від меду — Вергілій).

---

# ПРОЛЕґОМЕНА.

## ВСТУПНА УВАГА

про

своєрідність кожного метафізичного пізнання.

§. 1.

### ДЖЕРЕЛА МЕТАФІЗИКИ.

Коли хочемо представити яке-небудь пізнання як науку, то мусимо в першу чергу старатися означити цю окремішність, яка відріжняє його від кожної іншої науки, а тим самим є для нього властива; в протилежному разі затрачуються границі поодиноких наук і жадною з них не можна так основно займатися, як цього вимагає її характер.

Чи ця властивість проявляється в різниці самого предмету, або джерел пізнання, або також у способі пізнання, або в різниці кількох, якщо не всіх, точок — то на цім що-йно полягає ідея можливої науки і її області.

Передусім відносно джерел метафізичного пізнання, то вже з його поняття випливає, що вони не можуть бути емпіричні. Принципів метафізичного пізнання (сюди належать не лише основні твердження, але й основні поняття) ніколи не сміємо брати з досвіду, бо-ж це пізнання не має бути фізичне, але метафізичне, себ-то таке, що лежить поза межами нашого досвіду. Так отже основою метафізики не буде ані зовнішній досвід, що є джерелом властивої фізики, ані внутрішній досвід, який творить підклад емпіричної психології. Таким чином є це пізнання а рїогї або пізнання на основі чистого розсудку і чистого розуму.

В цьому випадку не різнилося-б воно нічим від чистої математики. Воно мусить зватися чистим філософїчним пізнанням: що до значіння цього виразу, та я вказую на Критику чистого розуму стор. 712 і слід., де є точно і вичерпуючо зясована різниця між цими двома способами вживання розуму. — Стільки про джерела метафізичного пізнання.



## § 2.

Спосіб пізнання, який одиноко можна назвати метафізичним.

а) Загальна різниця між синтетичними і аналітичними судами.

Метафізичне пізнання мусить містити в собі самі суди аргіогі, бо цього вимагає своєрідність його джерел. Але нехай-би походження судів було, яке хоче, або хай-би вони були зовсім довільні що до їх логічної форми, то все-ж таки є різниця між ними що до змісту, відповідно до котрої є ще суди або тільки пояснюючі, що нічого не додають до змісту пізнання, або поширюючі, що побільшують дане пізнання. Перші можемо назвати судами аналітичними, другі синтетичними.

Аналітичні суди не висказують в присудку нічого іншого, як тільки це, що в поняттю підмету вже дійсно було подумане, хоч ще не так ясно і не з повною свідомістю. Коли я кажу: „Всі тіла є розтяглі“, то я поняття тіла ані дрібку не поширив, тільки його розтяглість була вже перед судом дійсно подумана в цім поняттю, хоча не висказана виразно; тим самим суд є аналітичний. Натомісьць твердження: „Деякі тіла є тяжкі“ — містить в присудку щось, що в загальному поняттю тіла не було дійсно подумане, воно збільшує моє пізнання тому, що до мого поняття дещо додає — і з тої причини мусить називатися судом синтетичним.

б) Спільним принципом всіх аналітичних судів є засада протирічності.

Всі аналітичні суди спираються цілковито на твердження протирічності і є по своїй суті пізнаннями аргіогі, чи поняття, які служать їм за підклад, будуть емпіричні, чи ні. Бо як присудок потверджуючого аналітичного суду вже наперед іііститься в поняттю підмету, то тим самим не може він його без прогіричності заперечити; так само необхідно заперечує субєкт його протилежність в аналітичному, але заперечуючому суді — і то також наслідком засади протирічності. Так маєтья справа з твердженнями: „Кожне тіло є розтягле“ і: „Ніяке тіло не є нерозтягле (поєдинче)“.

Власне тому є всі аналітичні твердження судами аргіогі, отяж їх поняття є емпіричні, н. пр.: „Золото є жовтий метал“ бо щоби це знати, не потребує жадного ширшого дозідду крім поняття золота, в якому містилосьби, що це тіло жовте і що є металем: бо-ж з цього утворилося моє

поняття і я не потребував нічого робити, лишень його розложити, не оглядаючись крім цього ще кудись за чим-небудь іншим.

в) Синтетичні суди потребують іншого принципу, як засади протирічності.

Маємо синтетичні суди *a posteriori*, яких походження є емпіричне, але маємо також і такі, що є певні *a priori*, а випливають з чистого розсудку і розуму. Але обидва мають спільне те, що відповідно до основного твердження аналізу ніколи не можуть повставати зі самої тільки засади протирічності. Вони вимагають ще цілком іншого принципу, хоча — з якого основного твердження ми їх не виводили-б — мусимо їх все виводити згідно із засадою протирічності. Бо з тою засадою ніщо не сміє розминатися, хоч власне не все дасться випровадити. Наперед я задумую поділити синтетичні суди на класи:

1) Досвідні суди є все синтетичні. Бо було-б невмісним оснóвувати аналітичний суд на досвіді, тому що я й так не смію вийти поза моє поняття, щоби утворити суд; а тим самим не потребую до того жадного потвердження досвіду. Твердження: „тіло є розтягле“ є *a priori* певне, і не є судом з досвіду, бо заки я звернуся до досвіду, маю всі дані до могого суду вже в самім понятті, з котрого тільки потребую на основі засади протирічності вивести присудок, а тим самим рівночасно освідомити собі необхідність суду, чого ніколи не міг-би мене навчити досвід.

2) Суди математичні є всі синтетичні. Цього твердження здається зовсім дотепер не замічали дослідники людського розуму; що більше, воно немов-би якраз противилося всім їхнім здогадам, хоч це твердження безумовно певне і в своїх наслідках дуже важне. Бо тому що вони найшли, що заключення математики всі поступають згідно зі засадою протирічності (чого вимагає суть кожної аподиктичної певності), то вони прихилилися до погляду, що також і основні твердження можна пізнати зі засади протирічності; але в тім дуже помилялися. Бо цілком природно можна зрозуміти синтетичний суд на засаді протирічності, але тільки тим способом, що допускаємо інше синтетичне твердження, з якого можна його виводити, але ніколи не можна його зрозуміти самого по собі.

Передусім треба замітити, що властиві математичні твердження є суди *apriori*, не емпіричні, бо вони мають в собі конечність, якої не можна взяти з досвіду. Але якщо мені

цього не схочуть признати, то добре — я обмежу своє твердження на чисту математику, яка вже згідно зі своїм поняттям містить в собі не емпіричне пізнання, лише виключно чисте пізнання а рїогї.

Можна було-б на перший погляд легко подумати, що твердження  $7 + 5 = 12$  є тільки аналітичним судом, який слїдує з поняття суми 7 і 5 на основї засади протирїчності. Але як блиць приглянемося, побачимо, що поняття суми 7 і 5 не містить в собі нічого бїльше, як обєднання обох чисел в одно число; але тим ще зовсім не є вирішено, яке є це одно число, котре обїймає в собі тамтї два числа. Поняття 12 ще зовсім не є подумане тим, що я тільки в думцї лучу 7 і 5 і хочаб як довго розкладав я своє поняття такої можливої суми, то все таки там не пайду числа 12. Мусимо вийти поза ці поняття в той спосїб, що беремо до помочї нагляд, який одному з цих понять вїдповїдає; можуть це бути наших 5 пальцїв або [як Сегнер (Segner) уживає в своїй арифметикї пять точок і так наглядно данї одиницї пятки] додаємо одну по другїй до поняття сїмки. Цею формулкою  $7 + 5 = 12$  розширюємо дїйсно своє поняття і додаємо до першого поняття нове, якого в попереднїм зовсім не було подумано, це значить, що арифметичне твердження є все синтетичним. Це стане нам ще краще зрозумїлим при бїльших числах. Тут щойно виразно побачимо, що можемо своє поняття вивертати і накручувати, як хочемо, але не зможемо найти самим розчленовуванням суми наших понять, якщо не вїзьмемо до помочї нагляду.

Так само не є аналітичним яке небудь основне твердження чистої геометрїї. Твердження: „Пряма є найкоротшою лїнїєю мїж двома точками“, це суд синтетичний. Бо моє поняття прямої не обсягає нічого з величини, тільки виключно якїсть. Поняття найкоротшої вїддалї є в тїм випадку лише додатком і не можна його при помочї розчленовування вивести з поняття прямої. Тут мусимо взяти до помочї нагляд і щойно за його посередництвом є можлива синтеза.

Деякі инші основнї твердження, котрї приймають геометри, є вправдї дїйсно аналітичнї і спираються на засадї протирїчності, але вони служать тільки як ідентичнї твердження для цїлостї методу, а не як принципї; напр.:  $a = a$  — цїлїсть є рївна сама собі, або  $(a + b)$  бїльше вїд  $a$  — то є: цїлїсть є бїльша, як її частина. А всеж навїть і такї твердження, хоча їх важнїсть основується на самих тільки поняттях, до-

пускаємо в математиці лише тому, що їх можна унаглядити: головню двозначність виразу спонукує нас вірити на загал, немовби присудок таких аподиктичних судів містився вже в нашому поняттю і що тим самим суд є аналітичний. Маємо в цьому випадку до даного поняття придумати якийсь присудок, а ця конечність є звязана вже зі самими поняттями. Але річ не в цім, що саме маємо придумати до даного поняття — тільки в цьому, що ми дійсно в тім поняттю думаємо (хоча-би і неясно). А тут показується, що присудок є вправді з ними нерозривно звязаний, але ніколи безпосередно, тільки при помочі нагляду, який тут мусить прилучитися.

### § 3.

#### Примітка до загального поділу судів на аналітичні і синтетичні.

Цей поділ є необхідний з огляду на критику людського розсудку і тому заслуговує, щоби бути для неї клясичним; але не думаю, щоби він на іншій місці приніс значну користь. І тут я бачу причину, чому догматичні філософи, які дошукувалися джерел метафізичних судів усе тільки в самій метафізиці, а не поза нею, себто в засадах чистого розуму загалом, занедбували цей поділ, який немов-би сам насувався на думку. Також не можу зрозуміти, як славний Вольф (Wolff) і бистроумний Баумгартен (Baumgarten), який ступав його слідами, могли дошукуватися доказу засади достаточної причини, яка є безперечно синтетична, в засаді протирічності. Натомість вже в дослідах Лока над людським розсудком натрапляю на натяк такого поділу. Бо в IV. кн. 3. відд. § 9. і слід. згадує він вже наперед про це, як зображення в ріжний спосіб лучаться в суди, а також вказує на їхні джерела, при чім він відріжнює як одно джерело ідентичність або протирічність (суди аналітичні), а як друге джерело існування зображень в субекті (синтетичні суди) і признає в § 10., що наше пізнання а ргіогі цих останніх судів є дуже обмежене, ба — що є майже ніяке. Але в цьому, що він говорить про такий рід пізнання, є так мало певного і спертого на правилах, що не здивує нас зовсім, чому ніхто, а навіть самий Юм, не знайшов там спонуки, щоби над судами цього роду розпочати досліди. Бо таких загальних, а при тім певних, принципів не навчимося легко від других, які самі мали про них тільки невиразну свідомість. Мусимо передусім власним передумуванням самі дійти до

того, а потім знайдемо їх і де-інде там, де-би ми їх передтим певно були не найшли; бо автори самі не знали навіть, що їх власні помічення ґрунтуються на такій ідеї. Але де-хто, хоч самостійно ніколи не думає, має все-ж таки настільки бистроумности, щоби у всім, на що тільки звернемо його увагу, відкрити це, що вже було колись сказане, хоч цього передтим не міг ніхто побачити.

## Загальне питання Пролетґоменів.

Чи метафізика є загалом можлива?

### § 4.

Якщо метафізика, яка змогла-б устоятись як наука, була-би дійсна — якщо можна-б сказати: ось вам метафізика, тільки її маєте научитися, а вона вже цілком певно і неодмінно переконає вас про свою правдивість — то таке питання було-би лишне, а остало-би лише питання, що торкалось-би скоріше перевірки нашої бистроумности, чим доказу існування самої річи; ми питали-би, як вона є можлива і в який спосіб розум старається до неї дійти. Тут однак не склалося для людського розуму все так вигідно. Не можна вказати ні на одну книжку, як вказують хоч-би на Евкліда, і сказати: то є метафізика! Тут ви знайдете головну ціль цієї науки: пізнання найвищого єства і майбутнього світа, сперте на причіпах чистого розуму. Можуть нам вправді вказати багато тверджень, аподиктично певних і ніколи неоспорюваних, але вони є всі аналітичні і відносяться радше до будівляного матеріялу і творива метафізики, як до поширення пізнання, що саме повинне бути властивою нашою ціллю § 2. lit. с. А хоча ви наводите також синтетичні суди (н. пр. засаду достаточної причини), якої ви ніколи не доказали із самого тільки розуму і тим самим аргіогі, що саме було нашим обовязком, то ми і на це радо з вами погодимось. Але як тільки ви хотіли-би для вашої головної ціли ними послуговуватися — попадаєте в такі недопустимі і непевні твердження, що постійно одна метафізика буде перечити другій або під оглядом самих тверджень або їх доказів і так сама буде підривати власні претенсії на тривале признание. А навіть спроби, утворити таку науку, були без сумніву першою причиною так раннього розбудження скептицизму, цього способу думання, в яким розум сам зі собою по-



водиться так насильно, що цей напрямок міг повстати лише при цілковитій зневірі в заспокоєння найважливіших його цілей. Бо вже значно скорше, заки люде приступили до методичного розсліду природи, зачали досліджувати тільки власний відокремлений розум, який вже при помочі звичайного досвіду в деякій мірі був досить вправлений; а це тому, що з розумом маємо все безпосередно до діла, тоді, як закони природи мусимо на загал з трудом відкривати. Ось як випливала метафізика на верх, наче піна, і то в той спосіб, що як тільки одна, вже начерпана, розпливалася, зараз появлялася на поверхні инша, яку завжди хтось жадібно вилловлював, при чім замість шукати причини того явища в глибині, вдоволявся своєю поверховною мудрістю і висмівав даремний труд своїх попередників.

Це, що є сутевою рисою чистого математичного пізнання і відріжняє його від кожного иншого пізнання а ргіогі, є ця обставина, що математичне пізнання не дасться зовсім вивести з понять, а повстає все тільки через конструкцію понять. (Критика стор. 712). А що математика в своїх твердженнях все мусить виходити поза своє поняття, до того, що містить в собі відповідаючий тому поняттю нагляд, то її твердження не можуть і не повинні ніколи випливати з розчленовування понять — себто аналітично, а тимсамим всі вони є синтетичні.

Але я не можу поминути цеї нагоди, щоби не вказати на шкоду, яку спричинило філософії занедбання цього, легкого впрочім і на перший погляд маловажного, помічення. Юм уважаючи, що це було-би заняттям гідним філософа, звернути свою бистроумність на цілу царину чистого пізнання а ргіогі, в якій людський розсудок приписує собі такі великі здобутки, відтяв від неї необачно цілу, і найважлишу частину, а саме: чисту математику, в тім хибнім переконанню, що її природа, так сказати-б її конституція, спочиває на цілком инших принципах, а саме виключно на засаді протирічності. А хоча він не перевів поділу судів так формально ані не ужив тих назв, якими я ось-тут послуговуюся, то все-ж таки виглядало це так, немов-би він сказав, що чиста математика обіймає самі тільки аналітичні суди, а метафізика суди синтетичні а ргіогі. В тім випадку він помилився і ця помилка мала дуже шкідливі наслідки на ціле його розуміння річи. Бо коли-б він був не поповнив цеї похибки, то був-би свою проблему походження наших синтетичних судів поширив значно поза метафізичне поняття

кавзальности і був-би розтягнув його також і на можливість математики а priori, бо і її мусів-би був уважати так само синтетичною. Але в такому випадку він ніяк не міг-би був оснований своїх метафізичних тверджень на самім досвіді, бо тоді мусів-би був підпорядкувати досвідові також аксіоми чистої метафізики — а він не зробив цього, основно розуміючи справу. Добре товариство, в якому була-би тоді опинилася математика, було-б охоронило її перед небезпекою грубої зневаги; бо удари вимірені проти неї, були-б мусіли досягнути також і математику; цього Юм не мав і не міг мати на думці. І так цей бистроумний філософ мусів над цим застанувитися і дійшов-би був до розслідування, що були-би мусіли бути подібними до тих, якими ми оце займаємося, при чім вони були-би дуже багато зискали при його недосяжній ясності викладу.

Властиві метафізичні суди є всі синтетичні. Мусимо відріжнити суди, належні до метафізики, від властивих метафізичних судів. Між першими є дуже багато аналітичних, але вони є лише засобом для властивих метафізичних судів, а щойно ці останні є одинокою метою науки і є все синтетичні. Бо якщо поняття належать до метафізики, н. пр. поняття субстанції, то і суди, які повстають зі самого розчленування цих понять, мусять також належати до метафізики, н. пр. субстанція є це, що існує тільки як підмет ітд.; а при помочі більшого числа таких аналітичних судів стараємося зближитися до дефініції понять. А тому що аналіза чистого розсудкового поняття (а такі є в метафізиці) відбувається не інакше як розчленування кожного іншого, також емпіричного поняття, що не належить до метафізики, (н. пр.: повітря є еластична теч, яка не стратить своєї еластичности при ніякому знаному ступені зимна), то виразно метафізичним буде вправді поняття але ні в якому разі аналітичний суд. Бо ця наука має в собі щось особливого і тільки для неї своєрідного у способі творення апріорних пізнань; тому мусимо цей спосіб відріжнити від того, що вона має спільного зі всіма іншими розсудковими пізнаннями. Так н. пр. твердження: „все що в річах є субстанцією, є тривале“ є синтетичне і типово метафізичне.

Якщо, поняття а priori, котрі творять матеріал і знаряддя метафізики, позбираємо наперед згідно з деякими принципами, тоді розчленування таких понять буде мати велику вартість. Її можна також викладати як окрему частину (подібно як philosophia definitiva), яка містила-б у собі пе-

реважно аналітичні, до метафізики належні, твердження, окремо від цих синтетичних тверджень, які творять саму метафізику. Бо справді ці розчленування не мають нігде великої вартости, хіба в метафізиці, себто оскільки ходить про синтетичні суди, які мається творити з тих, вже раніш розчленованих, понять.

Висновок із цього параграфу є такий: Метафізика має до діла зі синтетичними судами а ргіогі і тільки такі є її ціллю: до цього потребує вона вправді трохи розчленування своїх понять — себто аналітичних судів, але поступування при тім є таке саме, як при кожнім іншим роді пізнання, де розчленуванням стараємося тільки розяснити свої поняття. Але властивим змістом метафізики є творення апріорного пізнання так наглядового як і понятєвого, вкінці також творення синтетичних тверджень а ргіогі і то в пізнанню філософічним.

Так отже відкидаємо і догматизм, який нас нічого не вчить, а так само і скептицизм, який нам навіть нігде нічого не обіцює, а навіть не дає відпочинку оправданого незнання. Нас заохочує важність пізнання, якого ми потребуємо, але в наслідок довгого досвіду не маємо довіря до всякого пізнання, котре ми нібито посідаємо, або яке нам накидається під покришкою чистого розуму. Таким чином остає нам ще одно критичне питання і залежно від відповіді на него будемо могли уладити своє майбутнє поступування — а це питання є: чи метафізика є взагалі можлива? На це питання не мусимо відповідати скептичними закидами проти деяких тверджень дійсної метафізики, (бо дотепер не признаємо ще ніякої) а тільки на основі проблематичного лише поняття такої науки.

В Критиці чистого розуму підходив я до цього питання синтетично, а саме так, що розсліджував сам чистий розум і старався в цьому джерелі установити згідно з принципами елементи і закони їх чистого вживання. Робота ця тяжка і вимагає читача, який рішився слово за словом вдумуватися в систему, яка ще нічого не кладе в основу крім самого розуму, а тим самим старається розвинути пізнання з його первісних завязків, не опираючись при цім на якім-небудь факті. Натомість Прологомена повинні бути вступними вправами — вони мають власне вказати, що треба робити, щоби по змозі якусь науку витворити, а не її викладати. Вони мусять отже спиратися на щось, що вже знаємо як цілком певне, щоби відси можна було з довір'ям зачинати і посту-

іпати що-раз вище аж до джерел, яких ще не знаємо; відкриття цих джерел не лише вяснить нам це, що ми знали, але рівночасно зясує нам обсяг багатьох пізнань, які без виїмку з цих самих джерел випливають. Методичне поступування Пролєгоменів, особливо тих, яких завданням є дати підготовлення до майбутньої метафізики, буде тим самим аналітичне.

На щастя ми в такому положенні, що можемо з цілою певністю твердити, що дійсно існують а ргіогі деякі чисті синтетичні пізнання, а саме чиста математика і чисте природознання, хоча не можемо прийняти, що метафізика як наука дійсно існує. Бо обі ці науки містять в собі твердження, які є аподиктично певні, по части з самого тільки розуму, а по части на основі загальної згідности з досвідом; а все таки загально признається, що вони від досвіду незалежні. Маємо отже бодай деяке синтетичне пізнання а ргіогі, якого не можна оспорювати і тому не потребуємо питатися, чи воно є можливе (бо воно дійсно є), тільки: як воно є можливе, щоби з принципу можливости даного пізнання можна було вивести також можливість всіх інших.

## Загальне питання Пролєгоменів.

Як є можливе пізнання з чистого розуму?

### §. 5.

Бачили ми вище, як велика різниця між аналітичними а синтетичними судами. Цілком легко можна було зрозуміти, що аналітичні твердження є можливі, бо-ж ця можливість спирається лише на засаді протирічності. Так само не треба окремо поясняти можливості синтетичних тверджень а рosteriori, себто тих, які черпаємо з досвіду; бо-ж сам досвід не є ніщо иншого, як безпереривне споювання (синтеза) спостережень. Отже лишаються нам тільки синтетичні твердження а ргіогі, яких можливість мусимо досліджувати і провірювати тому, що вона основується на інших принципах, як на засаді протирічності.

(Але тут не потребуємо що-йно шукати можливости таких тверджень, себто питатися, чи вони можливі, бо таких тверджень маємо доволі і вони дійсно існують з неперечною певністю. А тому, що метод, якого будемо тепер придержуватися, повинен бути аналітичний, то почнемо від твердження,

що таке синтетичне, але чисте розумове пізнання справді існує. Все-таки мусимо відтак розслідувати основу тієї можливості і запитатися, як таке пізнання можливе, щоби мати змогу на основі принципів можливості того пізнання означити умови як також обсяг і границі його вжитку).

Властиве, згідно з вимогами школи і з цілою точністю сформульоване завдання, від котрого все залежить, звучить:

Як є можливі синтетичні твердження а ргіогі?

З огляду на популярність, формулював я вище це питання трохи инакше, а саме як питання про пізнання з чистого розуму, що зрештою міг я цим разом зробити без шкоди для бажаної ясності; а тому, що тут ходить виключно про метафізику та її джерела, то на мою думку кожний пригадає собі на основі попередних споминів, що, як говоримо тут про пізнання з чистого розуму, то ніколи не може бути мови про аналітичні, тільки про синтетичні твердження.<sup>1)</sup>

Від розв'язки цього завдання вповні залежить, чи метафізика вдержиться чи впаде, чи взагалі буде могла існувати. Нехай-би собі в метафізиці дехто висказував твердження, що могли-б навіть дуже зводити, нехай-би собі накопичував заключення аж до втоми, як він раніше не зможе вдоволяючо відповісти на вище поставлене питання, то я маю право сказати, що це пуста, безпідставна філософія і фальшива мудрість. Говорить з тебе чистий розум і ти рівночасно приписуєш собі творення апріорних пізнань в цей спосіб, що не тільки розкладаєш дані поняття, але ніби-то видумуєш нові зв'язки, які не спираються на засаді протирічності і які ти думаєш розуміти незалежно від усякого досвіду. Звідки приходиш отже до цього і як думаєш оправдати свої посягання? Не маєш права покликуватися на згоду загального

<sup>1)</sup> Не можна запобічи, щоби із шораз дальшим розвитком пізнання навіть деякі клясичні вже вирази, які знаходяться в науці від перших її початків, не оказались при дальшій поступі невистачаючими і невідповідними, та щоби якесь нове і відповідніше прикладення їх не викликало небезпеки перемішання його зі старим. Аналітичний метод, в протиставленню до синтетичного, є щось зовсім инакше, як загальна сума аналітичних тверджень; вона означає тільки це, що виходимо з цього, чого шукаємо, немов-би воно вже було дане і поступаємо вище, аж до умов, серед яких воно є одиноко можливе. В цім методі послугуємося часто тільки синтетичними твердженнями, як це є н. пр. в математичній аналізі і тому такий метод можна-би назвати радше регресивним для відріжнення від синтетичного або прогресивного. Назва „Аналітика“ виступає також як головна частина логіки і тут є вона логікою правди; її протиставимо діалектиці, не оглядаючись на це, чи приналежні до неї пізнання є аналітичні, чи синтетичні.



людського розуму, бо це свідок, якого повага спирається тільки на загальній opinii.

Quodcumque, ostendis mihi sic, incredulus odi. Horat.<sup>1)</sup>

Але хоч відповідь на це питання необхідна, то рівночасно є вона і тяжка. А хоч найважливіша причина, чому вже давно не старалися на це питання відповісти, лежить в цьому, що нікому і на думку не прийшла можливість, поставити таке питання, то є ще і друга причина того, а саме, що вдоволяюча відповідь на це одне питання вимагає далеко довшого, витривалішого, глибшого і труднішого думання, як цього коли небудь вимагав і найобширніший твір метафізики, котрий по своїй першій появі обіцював авторові безсмертність. Також кожний уважливий читач, передумуючи докладно, чого це завдання вимагає, спочатку налякається його трудности й уважатиме його неможливим до розв'язання, а колиб таких чистих синтетичних пізнань а ргіогі дійсно не було, уважавби його взагалі неможливим. Це справді і приключилося Давидові Юмові, хоч він представляв собі це питання далеко не так загально, як це ось тут річ мається і як це мусить бути, коли відповідь на него має бути рішаючою для метафізики в цілості. Бо як-жеж це можливе, питався бистроумний муж, щоби я міг вийти поза дане мені поняття і лучити з ним инше поняття, яке в тім першім не міститься, а ще й так, немов-би це друге належало з конечності до першого. Лиш дорогою досвіду можемо дійти до такої сполуки (таке заключення робив Юм з цієї трудности, яку він уважав за неможливість), а всяка оця ніби конечність, або иншими словами пізнання а ргіогі, не є нічого иншого, як довге призвичаєння, признавати що-небудь правдивим і через це уважати суб'єктивну конечність об'єктивною.

Коли читач нарікатиме на великі труднощі, яких завдасть йому моя розв'язка цього завдання, то хай спробує сам розв'язати його легшим способом. Може буде він тоді почуватися до вдячності тому, хто за него піднявся праці, яка вимагає так глибокого дослідження — і радше висловить своє здивування, що розв'язка, з огляду на характер предмету, випала ще так легко. Рівнож треба-би було довголітної тяжкої праці, щоби розв'язати це завдання в цілій його загальності (в тому значінню, як це слово розуміють математики, значить вистачаючо на всі випадки) і нарешті представили це питання також в аналітичній формі, як це тут читач найде.

<sup>1)</sup> В зневірі відкидаю все, що лише таким способом мені покажеш. Горац.

Отже я торжественно і законно завішую всіх метафізиків в їх діяльності на так довгий час, доки не дадуть вдоволяючої відповіді на питання:

Як можливі синтетичні пізнання а ргіогі? Бо лише у відповіді на це питання міститься та посвідка, якою вони мусять виказатися, коли хочуть в імені чиктого розуму щонебудь у нас зорудувати. А без такої посвідки можуть вони сподіватися лише того, що всі розумніші, які вже нераз ошукалися, відкинуть їх предложення без дальшого розсліду.

Оскількиж вони хотілиби займатися своїм ділом не як наукою, але мистецтвом: вишукувати спасенні і пересічному людському розсудкові підходячі поучення, то цього ремесла не можна їм поправді забороняти. Вони говоритимуть відтак скромною мовою раціональної віри — будуть признавати, що їм не вільно навіть догадуватися чого небудь — тим менше щонебудь знати про це, що лежить поза межами всякого можливого досвіду; а тільки вільно їм приймати щось таке (не до спекулятивного вжитку, що його вони мусять зректися, тільки виключно для практичного вжитку), що в життю є можливе і необхідне до кермування розсудком і волею. Лише в тім змислі будуть вони могли зватися корисними і мудрими людьми і то тим більше, чим більше вони зречуться назви метафізиків, бо останні хочять бути спекулятивними філософами; а тому що там, де мова йде про суди а ргіогі, не можна орудувати пустими правдоподібностями, (бо що вони нібито пізнали а ргіогі, це оголошують зараз за необхідне), то не можна їм дозволити гратися здогадами, тільки їх твердження або мусять бути наукою, або воно загалом не представляє ніякої вартости.

Можна сказати, що ціла трансцендентальна філософія, яка обовязково попереджує кожну метафізику, сама не є нічим иншим, як тільки цілковитою розвязкою поставленого тут питання, до тогож в систематичнім порядку і обширно. А до цеї пори не маємо ніякої трансцендентальної філософії, бо це, що так називається, є поправді частиною метафізики. А трансцендентальна філософія має щойно уможливити метафізику і тому все мусять її випереджати. Тому також не треба зовсім дивуватися, що розвязка цього питання получена з трудом і зусиллями, а навіть з деякою неясністю, бо, щоби достаточо відповісти на одно тільки питання, потрібно повної науки, позбавленої усієї помочи з инших наук, значить науки цілком нової.

Приступаючи тепер до цієї розв'язки і то методом аналітичним, в котрім ми приймаємо як передумову, що такі пізнання з чистого розуму є дійсні, можемо покликатися лише на дві науки теоретичного пізнання (бо тільки про нього тут мова), а це на чисту математику і чисте природознавство. Бо лиш вони можуть нам представити предмети наглядю, а тим самим, якщо в них мало-б виступати пізнання а рїогї, можуть показати нам правдивість і згїдність цих предметів їх об'єктом in concreto, себто їх дійсність, від котрої пізніше можна аналітичним шляхом іти далше до причини їхньої можливості. Це дуже улекшить нам цілу працю, в якій загальні розумовання можна не лише прикласти до фактів, але також ці факти зробити вихідною точкою, замість виводжувати їх синтетичним шляхом із понять цілковито in abstracto.

Але щоби від цих дійсних, а zarazом обоснованих чистих пізнань а рїогї дійти до можливого пізнання, якого щойно шукаємо, себто до метафізики як науки, мусимо зрозуміти те, що є приводом до неї і що лежить в її основі, як пізнання а рїогї, дане тільки природно, хоча що до своєї правдивості доволі підозріле; одним словом в нашому головному питанню мусимо обняти природний нахил до такої науки. Тому розділимо головне трансцендентальне питання на чотири інші та по черзі будемо на них відповідати.

- 1) Як можлива чиста математика?
- 2) Як можливе чисте природознавство?
- 3) Як можлива загалом метафізика?
- 4) Як можлива метафізика як наука?

Бачимо отже, що хоч розв'язка цих питань повинна передусім творити головний зміст Критики, то вона всеж таки має в собі ту своєрідність, яка навіть сама про себе заслуговує на увагу, а саме, що шукає до наведених тут наук джерел в самім розумі, щоби тим способом дослідити і точно означити при помочі самого діла, оскільки розум є в силі що небудь пізнати а рїогї. З того відтак зискують і самі ці науки, хоча й не що до змісту, то бодай що до відповідного вживання, бо кидаючи освітлення на це вище питання про спільне їх походження дають zarazом товчок до кращого зрозуміння їхньої власної суті.

## Перша частина

головного трансцендентального питання.

Як можлива чиста математика?

### § 6.

Оце перед нами велике й випробоване пізнання, яке вже тепер має подиву гідні розміри та обіцяє безграничне поширення в майбутньому; воно веде за собою зовсім аподиктичну певність, то є абсолютну конечність, отже не спирається на підставах досвіду, лиш є чистим витвором розуму, а крім того наскрізь синтетичне. „Отже як воно можливе для людського розуму, творити таке пізнання зовсім а ргіогі?“. Чи не є передумовою цієї спромоги, — бо вона не спирається і не може спиратися на досвіді — якась апріорна основа пізнання, що лежить глибоко захована, але могла-би виявитись через ці свої наслідки, якби тільки добре розслідити її вихідні точки?

### § 7.

Але ми переконуємося, що ціле математичне пізнання має цю властивість, що воно мусить представляти собі наперед свої поняття в нагляді і то а ргіогі, отже не в емпіричному, лише в чистому нагляді; без цього способу не може воно поступити ані на крок. Значить ці суди є все інтуїтивні, натомість філософія мусить вдоволятися дискурсивними сужденнями з самих понять, а свої аподиктичні твердження може вправді пояснювати при допомозі нагляду, але ніколи не може їх відти виводити. Ця замітка про суть математики орієнтує нас вже про першу і найголовнішу умову її можливости: а саме в її основі мусить лежати якийсь чистий нагляд, в якому вона може всі свої поняття представляти *in concreto*, а все таки а ргіогі, або, як кажуть, конструувати<sup>1</sup>.) Якщо зможемо винайти цей чистий нагляд та його можливість, то тоді без труда вияснимо собі, як можливі синтетичні суди а ргіогі в чистій математиці, а тим самим також, як саме ця

<sup>1</sup>) Диви Критика стор. 713 (стор. 740 другого видання).

наука можлива; бо так само як емпіричний нагляд робить без труду можливим це, що ми наше поняття, яке творимо собі про якийсь предмет нагляду, поширюємо синтетично в досвіді новими присудками, які нам доставляє сам нагляд, то так робитиме й чистий нагляд; різниця буде лиш у тім, що в останньому випадку синтетичний суд буде а ргіогі певний і аподиктичний, а в попередньому буде певний а posteriori і емпірично; це тому, бо цей останній міститиме в собі лиш те, що найдемо у випадковім досвіднім нагляді, коли попередний містить те, що конечно мусимо найти в чистім нагляді, бо він як апріорний нагляд є нерозлучно звязаний з поняттям ще перед усяким досвідом чи поодилюкими спостереженнями.

### § 8.

Одначе можемо сказати, що з цим кроком труднощі скоріш зростають, як меншають. Бо тепер питання звучить: Як можливо оглядати щось а ргіогі? Нагляд є зображення, яке мусіло-би безпосередню залежати від присутності предмету. Тому видається неможливим, а ргіогі первісно наглядати, бо в такому разі нагляд мусів-би відбуватися так без попередної як і без рівночасної присутності предмету, до якого він мав-би відноситись отже не міг-би бути наглядом. Поняття мають вправді таку прикмету, що можемо творити декотрі з них, а саме ті, що містять у собі взагалі лише думку про якийсь предмет, без труду а ргіогі, хоч не находимся в безпосередньому відношенню до самого предмету, нпр. поняття величини, причини і т. п. Але навіть для них потрібно — якщо мають мати значіння і зміст — якогось вживання *in concreto*, себто прикладення до якогось нагляду; уживаючи його дістаємо предмет нагляду. Але як може нагляд предмету попереджувати сам предмет?

### § 9.

Якби наш нагляд мусів бути такий, що він забравував-би предмети, як вони є самі в собі, то не було-би зовсім апріорного нагляду — то він був-би усе емпіричний. Бо, що міститься в предметі самім в собі, можу знати лиш, оскільки він мені безпосередню даний. Очевидно й надалі остається незрозуміло, як я можу, оглядаючи даний предмет, пізнати, який він сам в собі, бо-ж його прикмети не можуть перейти до моєї уяви; навіть якби ми допустили цю можливість, то все таки подібний нагляд не міг-би бути а ргіогі, себто заки предмет увійшов до моєї уяви; бо без цього не

можна придумати ніякої причини, щоби з ним звязувати моє зображення; це відношення мусіло-би спиратися на патх-нінню. Отже, що мій нагляд є вчасніший, як дійсність предмету і відбувається як апріорне пізнання, це є можливе лише в один спосіб, а саме, якщо це пізнання не містить у собі нічого іншого, лиш форму змисловости, яка існує в мойому субекті раніш як усі дійсні вражіння, при допоміжних яких предмети на мене ділають. Бо знаю а ргіогі, що предмети змислів можна оглядати лише при допоміжних цієї форми змисловости. З того виходить, що твердження, які торкаються лиш цієї форми змислового нагляду, будуть у відношенні до змислових предметів можливі і важні, та навпаки нагляди, які є можливі а ргіогі, не можуть ніколи торкатися інших річей, лише предметів наших змислів.

### § 10.

Так отже є це виключно форма змислового нагляду, при допоміжних якої можемо оглядати предмети а ргіогі; та цим способом пізнаємо обекти, як вони нам (нашим змислам) можуть являтися, а не якими вони можуть бути самі в собі. Ця передумова є конче потрібна, якщо маємо признати синтетичним, апріорним твердженням можливість, або — в разі, якби ми їх дійсно нашли — їх можливість зрозуміти і з гори означити.

Саме час і простір є такі нагляди, які чиста математика кладе в основу всего свойого пізнання і судів, які рівночасно виступають як аподиктичні й конечні; бо математика мусить усі свої поняття спершу зобразити, себто конструувати в нагляді, а чиста математика в чистому нагляді, без котрого вона не може ні на крок посунутися, (тому, що вона не може поступати аналітично, себто розчленовуючи поняття, лише синтетично), доки бракує їй чистого нагляду, в якому одиноко можемо дістати твориво для синтетичних судів а ргіогі. Геометрія кладе в основу чистий нагляд простору. Аритметика творить навіть свої числові поняття поступенним додаванням одиниць в часі, а особливо чиста механіка може творити свої поняття руху тільки при допоміжних зображення часу. Але оба ці зображення є чистими формами нагляду; бо коли від емпіричних наглядів тіл і їх перемін (рухів) вилучити все емпіричне, себто це, що належить до вражіння, то остає ще час і простір, котрі є тим самим чистими наглядями та а ргіогі лежать в основі вражіннь, тому ніколи не можна їх поминути; але вони саме

тим, що є чистими апріорними наглядами, доказують, що вони є лише формами нашої змисловости, які мусять випереджувати всякий емпіричний нагляд, себто спостереження дійсних предметів, згідно з котрими можна пізнати предмети а ргіогі, але лише так, як вони нам являються.

### § 11.

І так завдання цього розділу розв'язане. Чиста математика, як синтетичне пізнання а ргіогі, є лише цим способом можлива, що вона не відноситься до ніяких інших предметів, лише до змислових; чистий нагляд (простору і часу) служить апріорною основою їхнього емпіричного нагляду, а може служити з тої причини, що він не є нічим іншим, лише самою формою змисловости, яка випереджує дійсно появу предметів і так щойно робить її справді можливою. Але ця здібність, апріорно оглядати, не відноситься до творива явищ, себто до того, що в них є вражінням, бо це становить їх досвідну сторону, лише до їх форми — часу і простору. Колиб хто хотів бодай трохи сумніватися в тому, що вони оба не є ознакою предметів самих в собі, а тільки виразом їх відношення до змисловости, то я рад-би знати, як він це найде можливим а ргіогі, отже заки ми ознайомилися з предметами і заки вони ще нам дані, — знати, яким мусить бути їх нагляд. Якраз цей випадок маємо тут з часом і простором. Але це стане цілком зрозумілим, як тільки уважатимемо їх обох нічим більше, лише формальними умовами нашої змисловости, а предмети лиш явищами, бо щойно тоді можемо уявити собі справді з нас самих; отже а ргіогі, форму явища, себто чистий нагляд.

### § 12.

Щоби додати щось для пояснення і потвердження, треба приглянутися лише звичайному і необхідно потрібному поступованню геометрів. Усі докази про цілковиту рівність двох фігур (тому, що одна в усіх своїх частинах може бути покладена на місце другої) зводяться вкінці на те, що вони одна одну накривають; це очевидно не є ніщо іншого, як синтетичне твердження, яке спирається на безпосередній нагляді; а цей нагляд мусить бути даний чистим і апріорним, бо инакше не можна би вважати це твердження аподиктично-певним; воно мало-би тільки досвідну певність. Можна-би лише сказати, що все так помічаємо і його значіння сягає не дальше, як досі дійшло наше спостереження.



Що простір в повному значінню слова (котрий сам не є границею жадного іншого простору) має три виміри і що простір взагалі не може мати їх більше, ґрунтується на цьому твердженню, що в одній точці може перетинатися під прямим кутом не більше, як три лінії. Але цього твердження не можна вивести з понять — лише воно ґрунтується безпосередно на нагляді, і то чистим та апіорним, бо воно є безумовно певне. Наше намагання потягнути лінію в безконечність, або щоби ряд змін (н. пр. пройдені рухом простору) продовжувався в безконечність (in infinitum) є обумовлене зображенням простору і часу, яке може спиратися лише на нагляді і то оскільки воно само не є по собі нічим обмежене; бо з понять ніколи не можна його вивести. Отже математика дійсно спирається на чистих наглядах а ргіогі, які уможливають її синтетичні й аподиктично важні твердження; тому наша трансцендетальна дедукція понять часу і простору пояснює рівночасно можливість чистої математики, яку могли-би ми допустити, але якої ні в якому разі не могли-би зрозуміти, якби не зробили цієї дедукції і коли-б не прийняли, що „все те, що нашим змислам може бути дане (зовнішнім у просторі а внутрішньому в часі) оглядаємо лише, як воно нам являється, а не яке воно є само в собі“.

### § 13.

Ті, що не можуть увільнитися від поняття, мов-би то простір і час були дійсними прикметами річей самих у собі, можуть вправляти свою биструмність на нище поданому парадоксі. Коли надармо пробуватимуть його розв'язати, увільняться бодай на кілька хвиль від пересудів і допустять, що все таки обниження простору й часу до самих форм нашого змислового нагляду може й має підставу.

Коли два предмети в усіх частинах, які на кожному з них можна все зокрема помітити, є вповні однакові (в усіх признаках, що відносяться до величини і якості), то з того мусить виходити, що один з них можна в усіх випадках і відношеннях поставити на місце другого і що ця заміна не повинна викликати найменшої замітної різниці. І справді так мається річ з плоскими <sup>1)</sup> фігурами в геометрії. Натомісь різні сферичні фігури виказують мимо цієї повної внутрішньої згідності таку різницю в зовнішньому відношенню, що одної не можна зовсім покласти на місце другої. Нпр. два

\*) Фігурами на рівні (ebene Figuren).

сферичні трикутники з двох півкуль, які мають за спільну основу лук рівника, можуть бути зовсім рівні що до боків і кутів, так що на жадному, коли його одного вичерпуючо опишемо, не стрінемо нічого такого, чого не було-би рівночасно в описі другого; а все таки не можемо покласти одного на місце другого (а саме на протилежній півкулі). І тут масмо якраз внутрішню різницю обох трикутників, якої не може ніякий розум признати внутрішньою, а яка проявляється лише зовнішнім відношенням у просторі. А врешті я наведу звичайніші випадки, які можна узяти з буденного життя.

Щож може бути подібніше до моєї руки або мого уха і рівніше у всіх частинах, як їх образ у зеркалі? А всеж таки не можу я поставити такої руки, яку бачу в зеркалі, на місце її первотвору; бо коли це була права рука, то тамта в зеркалі є ліва, а образ правого уха є лівим, яке ніколи не може заступити тамтого. Нема тут жадних внутрішніх різниць, які міг-би якийсь розум хоч-би подумати; а все таки різниці є внутрішні, наскільки вчать змисли, бо ліву руку не можна замкнути в тих самих границях, що й праву, не зважаючи на їх обосторонню рівність і подібність (вони не можуть бути пристайні); рукавиці з одної руки не можна вживати на другу. Як отже це розв'язати? Ці предмети зовсім не є зображеннями річей, якими вони є самі в собі і якими міг-би пізнати їх чистий розум, але це змислові нагляди, себто явища, котрих можливість полягає на відношенню якихось, по своїй суті незаних, річей до чогось иншого, а саме до нашої змисловости. Простір є таким чином формою зовнішнього нагляду нашої змисловости, а внутрішня признака кожного простору полягає лише в означенню зовнішнього відношення до цілого простору, якого частиною він є (у відношенню до зовнішнього змислу); це значить, частина є можлива лише через цілість. А цього не буває ніколи при річах самих у собі, як предметах самого розсудку, але якраз при самих явищах. Тому не можемо й різниці подібних та рівних, але все-ж непристайних предметів (нпр. в противні сторони закручених слимаків) зробити зрозумілою при помочі якогось одного поняття, лише через відношення до правої і лівої руки, яке безпосередно послуговується наглядом.

### ЗАМІТКА I.

Чиста математика, а головно чиста геометрія, може лише під цією умовою мати об'єктивну дійсність, якщо вона

відноситиметься до предметів зміслів; але що до них, то мусимо триматися основної засади, що наше зміслове зображення ні в якому разі не є зображенням річей самих у собі, лише того способу, в який вони нам являються. З цього виходить, що твердження геометрії не є чимсь в роді витворів тільки нашої поетизуючої уяви і тому не можна їх, мовляв, з цілковитою певністю прикласти до дійсних предметів, лише що вони безумовно обов'язують для простору, а тому для всего, що тільки в просторі може знаходитися; бо простір не є ніщо іншого, як форма всіх зовнішніх явищ, в якій одинокій предмети зміслів можуть бути нам дані. Змісловість, на формі якої ґрунтується геометрія, є тим, на чім полягає можливість зовнішніх явищ, значить вони не можуть ніколи містити в собі чогось іншого, як те, що їм приписує геометрія. Булоби зовсім инакше, якби змісли мусіли зображувати собі предмети, якими вони є самі в собі. Бо тоді зі зображення про простір, яке геометр а рґіогі кладе в основу з усіма його прикметами, зовсім ще не виходило-би, що це все разом і з заключеннями, які з цього виводиться, мусить якраз так виглядати в природі. Простір геометра уважали-б ми чистою видумкою і не приписували йому об'єктивного значіння, бо годі зрозуміти, чому предмети мали-би конче згоджуватись з образом, який ми самі зі себе і задалегідь собі про них утворимо. Але коли цей образ, або влучніш цей формальний нагляд є своєрідною прикметою нашої змісловости, при помочі котрої одиноко є нам дані предмети, а ця змісловість не зображує нам річей самих в собі, лиш їх явища, то є зовсім легко зрозуміло а також безсумнівно доказано, що всі зовнішні предмети нашого зміслового світу мусять безумовно з усею точністю згоджуватись з твердженнями геометрії; це тому, що змісловість при помочі своєї форми зовнішнього нагляду (а саме простору), яким займається геометр, щойно робить можливими самі ці предмети, як чисті явища. На все остане замітним в історії філософії явище, що був такий час, коли навіть в умах математиків, які були заразом філософами, починали виринати сумніви, вправді не що до правильности їхніх геометричних тверджень, оскільки вони відносилися до самого простору, але що до об'єктивної важности і змоги прикладення самого цього поняття і всіх його геометричних признак — до природи. А це тому, бо вони побоювалися, що лінія в природі може цілком добре складатися з фізичних точок, а тим самим дійсний

простір в предметі з поодиноких частин тоді, як простір, який має геометр у думках, зовсім не може з них складатися. Вони не дійшли ще до пізнання, що допіру цей простір в думках робить можливим фізичний простір, себто розтяглість матерії; що він не є ніякою признакою річей самих у собі, а тільки формою сили нашого змислового зображення; що всі предмети в просторі є лише явища, значить, не річі самі в собі, тільки зображення нашого змислового нагляду; а тому що простір, як його витворює в думці геометр, є зовсім точно формою змислового нагляду, яку ми находимо у себе а ргіогі, і яка містить у собі основу можливости всіх зовнішних явищ (що до їх форми), мусять ті явища безумовно згоджуватись як найточніше з твердженнями, які геометр витворює, не з якогось видуманого поняття, лише зі суб'єктивної основи всіх зовнішних явищ, себто з самої змисловости. Таким, а не якимсь иным способом може геометр проти всіх нападів мілкої метафізики забезпечитися що до безсумнівно об'єктивної дійсности своїх тверджень, хоч як дивними мусять вони їй видаватись, тому що вона не доходить до джерел своїх понять.

## II. ЗАМІТКА.

Все, що має нам бути дане як предмет, мусить бути нам дане в нагляді. Усякий наш нагляд відбувається лише за посередництвом змислів. Наш розсудок не наглядає нічого, лише міркує. А що змисли, як саме було виказано, не дають нам ніколи, ні в одному випадкові, пізнати річі самі в собі, лиш їх явища, котрі знову є тільки зображеннями змисловости, „то ми мусимо вважати також усі тіла, разом з простором, в якому вони находяться, нічим иным, як тільки нашими зображеннями, що не існують ніде більше, лише в наших думках“. Чи це не явний ідеалізм?

Ідеалізм полягає на твердженню, що не існують ніякі інші ества, тільки думаючи, а інші річі, які ми мов-би то зауважуємо в нагляді, є лише зображеннями в думаючих ествах, зображеннями, яким дійсно не відповідає ніякий предмет, що находився-би поза ними. Я натомісць кажу: річі є нам дані, як поза нами лежачі предмети наших змислів; але чим вони є самі в собі, — того не знаємо. Знані нам є лише їх явища, себто зображення, які вони в нас викликають, подразнюючи наші змисли. Тим самим признаю я в усякому разі, що існують поза нами тіла, то є річі, котрі, хоча ми

зовсім нічого не знаємо, чим вони є самі в собі, пізнаємо тільки через ці зображення, які творять їхній вплив на нашу змисловість; надаємо їм назву тіла, а це слово означає тільки явище того незнаного нам, але все таки дійсного предмету. Чи можна називати це ідеалізмом? Цеж якраз його протилежність.

Вже на довго перед добою Лока, а найбільше по ній, загально приймали і признавали, що без шкоди для дійсного існування зовнішних предметів можна сказати про цілий ряд їхніх прикмет, що вони не належать до тих річей самих в собі, лише до їх явищ і поза нашим зображенням не мають власного існування. Сюди належать тепло, краска, смак і т. д. А що я окрім них причислив ще — з важних причин — до самих явищ і інші прикмети тіл, т. зв. *primarias*, як розтяглість, місце і загалом простір з усім, що є з ним звязане (непроникливість або матеріальність, будова і ин.) — то проти цього не можна подати найменшого аргументу недопустимости; так само як не можемо когось назвати ідеалістом тому, що він не вважає красок предметами об'єкту самого в собі, лише модифікаціями зміслу зору, так не можна сути моєї науки назвати ідеалістичною лише через те, що на мою думку ще більше, ба навіть всі прикмети, які творять нагляд якогось тіла, належать виключно до його явища; бо існування річи, яка нам являється, я цим не заперечую, як то робить справжній ідеалізм, а тільки виказую, що змислами зовсім не можемо пізнати, якою є та річ сама в собі.

Я рад-би знати, як мусіли-б виглядати мої твердження, щоби не було в них ідеалізму. Без сумніву мусів-би я сказати, що зображення простору не лише вповні відповідає відношенню, яке має наша змисловість до предметів (бо це я сказав), але що воно є навіть зовсім подібне до об'єкту; то було-би твердження, в якому не находжу ніякого толку, бо так само вражіння червоної краски не має подібности з прикметою цинобру, який у мені це вражіння викликає.

### III. ЗАМІТКА.

На цій основі можна зовсім без труду відперти один легкий до передбачення, але постійний закід, а саме: „що наслідком ідеальности часу і простору був-би перемінений цілий змисловий світ виключно в злуду“. Бо перед тим усе філософічне розуміння природи змислового пізнання було

цим викривлене, що цілу змисловість зведено виключно до неясного способу зображування, при допомозі якого ми ніби-то все таки пізнаємо предмети, якими вони є, лише не маємо змоги усього в тім нашім зображенні ясно собі освідомити. А ми навпаки доказали, що змисловість полягає не в цій логічній різниці ясности або неясности, лише в генетичній різниці походження самого пізнання; бо змислове пізнання не зображує річей, якими вони є, лише той спосіб, яким вони подразнюють наші змисли, а тим самим наш розсудок дістає від цих останніх для обміркування не самі річі, а тільки явища. По цім необхіднім справленню повстає закид, впливаючий з непростимого і майже заздальгідь наміреного хибного викладу, мов-би то моя наука переменяла всі предмети змислового світу в саму злуду.

Коли є нам дане явище, то маємо ще повну свободу, як на його підставі захочемо судити про річ. Явище основувалося на змислах, а осуд на розсудку — і ходить тільки про це, чи в означенні предмету є правда, чи ні. Але різницю межі правдою і злудою творить не прикмета зображень, які відносяться до предмету, бо вони в обох однакові, лише до повязання їх при допомозі правил, які витворюють сполуку зображень в поняттю якогось предмету і оскільки вони в досвіді можуть стояти побіч себе або ні. А тут зовсім не в явищах причина, коли наше пізнання приймає злуду за правду, себто коли нагляд, при допомозі котрого предмет є нам даний, уважається поняттям предмету або навіть поняттям його існування, котре може лише подумати розсудок. Хід планет зображують нам змисли то в напрямку вперед, то взад і тут нема ані помилки ані правди, бо як довго згоджуємося, що це передусім тільки явище, то зовсім же не судимо про об'єктивний характер їх руху. Але тому, що може легко повстати хибний осуд, якщо розсудок не досить уважно запобігає, щоби цього суб'єктивного способу зображування не вважали об'єктивним, кажемо: нам здається, що вони порушаються назад; але злуда не йде на рахунок змислів, а на рахунок розсудку, який одинокий має дані на те, щоби на основі явища видати об'єктивний осуд.

Таким способом, хоч-би ми й зовсім не роздумували про зародок наших зображень і наші змислові нагляди, без огляду на їх зміст, лучили в часі і просторі по правилам звязку всего досвідного пізнання, може повстати обманлива злуда або правда, відповідно до того, чи ми обережні, чи ні; це відноситься виключно до вживання розсудком зми-

слових зображень, а не до їх походження. Так само коли вважатимуть всі зміслові зображення разом з їх формою, себто часом і простором, нічим іншим, як тільки явищами, а простір і час лише чистою формою змісловости, якої на предметах поза нею зовсім не стрічаємо, і коли я послуговуюся тими зображеннями лиш у відношенню до можливого досвіду, — то в тім нема найменшого приводу до похибки ані не може здаватися, що я вважаю їх тільки явищами; бо незалежно від цього можуть вони бути у досвіді між собою повязані по законам правди. Таким способом усі твердження геометрії про простір відносяться так само до всіх предметів зміслів, отже також і до всего можливого досвіду, без огляду на це, чи я вважатиму простір чистою формою змісловости, чи прикметою самих предметів; хоча лише в першому випадку можу зрозуміти, як то можливо а ргіогі знати ті твердження про всі предмети зовнішнього нагляду; поза тим що до всего можливого досвіду, остає все по старому, мов-би я й зовсім не розійшовся в цім пункті зі звичайними поглядами.

А коли-б я поспробував з моїми поняттями про час і простір вийти поза всякий можливий досвід, — а це було-б неминуче, якщо я визнавав-би їх прикметами річей самих в собі — (бо й щож могло-би мене здержувати, вважати їх все таки важними для тих самих річей, хоч-би мої змісли були й инакше зладжені і годились для них, або й ні?) — тоді могла-би повстати важна помилка, що полягала-би на злуді, бо я визнав-би загально важним те, що було-би лише умовою нагляду предметів зміслів, отже для всякого як-небудь можливого досвіду, тому що я прикладав-би їх до річей самих в собі, замість обмежувати їх умовами досвіду.

Отже є це велика похибка, твердити, що моя наука про ідеальність простору й часу зводить цілий змісловий світ до самої злуди; вона є радше одиноким способом, щоби запевнити прикладення до дійсних предметів одного з найважливіших пізнань, а саме того, яке а ргіогі подає математика і запобігти, щоби цього пізнання не вважали прямо злудою. Без цієї замітки було-би зовсім неможливо вирішити, чи саме нагляди простору й часу, яких ми не дістаємо ні з якого досвіду, а які все таки апріорно заложені в нашому зображенню, не є видумками довільно утвореними, яким не відповідає ніякий предмет, бодай ніщо адекватного, ба чи й сама геометрія не є тільки злудою, — навпаки ми зуміли доказати її неоспориму важність у відношенню до всіх предметів зміслового світу, саме тому, що вони є лише явищами.

А далі хибна є також думка, немов-би то мої принципи переміняли реальність досвіду прямо у злуду тому, що вони вважають зображення наших змислів явищами; — навпаки, вони подають одинокий спосіб, як оминати трансцендентальну злуду, яка від давна обманювала метафізику і зводила її на дитячі зусилля погоні за миляними баньками, а це тому, що явища, які прецінь є звичайними тільки зображеннями, приймалося за річі самі в собі. З того повстали також ці дивні випадки антіномії розуму, про які я згадую пізніш, а які можна усунути оцею одною заміткою: явище, доки його вживається у досвіді, є правдиве, але як тільки перейде воно поза границі досвіду і стане трансцендентним, втворює виключно злуду.

Так отже річам, які зображуємо собі при допомозі змислів, залишаю їхню дійсність, а лише наш змисловий нагляд цих річей ограничую о стільки, що він нігде, ані навіть в чистих наглядах часу й простору не уявляє собою чогось більше, як лише явище цих річей, а не віддає ні в якому разі властивости річей самих у собі. Не є це таким чином якась видумана мною для природи, загально вживана злуда, а мої застереження проти всякого приписування мені ідеалізму є такі ядерні й переконуючі, що вони навіть могли-би видатись непотрібними, якби не було непокликаних суддів, які бажаючи для кожного відхилення від своїх звихнених, хоча й пересічних, поглядів мати стару назву і ніколи не роздумуючи над духом філософічних назв, лише сліпо держачися букви, готові покласти свою власну видумку на місце точно означених понять і цим способом ці поняття перевернути й затемнити. А що я сам назвав цю свою теорію трансцендентальним ідеалізмом — то це не може нікому дати права міняти його з емпіричним ідеалізмом Декарта (хоч цей ідеалізм був тільки завданням, якого Декарт не міг розв'язати і через те набрав переконання, що кожний може довільно заперечити існування тілесного світу, бо його ніколи не можна буде вдоволяючо розв'язати), або з містичним і мрійливим ідеалізмом Берклі (Berkeley), бо якраз проти його ідеалізму і інших подібних видумок містить в собі моя Критика найкращий лік. А мій, так званий, ідеалізм торкався не існування річей, (а якраз оспорювання цього існування є властивим змістом ідеалізму в перенятому розумінню) бо мені ані на думку ніколи не приходило оспорювати їх існування — а відносився він виключно до змислового зображення річей, куди в першу чергу належать простір і час;



що до них і загалом що до всіх явищ виказав я лише, що вони не є речами (тільки прямо способами зображування) а також не є признаками належними до річей самих в собі. Але слово „трансцендентальний“, котре у мене ніколи не означає відношення нашого пізнання до предметів, лише до засобів пізнання, повинно було охороняти перед хибним пояснюванням. А щоби воно не викликувало ще й на далі зловживання, беру я радше цю назву назад і вводжу назву „критичний“. Коли-ж спроба перемінити дійсні річі (не явища) в самі тільки зображення є справді гідним опрокинення ідеалізмом, то як назвемо такий ідеалізм, що навпаки самі зображення вважає дійсними речами? Думаю, що можна-би назвати його сонним ідеалізмом для відріжнення від попередного, який можна назвати мрійливим, а на місце їх обох повинен прийти мій ідеалізм, який називаю трасцендентальним, або влучніш критичним.

---

## Друга частина

трансцендентального головного питання.

Як можливе чисте природознання?

### § 14.

Природа — це існування річей, оскільки воно підлягає загальним законам. Якби природа мала означати існування річей самих в собі, ми не могли-б її ніколи пізнати ні а priori ні а posteriori. Не могли-б її пізнати а priori, бо як-же можемо знати, що є власністю річей самих в собі, коли цього знання ніколи не зможемо досягнути розбором наших понять (твердженнями аналітичними). Бо я не хочу знати, що міститься в моїм поняттю якоїсь річи (це належить до його логічної суті), тільки ходять мені про це, що в дійсному існуванню цієї річи прилучується ще до того поняття, і через що якраз сама річ існує поза моїм поняттям. Мій розсудок та умовини, серед яких лише він може злучувати свійства річей в їх існуванню, не подає річам самим ніяких правил. Річі не пристосовуються до мого розсудку, тільки розсудок мусів-би пристосовуватися до них; вони отже мусіли-б бути даними мені ранш, щоби я підхопив їх свійства, але тоді я не пізнав-би їх а priori.

Теж а posteriori було-б неможливе таке пізнання природи річей самих в собі. Бо якщо досвід має мені пояснювати закони, яким підлягає існування річей, мусіли-би ці закони, оскільки вони відносяться до річей самих в собі, до них конечно відноситися також поза моїм досвідом. Що правда, досвід мене навчає, що тут є і як воно є, але ніколи, що воно конечно так мусить бути, а не инакше. Отже досвід ніколи не може пояснити природи річей самих в собі.

### § 15.

Все таки маємо чисте природознання, котре а priori та з усею конечностю, якої треба до аподиктичних тверджень, подає закони, яким підлягає природа. Я можу покликатися тут тільки на цю пропедевтику науки про природу, яка під

назвою загального природознання, попереджує всю фізику (засновану на емпіричних принципах). В ній находимо математику пристосовану до явищ і лиш дискурсивні основні твердження (з понять), які творять філософічну частину чистого пізнання природи. Але мимо цього є в ній ще дещо таке, що не є зовсім чисте та незалежне від джерел досвіду, як н. пр. поняття руху, непроникливості (на якій ґрунтується емпіричне поняття матерії), безвладности та ин., які не дозволяють нам назвати її цілковито чистим природознанням. При тім вона відноситься тільки до предметів зовнішних змислів, отже не може служити за приклад загального природознання в строгому розумінню; бо це останнє мусить природу взагалі підчинити загальним законам без огляду на те, чи воно відноситься до предмету зовнішних змислів, чи до предмету внутрішнього змислу (т. є. чи воно торкається предмету фізики, чи психології). Але між цими основними твердженнями загальної фізики маємо деякі, котрі дійсно відзначаються загальністю, якої ми жадаємо, н. пр., твердження, що субстанція постійно триває в таким самим стані, що все, що діється, є завжди наперед означене якоюсь причиною згідно зі сталими законами і т. д. Це є дійсно загальні закони природи, що існують цілковито а рїогі. Отже справді маємо чисте природознання і приходиться тепер спитати: як воно можливе?

### § 16.

Слово природа набирає ще иншого значіння, а саме, воно означає об'єкт, міжтим як у попереднім розумінню воно означувало лише законність, що управильноє існування річей взагалі. Отже природа, взята materialiter, є збірним поняттям всіх предметів досвіду. А тільки з такою природою маємо тут до діла; бо річі, що ніколи не можуть стати предметами досвіду, якщо мали-б ми пізнати їх суть, приневолювали-би нас лише до творення понять, яких значіння ніколи не могло-би проявитись in concreto (т. є. на яким-небудь прикладі можливого досвіду). Також мусіли-б ми творити собі про їх суть переважно поняття, що до котрих не могли-би вирішити питання про їх дійсність, це є, чи вони дійсно відносяться до предметів, чи є тільки вигадками. Пізнання того, що не може бути предметом досвіду, було-би гіперфізичне, а з таким пізнанням ми тут нічого не маємо до діла, лише з пізнанням природи, якого дійсність може ствердити досвід, хоча воно є можливе а рїогі та попереджує всякий досвід.

## § 17.

Формальною сторінкою природи в цім вуцїм значінню є таким способом законність всіх предметів досвіду, яка є конечною їх законністю, оскільки пізнаємо її а рїогї. Але саме щойно доказано, що ніколи не можемо а рїогї пізнати законів природи на предметах, якщо не беремо під увагу їх відношення до можливого досвіду, тільки уважаємо їх річами самими в собі. Але ми також тут не маємо до діла з річами самими в собі (їх прикмети лишаємо поки що на боці), тільки з річами, як предметами можливого досвіду, а їх збірне поняття є якраз це, що тут звемо природою. А коли вже тут йде мова про можливість пізнання природи а рїогї, то питаю, чи ліпше буде питання поставити так: як можливо пізнати а рїогї конечною законність річей як предметів досвіду, чи може так: як можливо пізнати а рїогї конечною законність самого досвіду, пристосовану загалом до всіх його предметів.

Коли приглянемося ліпше, то побачимо, що відносно чистого пізнання природи, (котре є якраз ядром квестїї), розв'язка питання, чи поставимо його так, чи инакше, вийде цілковито однаково. Бо суб'єктивні закони, в межах яких лише є можливе досвідне пізнання річей, мають пристосування також до тих річей, як предметів можливого досвіду (розуміється одначе, що не як до річей самих в собі, які впрочім тут не входять в рахунок). Це цілком одно, чи скажу: для досвіду не може мати ніякого значіння спостережний суд без закону, що подію, яку помічаємо, ставимо все у відношення до чогось, що було перед нею, а по чім вона сама слїдує згідно із загальним правилом, або чи я скажу: всі події, про які довідуємося з досвіду, мусять мати свою причину.

А все таки пригідніше вибрати нам першу формулу. А що ми можемо а рїогї, та заки ще які-небудь предмети є дані, пізнати ці умови, при яких одиноко є можливий досвід відносно тих предметів, а ніколи не пізнаємо законів, яким підлягають предмети самі в собі, без огляду на можливий досвід, то природу річей а рїогї розсліджувагимемо не инакше, як в цей спосіб, що розглянемо умови та загальні (хоча суб'єктивні) закони, котрі одинокі роблять можливим таке досвідне пізнання (з чисто формального боку) і залежно від того визначимо можливість річей як предметів досвіду. Бо коли-б я вибрав другий спосіб з'ясування та шукав апіорних умов, при яких є можлива природа як пред-

мет досвіду, то міг-би легко викликати незрозуміння та уявити собі, що маю говорити про природу як про річ саму в собі, і я блудив-би в безвисліднім та безконечнім змаганню, шукаючи законів для річей, про які я нічого не знаю.

Будемо отже мати тут до діла лише з досвідом та загальними і аргіогі даними умовами, при яких він можливий, і на цій підставі означимо природу, як всеобіймаючий предмет можливого досвіду. Думаю, що зрозуміють мене: що не маю тут на думці правил обсервації природи вже раз даної (бо вже передумовою цих правил є досвід) отже не йде мені про це, як (дорогою досвіду) відкривати в природі закони, бо ці не були-б тоді апріорними, тільки про це, як апріорні умови можливості досвіду є zarazом джерелами, з яких мусимо випроваджувати всі загальні закони природи.

### § 18.

Передусім треба завважити, що, хоч всі досвідні суди є емпіричні, значить їх основа лежить в безпосереднім змисловім спостереженню, то мимо цього всі емпіричні суди не є ще тим самим досвідними судами. Треба сказати, що крім емпіричного фактору та взагалі крім того, що є дане змисловим наглядом, мусимо ще додати особливі поняття, яких початок знаходиться цілковито а ргіогі в чистім розсудку; кожне спостереження мусимо насамперед підтягнути під ці поняття, а щойно при їх помочі можемо його замінити в досвід.

Емпіричні суди, які мають об'єктивну важність, є досвідними судами; ті знова, що мають тільки суб'єктивну важність, я називаю лише спостережними судами. Ці останні не потребують жадного чистого розсудкового поняття, тільки логічного повязання спостережень в думаючім суб'єкті. Натомісь перші вимагають все крім зображень змислового нагляду ще особливих, в розсудку первісно витворених понять, котрі якраз є причиною того, що досвідний суд є об'єктивно важним.

Всі інші суди є спершу лиш спостережними судами; вони важні тільки для нас, це є для нашого суб'єкту, а щойно пізніше приписуємо їм нове відношення, а саме до якогось об'єкту, та хочемо, щоби воно завжди обовязувало і нас і кожного чоловіка. Бо коли суд згоджується з предметом, мусять теж згоджуватися між собою всі суди про цей сам предмет, а тому об'єктивна важність досвідного суду не означає нічого іншого, як конечну загальну важність цього суду. Але і на відворот: Якщо маємо причину вважати якийсь суд конечним та загально важним (суд, що ніколи не спи-

рається на спостереженню, лише на чистім розсудковім поняттю, під яке є спостереження субсумоване), мусимо цей суд уважати теж об'єктивним, т. є. мусимо мати на увазі, що цей суд висказує не лише відношення спостереження до суб'єкту, але й властивість предмету. Бо не було-б ніякої причини, щоби суди інших людей мусіли конечно згоджуватися з моїми судами, коли-б це не була одність предмету, до якого ці всі суди відносяться і з яким вони згоджуються та задля чого вони всі і між собою мусять згоджуватися.

### §. 19.

Об'єктивна важність та конечна загальна важність є отже (для кожного) замісними поняттями; значить, хоч якраз не знаємо об'єкту самого в собі, все таки, якщо вважаємо якийсь суд загально важним та zarazом конечним, розуміємо саме під цим його об'єктивну важність. При допоміжі цього суду пізнаємо об'єкт (хоча-б і не було звісно, який він є сам в собі) через загально важне та конечне повязання даних спостережень. А що так річ маєть з усіми предметами змислів, то досвідні суди набирають об'єктивної важности не від безпосереднього пізнання предмету, (бо це неможливе) але від умови загальної важности емпіричних судів, котра то важність, як сказано, ніколи не основується на емпіричних та взагалі на змислових умовах, тільки на чистім розсудковім поняттю. Об'єкт сам у собі остає все незвісним; якщо одначе при допоміжі розсудкового поняття признаємо загально важною сполуку зображень, даних про цей об'єкт нашій змисловості, то через це відношення означається предмет, а суд остає об'єктивним.

Пояснимо це: суди про те, що кімната є тепла, цукор солодкий, полин неприємний,<sup>1)</sup> є тільки суб'єктивно важні. Я зовсім не вимагаю, щоб у мене був все однаковий погляд на ці річі, ані щоби хто инший дивився на них так само, як я; суди ці висказують тільки відношення двох вражінь до

---

<sup>1)</sup> Признаю охоче, що ці приклади подають такі спостережні суди, які ніколи не могли-би стати досвідними, навіть тоді, як-би до них додати розсудкове поняття. Це тому, що вони відносяться тільки до чуття, котре кожний вважає лише суб'єктивним, та котрого тому не можна ніколи приписувати об'єктові; з тої причини ці суди не можуть ніколи стати об'єктивними. Я покищо хотів дати приклад на суд тільки суб'єктивно важний, який не має жадної підстави, щоби конечно мусіти стати судом загально важним та бути тим самим в якімсь відношенню до об'єкту. Приклад на спостережні суди, котрі стають досвідними через долучення до них розсудкового поняття, подам у найближчій замітці.

того самого суб'єкту, а саме до мене самого і тільки так, як я це тепер безпосередно спостерігаю, та не можуть бути важними і для об'єкту. Такі суди називаю спостережними. Зовсім інакше річ мається з досвідними судами. Чого мене вчить досвід середданих обставин, того мусить він мене і других вчити усе, а важність цього досвіду не є обмежена на суб'єкт або на стан, в яким він саме знаходиться. Тому вважаю всі такі суди за об'єктивно важні. Н. пр., коли скажу: повітря є еластичне, то цей суд є поки-що лише спостережним судом. Я кладу лиш два змислові вражіння у взаїмне відношення. Коли-ж я хочу, щоби цей суд звався досвідним, то вимагаю, щоби ця сполука настала під такою умовою, котре її робить загально важною. Значить я хочу, щоби і я все, а також кожний інший, конечно мусів звязувати ті самі спостереження серед тих самих обставин.

### § 20.

Мусимо отже досвід взагалі розложити, щоби побачити, що саме міститься в цім продукті змислів та розсудку і як можливий сам досвідний суд. Основою є нагляд, якого я є свідомий т. є. спостереження (perceptio), яке є власністю тільки змислів. Але крім того належить сюди ще судження, (яке є виключною властивістю розсудку). Це судження може бути двояке: або порівнюю лише спостереження та звязую їх в данім моменті моєї свідомості, або звязую їх у свідомості взагалі. Перший суд є лише спостережний, та має тим самим суб'єктивну важність; він є лише сполукою спостережень в моїм душевнім стані, без ніякого відношення до предмету. Отже щоби повстав досвід, ще не вистарчить, як загально думають, порівнювати спостереження та звязувати їх у свідомості при допомі судження. З цього ще не виходить, що суд є загально важний та конечний, а лише ця загальна важність і конечність може його зробити об'єктивно важним і витворити з нього досвід.

Щоби зі спостереження міг повстати досвід, то перед тим треба ще зовсім іншого суду. Даний нагляд мусить бути підпорядкований під таке поняття, котре визначає загальну форму судження відносно нагляду та звязує емпіричну свідомість наглядом в загальній свідомості і цим самим надає емпіричним судам загальну важність. Таке поняття є чистим розсудковим поняттям а ргіогі і воно не має іншого завдання, як тільки визначувати загально, яким способом нагляд може бути використаний для судів. Якщо приймемо,

що таким поняттям є поняття причиновості, то воно означає нагляд, який є субсумований під це поняття, н. пр. нагляд повітря з огляду на судження взагалі, в цім змислі, що поняття повітря є до своєї розпряжності в таким відношенню, як *antecedens* до *consequens* в гіпотетичнім суді. Поняття причиновості є отже чистим розсудковим поняттям, яке цілковито різниться від всякого можливого спостереження, а служить лише до цього, щоби зображення, котре в ньому міститься, визначити у відношенню до судження взагалі, себто уможливити загально важний суд.

Отже щоби зі суду спостережного міг повстати досвідний суд, треба насамперед підтягнути спостереження під одно з тих розсудкових понять: н. пр. повітря підпадає під поняття причини, яке робить суд про повітря гіпотетичним відносно його розтягlosti. <sup>1)</sup> Тим самим представляємо собі, що ця розтяглість не належить лише до мого спостереження повітря т. є як я його спостерігаю раз або більше разів, або як інші його спостерігають, тільки це значить, що вона конечво до нього належить. Тому суд: повітря є елястичне стає судом загально важним і досвідним щойно тому, що раніш були вже певні суди, котрі підтягають нагляд повітря під поняття причини та ефекту; ці суди визначають спостереження в їх взаїмнім відношенню не лиш у могому суб'єкті, але вони визначають спостереження що до форми судження взагалі (тут гіпотетичної) і в цей спосіб роблять емпіричний суд загально важним.

Коли розложимо всі свої синтетичні суди, оскільки вони є об'єктивно важні, то помітимо, що вони ніколи не складаються з самих наглядів, повязаних в суд через порівняння, як загально думається, тільки що вони були-б немислимі, якби до понять, виабстрагованих з нагляду, не долучилося ще чисте розсудкове поняття, під котре тамті поняття субсумуємо і щойно так зв'язуємо їх в об'єктивно важнім суді. Навіть суди чистої математики, в своїх найпростіших аксіомах не є вільні від цієї умови. Основне твердження:

<sup>1)</sup> Щоби приклад був легше зрозумілий, возьмім під увагу слідує: коли сонце освітлює камінь, то він стає теплий. Цей суд є тільки спостережним судом та не містить в собі ніякої конечности, хоча-би я та хто-небудь інший спостерігав це явище й не знати як часто; спостереження бувають звичайно тільки так повязані. Але як скажу: сонце огріває камінь, то до спостереження прилучується ще розсудкове поняття причини, яке зв'язує необхідно поняття тепла з поняттям сонішного світла. Так стає синтетичний суд конечним та загально важним, значить об'єктивним, а спостереження перемінюється в досвід.



пряма є найкоротшою лінією між двома точками, вимагає передумови, щоби лінію підтягнути під поняття величини. А це поняття очевидно не є самим наглядом, тільки свій осідок має лише в розсудку та є на це, щоби, маючи на увазі суди, які можна було б висказати про нагляд (лінії), визначити його що до квантитативности, себто многости (як *iudicia plurativa*).<sup>1)</sup> При тих судах маємо на думці, що в данім нагляді міститься багато однородного.

### § 21.

Щоби отже зясувати можливість досвіду, оскільки він оснований на чистих розсудкових поняттях а ргіогі, мусимо насамперед в повній таблиці зобразити це, що загалом належить до видавання судів, а також різні в них моменти розсудку. Бо цілком рівнобіжно до судів дістанемо в результаті чисті розсудкові поняття, які не є нічим иншим більше, як поняттями з наглядів взагалі, оскільки вони з огляду на цю або иншу признаку є конечно та загално призначені для судження як такого. Оттак можна теж подати зовсім точно апріорні, основні твердження, на основі яких є можливий весь досвід як об'єктивно важне емпіричне пізнання. Бо вони не є ніщо инше, як твердження, які всяке спостереження підпорядковують під ті чисті розсудкові поняття (згідно з певними загальними умовами нагляду).

#### Льогічна таблиця судів

1.	2.	3.
Що до кількості.	Що до якості.	Що до відношення.
загальні	притакуючі	категоричні (безумовні)
частинні	заперечуючі	гіпотетичні (умовні)
поодинокі	безконечні	дісюнктивні (роздільні)
	4.	
	Що до модальности.	
	проблемативні (можливі)	
	асерторичні (дійсні)	
	аподиктичні (необхідні, конечні).	

<sup>1)</sup> Так волів-би я назвати ті суди, що в льогіці називаються *particularia*. Бо цей останній вираз містить вже в собі думку, що вони не є загальні. Коли-ж я починаю від одности (в поодиноких судах), та перехожу до всецілости, то ще не можу додавати жадного відношення до всецілости; я маю лише на думці многість без всецілости, а не винімок від цієї останньої. Це є потрібне, коли льогічні моменти мають бути підставлені під чисті розсудкові поняття: якщо вживаємо їх в льогіці, то маємо остати при старім.

## Трансцендентальна таблиця розсудкових понять.

1.	2.	3.
Що до кількості.	Що до якості.	Що до відношення.
одність (міра)	дійсність	субстанція
многість (величина)	заперечення	причина
всесцілість (цілість)	обмеження	спільнота

4.

Що до модальності.

можливість  
існіння (буття)  
конечність (необхідність).

Чиста фізіологічна таблиця загальних основних тверджень природознавства.

1.

Аксіоми нагляду.

2.

Антиципації спостереження.

3.

Аналогії досвіду.

4.

Постуляти (вимоги) емпіричного думання взагалі.

## § 21 а.

Щоби зібрати все попередно сказане в одно поняття, треба передусім читачам пригадати, що тут не говориться про повстання досвіду, а про це, що в ньому міститься. Це перше належить до емпіричної психології та само ніколи не могло-б розвинути так, як цього треба, без того другого, котре належить до критики пізнання, особливо розсудку.

Досвід складається з наглядів, котрі належать до змісловости, та зі судів, котрі є виключно річю розсудку. Але суди, які творять розсудок лише зі зміслових наглядів, далеко ще не є досвідними судами. Бо в першій випадку суд злучував-би лиш спостереження так, як вони дані в змісловому нагляді; в другій випадку суди мають бути висказом цього, з чого складається досвід взагалі, а не того, що містить в собі саме спостереження, яке є лише суб'єктивно важне. Отже досвідний суд мусить до зміслового нагляду та його логічного повязання в суді (коли цей нагляд через порівняння став загально важним) ще щось додати, що робить синтетичний суд конечним, а тим самим і загально важним. Це знова не може бути ніщо інше, як це поняття,

яке визначає нагляд як такий, беручи на увагу більше одну чим другу форму суду. Отже це мусить бути поняття такої синтетичної одності наглядів, котру можна уявити собі лише при допомозі даної логічної функції судів.

## §. 22.

Вислід з того всего є такий: річю змислів є наглядати; річю розсудку думати. А думати значить злучувати в свідомості зображення. Це злучування повстає лише у відношенню до субекту та є випадкове і субективне; або воно відбувається безумовно та є конечне і об'єктивне. Суд — це сполучення зображень у свідомості. Отже думати значить судити або зводити зображення до судів взагалі. Тому коли зображення відносяться до свідомості тільки одного субекту та лучаться в нім, тоді повстають лише суди чисто субективні, якщо-ж вони лучаться в свідомості взагалі, отже конечно, тоді вони є об'єктивні. Логічних моментів всякого судження є стільки родів, скільки є можливих способів злучування зображень в свідомості. Як ці останні служать як поняття, то є вони поняттями, що торкаються конечного злучення зображень в свідомості, а тим самим є вони принципами об'єктивно важних судів. Ця сполука в свідомості є або аналітична, через ідентичність, або синтетична, через взаємне зіставлення та добавлення різних зображень. Досвід полягає на синтетичнім сполученні явищ (спостережень) в свідомості, наскільки воно є конечне. Тому чистими розсудковими поняттями є ці поняття, під які треба наперед підпорядкувати всі спостереження, заки з них можуть стати досвідні суди, в яких синтетична одність спостережень зображена як конечна та загально важна.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Але як можна це твердження, що досвідні суди мають містити в собі конечність в синтезі спостережень, погодити з моїм, нераз вже підкресленим твердженням, що досвід, як пізнання а posteriori, може подавати лиш суди випадкові? Коли кажу, що досвід мене чогось вчить, маю все при цім на думці тільки спостереження, яке в нім міститься. Н. пр. таке спостереження, що коли сонце освічує камінь, то він все загірється; тим самим досвідне твердження до цієї міри є все випадкове. Що загірття слідує конечно зі соняшного освітлення, це вправді міститься в досвіднім суді (під впливом поняття причини), але цього мене не вчить досвід, а навпаки, досвід повстає що-йно тоді, коли до спостереження приступить оце розсудкове поняття (причини). Як спостереження доходить до цього додатку, про це гляди в моїй Критиці у відділі про трансцендентальну силу судження, ст. 137 і дальше.

## § 23.

Суди, оскільки на них дивимося, як на умову злуки даних зображень у свідомості, називаємо правилами. Ці правила є апіорні, оскільки вони представляють собою злуку як конечну, а стають основними твердженнями тоді, як нема ніяких вищих правил, з котрих-би їх можна виводити. Але як візьмемо під увагу можливість всякого досвіду, розглядаючи при тім тільки форму думання, то не знайдемо жадних умов досвідних судів крім тих, що підпорядковують під чисті розсудкові поняття явища, відповідно до різних форм їх нагляду; ці поняття роблять емпіричний суд об'єктивно важним, а тому є вони апіорними, основними твердженнями для можливого досвіду.

Основні твердження можливого досвіду є рівночасно загальними законами природи і їх можемо пізнати а ріорі. І так є розв'язане наше завдання, що лежало в цьому нашому другому питанню: як можливе чисте природознання? Бо маємо тут повну систематичність, яка потрібна для форми науки, тому що не можемо собі подумати більше ніяких інших умов, крім цих згаданих формальних умов всіх судів взагалі, а тим самим і всіх правил взагалі, які подає логіка; умови ці творять логічну систему, а поняття, на них основані, що обнимають апіорні умови всіх синтетичних і конечних судів, творять якраз тому трансцендентальну систему, а вкінці основні твердження, при помочі котрих підтягаються всі явища під ці поняття, творять систему фізіологічну, це є систему природи; ця систематичність випереджує всяке емпіричне пізнання природи, робить його щойно можливим і через те можна назвати її властивим, загальним і чистим природознанням.

## § 24.

Це перше<sup>1)</sup> фізіологічне основне твердження підтягає всі явища, як наляди в просторі і часі під поняття величини, і остільки є воно принципом уживання математики в досвіді. Друге твердження підпорядковує властивий емпіричний матеріал, а саме вражіння, яке означає реальний елемент наглядів, не якраз під поняття величини, бо вра-

<sup>1)</sup> Ці три по собі слідуочі параграфи буде тяжко як слід розуміти, не маючи під рукою цього, що говорить в Критиці відносно основних тверджень. Але вони принесуть нам ту користь, що облякшать загальний перегляд цих тверджень і звернуть увагу на головні моменти.

жіння не є ніяким наглядом, що містив-би в собі простір і час, хоч воно вкладає відповідаючий йому предмет в об'єкти форми. Але між реальністю (зображенням вражіння) а нулею, це є цілковитою порожнявою наглядом в часі, є така якась різниця, котра має величину. Бо між кожним даним ступнем світла і темноти, між кожним ступнем теплоти і цілковитої стужі, між кожним ступнем тяжкості і абсолютної легкості, між кожним ступнем вивпненого простору а простору зовсім порожнього, все можна собі подумати щораз то менші ступні так само, як є все щораз то менші ступні між свідомістю а повною несвідомістю (психологічною темнотою). Тому неможливе таке спостереження, що виказувало-б абсолютну недостачу, нпр. нема психологічної темноти, котрої не можна-б уважати за свідомість, яку лише перевищає інша, сильніша — і так є у всіх випадках вражіння. Проте може розсудок антиципувати навіть вражіння, котрі творять властиву якість емпіричних зображень (явищ) при помочі основного твердження, що всі ці зображення, себто реальність всіх явищ, мають ступні; а це є друге пристосування математики (*mathesis intensorum*) до природознавства.

### § 25.

Визначення відношення явищ виключно з огляду на їх існування не є математичне, лише динамічне і не може бути ніколи об'єктивно важним, а тим самим пригожим до якогось досвіду, якщо воно не підчиняється основним твердженням а ргіогі, які щойно уможливають досвідне пізнання тих явищ. Тому мусимо явища підтягнути під поняття субстанції, яке лежить в основі кожного визначення існування як поняття самої речі; або по друге: якщо явища слідують по собі в часі, значить де знаходимо якусь подію, то підтягаємо їх під поняття ефекту у відношенню до причини, або якщо маємо пізнати рівночасність об'єктивно, то є через досвідний суд, підтягаємо їх під поняття спільності (взаємоділання). І так основні твердження а ргіогі є підставою об'єктивно важних, хоч і емпіричних судів, то є можливості досвіду, оскільки ці твердження мають лучити предмети в природі, як вони існують. Ці основні твердження є якраз природними законами, які можемо назвати динамічними.

Вкінці належить також до досвідних судів не лише пізнання того, як у досвіді явища годяться і вяжуться між собою, але радше того, як вони відносяться до досвіду вза-

галі; це відношення лучить в одно поняття або згідність явищ з формальними умовами, які пізнає розсудок, або їх зв'язок з матеріальними елементами зміслів і спостережень, або одно і друге, значить воно обіймає в собі можливість, дійсність і конечність, згідно із загальними правами природи, а це творило-би фізіологічну методологію. (Відріжнювання правди і гіпотез та визначення границь, в яких можемо цим останнім довіряти).

## § 26.

Але хоч третя таблиця основних тверджень, виведена критичною метою з природи самого розсудку, є так досконала, що перевищає, під цим оглядом, всяку іншу таблицю, яку коли-небудь старалися, хоч безвслідно, або старати-муться в майбутньому випровадити догматичним способом зі самих річей, то це ще далеко не найбільша її заслуга. Ця досконалість полягає в тім, що в ній всі синтетичні основні твердження а рїогі випроваджені вповні на підставі одного принципу, а саме здібности судження взагалі, що й творить істоту досвіду відносно розсудку, так, що можемо мати певність, що нема вже більше таких основних тверджень (а це дає вдовolenня, якого ніколи не може дати догматична метода).

Мусимо звернути увагу на основу доказу, котрий відкриває можливість цього пізнання а рїогі, а рівночасно всі такі основні твердження ограничує на одну умову — яку все мусимо мати на увазі, якщо не хочемо її зле зрозуміти і поширювати її в уживанню дальше, як це допускає первісний змісл, якого надає їм розсудок: а саме, що основні твердження обіймають лиш умови можливого досвіду, оскільки він підлягає апріорним законам. Отже я не кажу, що річі самі в собі мають величину, що їх реальність має якийсь ступінь, що їх існування є получення випадкових признак (Accidenzen) в одну субстанцію і т. д. Цього ніхто не може доказати, бо взагалі неможливе таке синтетичне получення із самих понять, де з одного боку бракує всякого відношення до зміслового нагляду, а з другого боку нема ніякого получення їх у можливому досвіді. Істотне ограничення понять в цих основних твердженнях є таке: що всі річі лиш як предмети досвіду конечно а рїогі підлягають згаданим умовам.

Друге: з цього слідує специфічно особливий спосіб доказу: що згадані основні твердження торкаються не якраз явищ і їх відношення, лише можливости досвіду, де явища

творять лиш матерію, а не форму, то є відносяться до об'єктивних і загально важних синтетичних тверджень; цим власне рiзняються досвідні суди від самих судів спостережних. Це діється так, що явища, як самі нагляди, що займають частину простору і часу, стоять під поняттям величини, котре їхню рiжноманітність згідно з правилами лучить синтетично а рiогі; дальше, оскільки спостереження містить в собі крім нагляду також вражіння, між котрим-то а нулею, то є пілковитим його зникненням, находимо все якийсь перехід через зменшення, то мусить цей реальний елемент явища мати якийсь ступінь, оскільки воно само не займає ніякої частини простору ні часу,<sup>1)</sup> але все таки перехід до нього з порожнього часу (або простору) можливий лише в часі. Отже хоч не можемо ніколи а рiогі пізнати вражіння як якості емпіричного нагляду, коли беремо на увагу, чим воно специфічно рiзняється від інших вражінь, то все-ж таки, що до інтензивности, можна його відрізнити в можливім досвіді взагалі, як величину спостереження, від кожного иншого однородного вражіння. Через це стає можливим і точно означеним пристосування математики до природи, коли вона нам подається у змісловому нагляді. Але найбільшу увагу мусить звернути читач на спосіб доказування основних тверджень, що виступають під назвою анальогій досвіду. А що вони не відносяться до творення наглядів, так як це діється з основними твердженнями вживання математики у природознавстві взагалі, лиш до получения їх існування в досвіді, а це получения не може бути нічим иншим, як лиш визначуванням екзистенції в часі, згідно з кінчними законами, на основі котрих воно є тільки об'єктивно важним, отже досвідом, то й доказ не відноситься до синтетичної одности лучення річей самих в собі, лиш до лучення спостережень, і то не у відношенню до їх змісту, лише, як їх можна згідно

---

<sup>1)</sup> Тепла, світла і т. д. є в малім просторі (що до ступня) стільки, скільки у великім. Це саме і з внутрішнім станом; біль, свідомість взагалі не є меншими що до ступня, чи тривають вони короткий час, чи довший. Тому тут і величина в одній точці і в однім моменті є так велика як і в кожнім хоч-би і як великім просторі і часі. Ступні отже є більші, але не в нагляді, лиш у самім вражінню, або також у величині основи якогось нагляду; ступні можна означувати як величини лише при помочі відношення 1 до 0, значить так, що кожне вражіння у відповіднім часі може заникати через безкінечну скількість межиступнів, або може дійти від нулі через безкінечну скількість моментів приросту до певно означеного вражіння. (*Quantitas qualitatis est gradus* — величина якості є ступінь).

з загальними законами означити, що до часу і яке відношення їх існування в часі. Ці загальні закони містять в собі конечність визначити існування в часі взагалі (значить на основі якогось розсудкового апіорного правила), якщо емпіричне означення в релятивнім часі має бути об'єктивно важним, отже досвідом. Тут у Пролегоменах не можу більше нічого додати, хіба от що: читачеві, який здавна привик, уважати досвід чисто емпіричним зложенням спостережень і тому, зовсім не думаючи про це, що він сягає далеко дальше, як спостереження, признає загальну важність емпіричним судам, і для цього потребує чисто розсудкової одности, котра є дана а ргіогі — цьому читачеві раджу, щоби добре уважав на цю різницю між досвідом а самим агрегатом спостережень і щоби з цієї точки погляду осуджував спосіб доказування.

### § 27.

На цьому місці треба зрушити сумнів Юма в самій основі. Він справедливо твердив, що не можна ніяк зрозуміти нашим розумом, як можлива причиновість, себто як можливе відношення існування якоїсь річі до існування чогось зовсім иншого, що з конечністю впливає з попереднього. А я ще додаю: ми так само мало розуміємо поняття субсистенції, це є конечности того, що в основі існування річей лежить підмет, котрий не може бути присудком для якоїсь иншої річі і що більше, що ми не можемо навіть уявити собі можливости такої річі (хоч у досвіді можемо вказати на приклади такого вживання); так само тверджу, що якраз ця незрозумілість відноситься також до спільноти річей, тому, що неможливо зрозуміти, як зі стану одної річі можна робити висновки про стан зовсім инших річей поза нею і навпаки; або як-би мали залежати від себе, і то конечно, субстанції, з котрих кожна незалежно для себе існує. Але я далекий також від того, щоби уважати ці поняття лиш позиченими з досвіду, а конечність, в них зображену, лиш видумкою і чистою злудою, котра повстає через довгу привичку. Що більше, я вистарчаючо вказав, що ці поняття і сперті на них основні твердження є закріплені а ргіогі перед всяким досвідом, — що вони без сумніву об'єктивно правдиві, хоча, що правда, тільки у відношенню до досвіду.

### § 28.

Отже хоч я не маю найменшого поняття про таке положення річей самих в собі, в якім вони або існують як



субстанція, або знову ділають як причина, або можуть бути спільно з іншими речами, (як частини реальної цілоти), і хоч ще менше можу подібні прикмети явищ уявити собі як явища, (бо ці поняття не містять в собі нічого, що було-би в явищах, лиш це, що сам розсудок мусить подумати) то все таки маємо про таке получення зображень в нашім розсудку, себ-то в судах взагалі, таке поняття: що зображення в однім роді судів відноситься як підмет до присудка, в другім як основа до наслідку, а в третім як частини, що разом творять цілість можливого пізнання. Дальше пізнаємо а ргіогі, що коли ми не визначимо точно зображення об'єкту з оглядом на цей чи інший з наведених моментів, не зможемо мати ніякого пізнання предмету; якщо ми хотіли-б зайнятись предметом самим в собі, то не мали-би зовсім ніякої признаки, по якій можна-би пізнати, що він є визначений одним або другим згаданим моментом, то є, що він належить до поняття субстанції або причини (або у відношенню до інших субстанцій) до поняття спільноти; бо не маю ніякого поняття про можливість таких получень того, що існує. Але зрештою розходиться нам не про це, як визначається з огляду на один зі згаданих моментів судження взагалі, річі самі в собі, лиш як визначається під цим оглядом досвідне пізнання річей, то є як можна і як треба підтягати річі як предмети досвіду під названі розсудкові поняття. З цього ясно, що я вповні розумію не лише можливість але й konieczність підтягати всі явища під ці поняття, себто вживати їх як основних тверджень можливості досвіду.

## § 29.

Якщо зробимо пробу з Юмовим проблематичним поняттям (цим його сгух *metaphysicorum*) а саме з поняттям причини, то тут мені логіка подає а ргіогі передусім форму умовного суду взагалі, як саме вживати дане пізнання як основу, а інше як наслідок. Але можливо, що в спостереженню стрінемося з правилом відношення, котре каже, що по певнім явищу постійно слідує друге (хоч і не навпаки); в цьому випадку я буду послуговуватися гіпотетичним судом і скажу нпр.: якщо на якесь тіло досить довго світить сонце, то воно буде тепле. Тут ще нема вправді konieczности получения, отже нема ще поняття причини. Але я йду дальше і кажу: коли вгорі наведене твердження, котре є лиш суб'єктивним полученням спостережень, має бути досвідним твердженням, то муситься його вважати за конечне і за загально

важне. А таке твердження виглядало-би так: сонце своїм світлом спричинює тепло. Тепер уважаємо вгорі наведене емпіричне правило законом, і то важним не просто для явищ, але для них в цілі можливого досвіду, котрий вимагає правил загально, а тим самим конечно важних. Я розумію дуже добре, що поняття причини належить з konieczністю до самої форми досвіду, та що воно є можливе як синтетичне повязання спостережень у свідомості взагалі. Не розумію однак можливости, щоби якась річ взагалі була причиною, а то тому, що поняття причини вказує на умову, яка відноситься зовсім не до річей, а тільки до досвіду; лише досвід може бути об'єктивно важним пізнанням явищ і їх наступства в часі, оскільки попереджуюче явище може лучитися зі слідуочим по правилу гіпотетичних судів.

### §. 30.

Через це не мають зовсім ніякого значіння чисті поняття розсудкові, коли їх відлучимо від предметів досвіду і схочемо перенести на річи самі в собі (пошмена). Вони служать наче лиш до силабізування явищ, щоби можна було їх читати як досвід; основні твердження, що впливають з прикладення категорій до зміслового світу, служать лише нашому розсудкові для досвідного вжитку; поза ним є це лиш довільні комбінації (повязання) без об'єктивної реальности. Не можна ані пізнати а ргіогі їх можливости ані не можна потвердити їх відношення до предметів якимсь прикладом, або бодай зробити їх зрозумілими, тому, що всі приклади можна брати лише з якогось можливого досвіду, а тим самим предметів тамтих понять не можна найти нігде инде, лиш в якимсь можливим досвіді.

Ця докладна розвязка проблеми Юма, що випала проти сподівання автора, запевнює отже чистим, розсудковим поняттям їх початок а ргіогі, а загальним природним законам їх важність як законам розсудку, але лиш так, що вона ограничує їх вжиток тільки на досвід; а це тому; що їх можливість основується лиш на відношенню розсудку до досвіду, але не так, щоб їх виводжено з досвіду, лише що досвід з них виводиться. Цей зовсім протилежний спосіб получения ніколи не прийшов на думку Юмові.

Отже з цього маємо ось-який вислід всіх дотеперішних дослідів; „всі синтетичні основні твердження а ргіогі це ніщо инше, як лиш принципи можливого досвіду“ і вони не можуть ніколи відноситися до річей самих в собі, лише до явищ як

предметів досвіду. Тому то і чиста математика, а також і чисте природознавство не можуть ніколи відноситися до чогось більше, як до самих явищ і тільки це зображують, що уможливорює досвід взагалі, або що, коли його виводиться з цих принципів, все муситься дати представити в можливому досвіді.

### § 31.

І так вкінці маємо щось означеного, чого можемо держатись при всіх метафізичних конструкціях, котрі до тепер роблено доволі сміливо, але все на сліпо, не зважаючи на ніщо. Догматичним мислителям ніколи не прийшло ані на думку, що треба було ставити своїм змаганням таку близьку мету; навіть і цим ні, котрі, гордючись своїм позірно здоровим розумом, пустилися на міркування, спираючись на поняттях і основних твердженнях чистого розуму, що правда правильних і природних, але призначених лиш до досвідного вжитку. Для цих міркувань вони не знали і не могли знати точних границь, тому що ніколи не передумували ані не могли передумувати про природу такого чистого розсудку, ані навіть про його можливість.

Неодин натураліст чистого розуму (а під цим я розумію такого, що має відвагу, не оглядаючись на всю науку, рішати в справах метафізики) міг-би вправді твердити, що він це, про що тут говорено з таким великим приготуванням, чи радше — якщо він хоче — з такою широкою педантичною величавістю, не лише вже давно передчував віщим духом свого здорового розуму, але також знав і зрозумів: „а саме, що ми з цілим своїм розумом ніколи не можемо вийти поза границі досвіду“. Коли по черзі випитувати його про його розумові принципи, то він сам мусить признати, що між ними є багацько таких, котрих він не черпав з досвіду, і які є отже від нього незалежні та а ргіогі важні; а тому яким способом і якими доказами хоче він вдержати у певних границях і самого себе й догматика, який і поза межами всякого можливого досвіду послугується цими поняттями і основними твердженнями — якраз тому, що їх можна пізнати незалежно від досвіду. І сам він, цей адепт чистого розуму, не зважаючи на всю свою зарозумілу, дешевеньку набуту мудрість, не досить забезпечений, що не попаде в область урость поза предметами досвіду, сам не помітивши того. Звичайно застрягне він тут досить глибоко, хоч своїм безпідставним посяганням і додає деякого корисного вигляду

при допомозі популярної мови, представляючи все лиш у формі правдоподібности, мудрого здогаду, або й аналогії.

### §. 32.

Вже від найдавніших часів філософії дослідники чистого розуму уявляли собі побіч змислових творів, або явищ (phaenomena), що складаються на змисловий світ, ще особливіші розсудкові твори (noumena), котрі мали творити світ розсудковий; тому що за одно вважали явища і злуду, — а це можна було простити ще невиробленій добі, — то дійсність признавали лиш розсудковим творам.

І справді, коли ми вважаємо предмети змислів, як і годиться, лиш явищами, то цим рівночасно признаємо, що вони мають в основі річ саму в собі, хоч ми зараз не знаємо, яка її властивість; знаємо лише її явище, себто спосіб, як це невідоме щось подразнює наші змисли. Тому от-же, що розсудок приймає явища, признає він також існування річей самих в собі, і тому можемо сказати, що зображення таких творів, які лежать в основі явищ — значить зображення чистих розсудкових творів — є не лише допустиме, але і необхідне.

Також наша критична дедукція в ніякому разі не включає таких творів (noumena) а ogranicує основні твердження аналітики більше в цьому напрямку, щоби вони не відносилися до всіх річей, — через що все перемінилося-б в самі тільки явища — лиш що вони мають бути важливі для предметів можливого досвіду. Отже через це є допустимі розсудкові твори тільки із підкресленням цього правила, яке не терпить ніяких виїмків: що ми нічого певного про ці чисто-розсудкові твори не знаємо і знати не можемо, тому що наші чисті розсудкові поняття, як і чисті нагляди не відносяться до нічого иншого, лиш до предметів можливого досвіду, значить самих творів змислових і, якщо лиш від них відступимо, ці поняття не будуть вже мати найменшого значіння.

### §. 33.

В дійсності наші чисті розсудкові поняття мають в собі щось зрадливого, а саме підманюють до трансцендентного вживання; бо таким називаю я вживання, яке виходить поза всякий можливий досвід. Наші поняття субстанції, сили, ділання, реальности і т. д. не тільки цілком незалежні від досвіду, а тим самим не містять в собі зовсім ніяких змисло-

вих явищ, отже в дійсності на перший погляд ніби-то відносяться до річей самих в собі (пошмена), але—що такий здогад ще скріплює — вони містять в собі ще і конечність точного визначення, якої в досвіді в такій мірі ніколи не знайдемо. Поняття причини містить в собі правило, згідно з котрим з одного стану випливає з цілою необхідністю другий; а досвід може нам тільки виказати, що часто або що найбільше звичайно по однім стані річей слідує другий — і тим самим досвід не може нам подати ані строгої загальности, ані конечности і т. д.

Тому, що на перший погляд розсудкові поняття мають за багато значіння і змісту, щоби саме тільки досвідне вживання могло вичерпати ціле їх призначення, прибудовує собі розсудок до будівлі досвіду цілком непомітно ще значно просторіший бічний будинок і заповнює його самими тільки творами думки, навіть не помічуючи, що разом зі своїми, впрочім правильними, поняттями, зайшов вже значно поза межі їхнього вживання.

#### §. 34.

Треба було двох важних, ба просто необхідних, хоч і крайно сухих розслідувань, які переведено в Критиці на сторони 137 і д. та 235 і д. В першому розслідуванні виказано, що змисли не подають чистих розсудкових понять *in concreto* тільки саму схему до їхнього вжитку, і що відповідаючий цій схемі предмет можемо стріннути лише в досвіді (що його витворює розсудок із матеріялу змисловости). В другім розслідуванні (Критика стор. 235) доказано, що мимо незалежности наших чистих розсудкових понять і основних тверджень від досвіду, а навіть мимо їхнього ніби-то ширшого обсягу вживання все таки не можна при допомозі них подумати нічого більше крім цього, що лежить в області досвіду; бо вони нічого більше не можуть зробити, тільки визначити саму логічну форму суду, відносно даних наглядів. А що поза областю змисловости нема зовсім ніякого нагляду, тратять ці чисті поняття всяке значіння, бо нема способу, щоби, їх представити *in concreto*; тому то, всі такі *poшмена* разом зі своїм збірним поняттям — світом інтелігібільним<sup>1)</sup> не є нічим

<sup>1)</sup> А не світ інтелектуальний, як звичайно висловлюються. Бо інтелектуальним є наші пізнання, набуті розсудком, і вони відносяться до нашого змислового світу; натомість інтелігібільним називаються предмети, які можемо уявити собі при допомозі самого тільки розсудку, але до яких не може відноситись ні один з наших змислових наглядів. Але тому,

іншим, як лиш зображенням якогось завдання, котрого предмет сам в собі є, що правда, можливий, але його розв'язка згідно з природою нашого розсудку зовсім неможлива, через це, що наш розсудок не є в силі витворити нагляд, тільки виключно може дані нагляди сполучувати в досвіді; тим самим досвід мусить містити в собі всі предмети для наших понять, бо без того стратять ці поняття значіння, якщо нема для них ніякого нагляду.

#### §. 35.

Можна-би ще простити уяві, як вона часом запуситься в мрію, себ-то не держиться обережно границь досвіду; бо такий вільний розмах може її бодай оживити і скріпити, а все легше буде здержувати її сміливість, ніж зарадити її оспалості. Але розсудкові, який має думати, а замість того запускається в мрії, не можна ніколи цього простити; бо він одиникий помагає обмежувати мрійливу уяву там, де цього потрібно.

Але розсудок зачинає з тим дуже невинно і скромно. Спершу впорядковує елементарні пізнання, які лежать в ньому перед всяким досвідом, але все таки мусять мати своє пристосування в досвіді. Поволі усуває він ці межі, бо і щож-би йому ставало на перешкоді, коли він свої основні твердження придбав собі зовсім довільно зі своєї власної природи; а тепер насамперед приходять на чергу ново видумані сили природи, небавом по цім єства поза природою, одним словом світ, до будови котрого не може нам забракнути матеріялу, бо його подостатком доставляє багата фантазія, а досвід вправді ніколи цього не потверджує, але і ніколи не заперечує. В тім також лежить причина, що молоді мислителі так люблять метафізику зовсім догматичної манери, і що так часто жертвують їй свій час, а навіть свій, впрочім ще придатний, хист.

Але зовсім нічого не pomoже, як будемо стримувати ці безуспішні проби чистого розуму ріжними пригадками про трудність розв'язки так глибоко скритих питань, наріканнями на межі нашого розуму і обмежуваннями тверджень до значіння простих здогадів. Бо коли ясно не викажемо неможливості тих спроб а самопізнання розуму не стане

---

що кожному предметові мусить відповідати якийсь можливий нагляд, мусіли-би ми подумати собі такий розсудок, котрий-би безпосередно оглядав річі; але про такий розсудок не маємо найменшого поняття, тим самим і про розсудкові твори, до котрих він повинен-би відноситися.

правдивою наукою, коли не можна буде - - що так скажу — з геометричною певністю відрізнити область його правильного вжитку від невлучного і безвислідного, то ніколи вповні не усунемо цих марних намагань.

### § 36.

#### ЯК МОЖЛИВА САМА ПРИРОДА?

Оце питання, що є найвищою точкою, до якої взагалі може дійти трансцендентальна філософія і до якої вона мусить дійти, як дб своєї границі та завершення, містить в собі властиво два питання.

По перше: як можлива природа в матеріальному розумінню, а саме відносно нагляду, як загальна сума явищ, або як загалом можливий простір, час і те, що їх виповнює, предмет наших вражінь? Відповідь на це така: Це є можливе за посередництвом прикмети наших змислів, згідно з котрою змисли властивим собі способом дізнають подразнень від предметів, що самі в собі є їм незвісні, і від явищ цілком різняться. Відповідь на це міститься в головнім творі, в Трансцендентальній Естетиці, а тут в Прологоменах маємо її в розв'язці першого головного питання.

По друге: як можлива природа у формальному розумінню, як загальна сума правил, під які мусять бути підпорядковані всі явища, якщо маємо ті явища уважати в досвіді за взаємно пов'язані? Відповідь не може бути инакша, як тільки така: Природа у формальному розумінню є можлива тільки за посередництвом властивості нашого розсудку, згідно з котрою всі змислові зображення, силою конечности, зводяться до нашої свідомости; що-йно через те можливий своєрідний спосіб нашого думання і то при помочі правил — а за посередництвом того рода думання є можливий досвід, який треба цілковито відрізнити від пізнання предметів самих в собі. Відповідь на це міститься у головному творі в Трансцендентальній Льогіці, а тут, в Прологоменах підчас вирішування другого основного питання.

Натомісць не можемо дати розв'язки ані відповіді на питання: як можлива та своєрідна властивість самих наших змислів, чи то нашого розсудку і необхідної аперцепції, яка є основою розсудку та всякого думання — а це тому, що до кожної відповіді і до кожного думання про предмети все потребуємо тої властивості.

Багато маємо законів природи, про які можемо знати тільки за посередництвом досвіду, але законности у сполучі явищ, себто природи загалом не можемо ніяким досвідом пізнати, бо досвід сам потребує таких законів, що а ргіогі лежать в основі його можливості.

Взагалі можливість досвіду є рівночасно загальним законом природи, а основні твердження досвіду є 'якраз законами природи. Бо природу знаємо не инакше, тільки як загальну суму явищ, себто суму зображень в нас і тому закону сполуки тих явищ не можемо взяти ні-звідки, лише з основних тверджень сполуки зображень в нас, себто з умов необхідного їх повязання в нашій свідомості на чім основується ціла можливість досвіду.

Вже само головне твердження, яке ми перевели через цілий цей розділ, а саме твердження, що загальні закони природи можна пізнати а ргіогі, само із себе приводить до заключення, що найвище законодавство природи мусить лежати в нас самих, то є в нашій розсудку; дальше слідує, що загальні закони природи мусимо виводити не з природи при помочі досвіду, а навпаки мусимо шукати природи згідно з її загальною законністю, тільки в умовах можливості досвіду, що лежать в наших змислах і в нашій розсудку. Як жеж впрочім можна було-б а ргіогі пізнати ці закони, коли вони не є свого рода правилами аналітичного пізнання, тільки його правдивими синтетичними поширеннями? Саме така, і то необхідна згідність принципів можливого досвіду із законами можливості природи може наступити тільки з двох причин: або будемо виводити ці закони з природи при помочі досвіду, або навпаки, виводитимемо природу із законів можливості досвіду взагалі і тоді вона буде рівнятися самій тільки загальній законности досвіду. Перше само собі протиричить, бо загальні закони природи можуть і мусять бути пізнані а а ргіогі (то значить незалежно від всякого досвіду), а також вони мусять бути основою всякого емпіричного вживання розсудку. Отже лишається тільки друга можливість.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Один тільки Крузіус (Crusius) вибрав посередню дорогу: ніби-то якийсь дух, котрий не може ані помилятися ані ошукувати, вціпив нам первісно ці закони природи. Але що все таки вмішуються часто обманчиві твердження, про що подає чимало прикладів його власна система, то задля недостачі певних критерій відріжнювання правдивого джерела від неправдивого, виходить при вжитку такого твердження дуже скрутна справа, бо ніколи не можна певно знати, що нам піддав дух правди, а що батько брехнії.



Мусимо одначе емпіричні закони природи, які за кожним разом вимагають, як передумови, окремих спостережень, відрізняти від чистих або загальних природних законів, які, не маючи в своїй основі окремих спостережень, містять в собі тільки умови їх необхідної злуки в досвіді; коли взяти під увагу ті загальні закони, то природа і можливий досвід є цілком одно і те саме. Але що законність в природі спочиває на необхідній сполуці явищ в досвіді — (без котрої ми не могли-би пізнати ні одного предмету зміслового світу) а тим самим на первісних законах розсудку, то звучить це вправді спершу дивно, але є все таки цілком певне, коли я скажу відносно тих законів; розсудок не черпає своїх законів (а priori) з природи, тільки він їй ці закони диктує.

### § 37.

Оце, на перший погляд сміливе твердження хочемо пояснити прикладом, який має виказати; що закони, відкриті на предметах зміслового нагляду, особливо коли ми їх пізнали за необхідні, вже для нас самих являються законами, вложеними туди розсудком, хоч вірочім є вони точка в точку подібні до природних законів, які приписуємо досвідові.

### § 38.

Коли розглядаємо властивості кола, із-за котрих ця фігура сполучує в собі в однім загальнім правилі так багато найрізніших довільних визначень простору, то хоч не хоч мусимо цьому геометричному творові приписати якусь природу. Так н. пр. дві лінії, перетинаючи себе, а zarazом і коло, без огляду на це, як їх проведемо, діляться кожного разу так правильно, що простокутник, збудований з відтинків одної лінії, є рівний простокутникові з відтинків другої. Тепер питаю: „чи цей закон лежить в колі чи в розсудку“, т. зн. чи ця фігура містить сама в собі основу того закона, незалежно від розсудку, чи може розсудок, що сконструував сам цю фігуру відповідно до своїх понять (а саме рівності лучів), рівночасно вложив в неї закон про взаємне перетинання тятив в геометричній пропорції? Коли будемо слідити за доказами того закона, то зараз замітимо, що його можна виводити тільки з умови, яку в основу конструкції тої фігури вкладає сам розсудок, себто з рівності лучів. Якщо розширимо це поняття, щоби слідити ще дальше за однією різнородних властивостей геометричних фігур під спільними

законами і приглянемося колу, як перерізові стіжка, який з іншими стіжковими перерізами підлягає тим самим основним умовам конструкції, то побачимо, що всі тятиви, які перетинаються в межах тих перерізів, а саме в еліпсі, параболі, та гіперболі, заховуються постійно так, що простокутники з їх частей вправді не є собі рівні, але знаходяться в рівних відношеннях поміж собою. Як підемо звідсіля ще дальше, а саме до основних тез фізичної астрономії, то відкриємо фізичний закон взаємного притягання, поширений на цілу матеріальну природу. Правилком цього притягання є, що воно зменшується відворотно пропорціонально до квадрату віддалення від кожної притягаючої точки так, як збільшуються поверхні куль, на які та сила поширюється. Виглядає, ніби-то цей закон неминучо лежить в самій природі річей, а тому також звичайно вчать, що його можна пізнати а ргіогі. Хоч як прості є самі джерела цього закона, тому що вони спираються тільки на відношенню поверхні куль з ріжними лучами, все таки наслідок цього закона є так важний задля богацтва їх згідности а також задля їх правильности, що не тільки можна віддати всі можливі шляхи небесних тіл у перерізах стіжка, але також і таке їх відношення поміж собою, що не можна видумати для світової системи жадного іншого закону притягання більше пригожого, як закон відворотно пропорціонального квадратного відношення віддалень.

Маємо тут отже природу, що спирається на законах, які розсудок пізнає а ргіогі, і то головно із загальних принципів визначення простору. Тепер питаю: „чи ці природні закони лежать в просторі, а розсудок пізнає їх в той спосіб, що старається тільки розлідити багатий змисл, що в просторі криється, чи може лежать ці закони в розсудку і в собі, в який розсудок визначає простір згідно з умовами синтетичної одности, до котрої прямують всі без виїмку його поняття. Простір є щось так одностайного, а що до всіх окремих властивостей щось так неозначеного, що в ньому певно не будемо шукати багацтва природних законів. Натомісць розсудок є тим чинником, що надає просторові форму кола, стіжка або кулі, бо він містить в собі основу одности їх конструкції. Сама загальна форма нагляду, яку називаємо простором, є вправді субстратом всіх наглядів, які можна прикласти до поодиноких об'єктів, — тим самим в просторі дійсно лежить умова можливости і ріжнородности цих наглядів; натомісць одність об'єктів все таки ви-

значається розсудком і то згідно з умовами, що лежать в його власній природі. Таким способом розсудок є джерелом загального порядку природи, бо він згортає всі явища під свої власні закони і через це щойно а ргіогі витворює досвід (з формального боку), при помочі чого все, що тільки маємо пізнати через досвід, мусить підчинитися законам розсудку. Тут не маємо до діла з природою річей самих в собі, (бо вона є незалежна, як від умов наших змислів, так і нашого розсудку), але маємо до діла з природою як предметом можливого досвіду; а тут є заслуга розсудку, який уможливаючи досвід рівночасно є причиною того, що змисловий світ або не є жадним предметом досвіду, або є природою.

### § 39.

## ДОДАТОК ДО ЧИСТОГО ПРИРОДОЗНАННЯ.

### Про систему категорій.

Фільософ не може собі бажати нічого сильніш як того, щоби а ргіогі виводити з одного принціпу, а таким способом злучувати в одно пізнання ріжноманітність понять чи то основних тверджень, котрі попередно видавались йому відокремленими наслідком вжитку, який він з них робив *in concreto*. Передше думав він, немов-би то те, що йому лишилось по якійсь абстракції і що при взаємнім порівнанню ніби-то творило якийсь окремий рід пізнання, є зібране в цілій повноті; але це був тільки агрегат. Тепер знає він, що якраз лише стільки, ні більше ні менше, може творити спосіб пізнання; він зрозумів конечність поділу, а це є вже поминання. Що-йно тепер має він систему.

Вишукувати зі звичайного пізнання поняття, що в своїй основі не мають жадного особливого досвіду, а мимо цього виступають в кожному досвіднім пізнаванню і творять тим способом саму тільки форму сполуки, не вимагало більшого роздумування, ані більшої розваги, чим вишукувати з якоїсь мови загальні правила дійсного вжитку слів і так збирати елементи до граматики (в дійсності оба досліди є дуже близько споріднені поміж собою), без змоги подати при цьому причину, чому кожна мова має такі а не інші прикмети, а тим менше, чому таких формальних прикмет в мові можна найти якраз тільки, а не більше ані менше.

Аристотель зібрав десять таких елементарних понять і назвав їх категоріями. <sup>1)</sup> До цих, які названо також предикаментами, був приневолений додати ще п'ять попередників, <sup>2)</sup> які однак містяться частинно вже в попередних (як prius, simul, motus). Таке однак доривочне зіставлення (рапсодія) могло скорше бути вказівкою для будучого дослідника, чим прибрати значіння правильно розвинутої ідеї і заслугувати на признання. Тому при поступенні розвитку та поглибленню філософії відкинули його як щось цілком непотрібне.

При розслідуванні чистих елементів людського пізнання (які не містять в собі нічого досвідного) вдалося мені що-йно по довгій передумуванні з цілою достовірністю відрізнити чисті елементарні поняття змисловості (простір і час) від чистих елементарних понять розсудку і тим способом їх відмежувати. З тої причини вичеркнув я з вище наведеного списку 7-му, 8-му і 9-ту категорію. Прочі не могли мені до нічого придатися, бо не було в них принципу, на підставі котрого можна-би було розсудок в цілій його повноті вимірити і в повному числі та з точністю означити всі його функції, з котрих випливають його чисті поняття.

Але щоби вишукати такий принцип, глядів я за такою чинністю, яка містить в собі всі прочі, а відзначається тільки різними модифікаціями або моментами, які служать до цього, щоби різнорманітність зображення звести під загальну одність думання. Так відкрив я, що ця розсудкова чинність полягає на судженню. А тут лежала вже переді мною готова, хоча й не зовсім ще вільна від недостатків робота логіків, котра мені уможливила, виставити повну таблицю чистих розсудкових функцій, які однак у відношенню до кожного предмету були неозначені. Вкінці приклав я ці функції судження загально до предметів чи радше до умови, при якій можна суди признати об'єктивно важними; в цей спосіб повстали чисті розсудкові поняття, при котрих міг я без сумніву сказати, що як раз ці, а споміж них лиш стільки, а ні більше ні менше, можуть творити ціле наше пізнання річей на основі самого лише розсудку. Іх назвав я, як і годилось, старою назвою: категорії. Якщо однак ходило-би про це, щоби збудувати систему трансцендентальної філософії, задля кот-

<sup>1)</sup> 1) Substantia. 2) Qualitas. 3) Quantitas. 4) Relatio. 5) Actio. 6) Passio. 7) Quando. 8) Ubi. 9) Situs. 10) Habitus.

<sup>2)</sup> Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

рої я займався тепер тільки критикою самого розуму, то я лишив собі вільну руку, щоби під назвою предикабіліїв додати сюди в повнім числі всі поняття, які можна випровадити від категорій чи то через їх взаїмну сполуку поміж собою, чи то через їхню сполуку з чистою формою явища (простором і часом), або з матерією того явища, оскільки вона не є ще емпірично означена (загалом не є ще предметом вражіння).

Але властивою цією моєї системи категорій, чим вона відрізняється від тамтої давної рапсодії, котра поступала без всякого принципу, а також причиною, чому тільки вона одна заслугує на зачислення до філософії, є те, що при помочі моїх категорій можна було точно означити правдиве значіння чистих розсудкових понять і умову їхнього вжитку. Бо тут вийшло на яву, що вони самі по собі не є нічим іншим, як лиш логічними функціями, а як такі не дають навіть найменшого поняття про об'єкт самий в собі, тільки мусять спиратись на змисловий нагляд. В такому разі служать вони лише до цього, щоби емпіричні суди, які звичайно відносно всіх функцій судження є непевні й байдужі, визначити залежно від цих функцій, через це надати їм загального значіння, і таким способом взагалі уможливити досвідні суди.

До такого зрозуміння природи категорій, яке рівночасно обмежувало-б їх до самого тільки досвідного вжитку, не додумався ані сам Аристотель, ані ніхто по нім; а без такого зрозуміння (яке цілковито залежить від їх випровадження себто дедукції) є вони без найменшої користі і тільки порожнім списком назв, без пояснення і без правила їхнього вжитку. Як-би так старинним філософам коли-небудь прийшло було щось подібного на думку, то нема сумніву, що всі досліди чистого розумового пізнання, які на протягу багатьох століть під назвою метафізики змарнували вже не один добрий талант, були-б перейшли до наших часів під зовсім іншим видом і були-би людський розсудок просвітили, замість цього, щоби його, як це в дійсності сталося, неясним і безуспішним мудруванням виснажити і зробити непригожим для дійсної науки.

Оця система категорій дає знову змогу систематично опрацювати кожний предмет чистого розуму і подає безсумнівну вказівку, себто провідну нитку, як і через котрі точки досліду мусить переходити кожний метафізичний розгляд, якщо він має бути повний; бо ця система вичерпує

всі розсудкові моменти, під котрі мусимо підпорядкувати кожне поняття. Так повстала також таблиця основних тверджень, а про її повноту можна впевнитись тільки при допомозі системи категорій: все ту саму провідну нитку бачимо навіть в поділі понять, які мають сягати поза фізіологічне вживання розсудку (Критика, стор. 344, також 415). Оця провідна нитка мусить провадити все через ті самі сталі точки, які в людським розсудку є вже а ргіогі визначені, а тим самим творить вона замкнене коло, де не може зродитись навіть найменший сумнів про це, що, як тільки будемо філософічно і згідно з апіорними основними твердженнями розглядати кожний предмет чистого розсудкового чи то розумового поняття, то таким способом зможемо його вповні пізнати. Що більше, я бачив потребу прикласти цю провідну нитку навіть при однім з найбільш абстрактних онтологічних поділів, а саме при так ріжноманітнім відріжнюванню понять „щось“ і „ніщо“ і відповідно до неї зложив правильну і необхідну таблицю. (Крит. стор. 292).<sup>1)</sup>

Оця, як і кожна инша правдива система, що спирається на якомусь загальному принципі, виказує своє прямо неоціниме пристосування також в тому, що вона виключає всі чужородні поняття, які могли-би закрастися між ті чисті розсудкові поняття, а тим способом кожному пізнанню визначає окреме місце. Ці знову поняття, які під назвою „рефлексійних понять“, рівнож згідно з провідною думкою кате-

<sup>1)</sup> До предложеної оце таблиці категорій можна робити цілий ряд влучних заміток, як н. пр. що: 1) трета категорія впливає із першої і другої, злучених в одно поняття, 2) в категоріях скількості і якості слідний тільки поступ від одности до всецілості, або від чогось до нічого (при чому мусять категорії якості слідувати в такім порядку: реальність, обмеження, цілковита негація) без корелятив та опозитив, тоді, як категорії відношення і модальности містять в собі ці додатки, 3) як в логіці категоричні суди творять основу всіх инших судів, так категорія субстанції є основою всіх понять дійсних річей, 4) як в суді модальність не є ніяким особливо важним присудком, так само також і модальні поняття не додають річам ніякого важнішого означення, і т. д. Всі цього рода уваги є надзвичайно корисні. Якщо крім цього дочислимо ще сюди всі *praedicabilia*, які можна в доволі повнім числі вибрати із кожної доброї онтології, (н. пр. Баумгартена) і підпорядкуємо їх по класам під категорії, не забуваючи при цім долучити як можна найповніше розчленування всіх цих понять, то дістанемо саму щойно аналітичну частину метафізики. Вона не містить ще в собі жадного синтетичного твердження, і тому може мати місце перед другою частиною, синтетичною. Рівночасно треба додати, що вона не тільки приносить користь через своє точне означення і повноту, але крім цього навіть має свого рода красу наслідком своєї систематичности.

горій я зібрав в одну таблицю, змішуються в онтології, не маючи ані привилеїв ані законних прав, поміж чисті розсудкові поняття, хоча ці останні є поняттями сполуки, а тим самим самого об'єкту, тоді як попередні являються поняттями самого тільки порівняння даних вже понять, а тому мають цілковито іншу природу та пристосування. Щойно мій закономірний поділ не лишає їм місця в цій мішанині. (Крит. стор. 260). Але ще виразніше впаде в очі користь тої окремо виставленої таблиці категорій, як від них відділимо — що небаром наступить — таблицю трансцендентальних розумових понять, які від тамтих розсудкових понять відрізняються цілковито іншою природою і походженням (а тому також їх таблиця мусить мати іншу форму). Того так конче потрібного відокремлення не переведено ще ніколи ні в одній системі метафізики, а тому розумові ідеї перемішуються без розбору з розсудковими поняттями так, немов-би то вони, як діти, належали до одної родини; такого впрочім перемішання також і не можна було оминати за для недостачі окремої системи категорій.

---

## Третя частина

### головного трансцендентального питання.

Як є взагалі можлива метафізика?

#### § 40.

Чиста математика і чисте природознання були-б для власного забезпечення і певности не потребували ніякої такої дедукції, як це ми дотепер перевели що до них обох; бо перша спирається на свою власну очевидність, знову-ж друга, хоча її завязок лежить в чистих джерелах розсудку, все таки звязана з досвідом і його загальним потвердженням; до тогож не може вона цілковити відкинути або обійтись без свідоцтва досвіду ще й тому, що мимо цілої своєї певности вона, як філософія, все таки ніколи не може дорівняти математиці. Так отже обі ці науки не потребували вище наведеного досвіду для себе, тільки для іншої науки, а саме метафізики.

Крім природних понять, що кожної хвилі знаходять пристосування в досвіді, займається метафізика ще й чистими розумовими поняттями, яких не знаходимо ніколи в ніякім, хоч-би в який-небудь спосіб можливим, досвіді. Є це поняття, про котрих об'єктивну реальність (що вони не є самими тільки мозковими видумками), і твердження, про котрих правдивість — ніякий досвід не може дати доказу ані не в силі викрити їх фальшивости. До того-ж якраз ця частина метафізики творить властиву її ціль, для котрої все инше являється тільки середником, а тому потребує ця наука такої дедукції ради себе самої. Поставлене нам тепер третє питання порушує таким способом рівночасно ядро і особливість метафізики а саме те, як розум займається тільки самим собою; а тому, що він роздумує над своїми власними поняттями, є з тим звязане ніби-то безпосередно звідси впливаюче пізнання предметів, до котрого не потрібно посередництва досвіду і до котрого загалом при допомозі досвіду не можна допустити.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Коли можна сказати, що принайменше в ідеї всіх людей є дійсною якась наука, якщо вже вирішено, що завдання, які до неї прова-



Без розв'язки цього питання розум ніколи не знаходить заспокоєння. Досвідний вжиток, до котрого обмежений розумом чистий розсудок, не виповнює цілковито призначення розуму. Кожний поодинокий досвід є тільки частиною цілої сфери досвідної області, натомісць сама абсолютна цілість кожного можливого досвіду не є жадним досвідом, а мимо того творить необхідну проблему розуму. Але для самого тільки зображення тої абсолютної цілоти потребує розум зовсім інших понять, відмінних від чистих понять розсудкових, котрих вжиток є тільки імманентний, т. зн., відноситься до досвіду, оскільки той останній є можливий. Натомісць розумові поняття захоплюють повноту, т. зн. колективну єдність цілого можливого досвіду, а тим самим сягають поза кожний поодинокий досвід і так стають трансцендентними.

Як отже розсудок потребував категорій для досвіду, так і розум містить в собі основу для ідей, під котрими я розумію необхідні поняття, яких предмет все таки не може бути даний в ніякім досвіді. Ці останні (ідеї) містяться в самій природі розуму, так само як перші (категорії) в природі розсудку, і коли ідеї наводять зі собою злуду, котра легко може звести на манівці, то ця Злуда є неминуча, хоча зовсім добре можна зарадити тому, „щоби вона не обманювала“.

Тому, що всяка злуда полягає в тому, що суб'єктивну основу суду вважаємо за об'єктивну, то самопізнання чистого розуму в його трансцендентнім (пересаднім) ужитку буде одним зарадним засобом проти ошибок, в які попадає розум, якщо він невідповідно пояснює собі своє призначення і трансцендентною методою переносить на предмет самий в собі те, що відноситься тільки до його власного підмету і до його орієнтації в кожному імманентнім ужитку.

### § 41.

Вдріжнювання ідей, себто чистих розумових понять, від категорій, себто чистих розсудкових понять, як пізнань цілковито іншого роду, походження і вжитку, — являється так важним причинком до обґрунтування науки, яка має містити в собі систему всіх тих апіорних пізнань, що без такого відмежування метафізика рішучо неможлива, або що

---

дять, кладе кожному вже сама природа людського розуму, і що все для цієї цілі необхідно потрібні численні, хоча-б і помилкові спроби, то так само треба сказати, що метафізика є суб'єктивно (а при тім конечно) дійсна; і тепер питаємо цілком слушно, як вона є (об'єктивно) можлива.

найвище лишається безладною, недорічною спробою ліплення паперового будинку без ознайомлення з матеріалом, яким орудується і без знання його пригідності до цієї чи іншої ціли. Якби Критика чистого розуму сповнилася була однією тільки цією завданням, що вперше поставила перед очі таку різницю, то вона була-би причинилася вже через те до вияснення нашого поняття і до ведення дослідів в області метафізики в більшій мірі, чим всі безуспішні зусилля відповісти вповні на трансцендентні завдання чистого розуму — зусилля, які роблено від дуже давних часів не помічаючи навіть, що тут вже знаходимося на полі зовсім відмінним від розсудкового, і тим самим перемішуючи розсудкові і розумові поняття зовсім так, немов-би то вони належали до того самого роду.

#### § 42.

Всі чисті розсудкові пізнання мають цю властивість, що їх поняття лежать в досвіді і досвід потверджує їхні основні твердження. Натомість при трансцендентних розумових пізнаннях ані того, що відноситься до їх ідей, не знайдемо в досвіді, ані їхні твердження ніколи не дадуться через досвід піддержати або опрокинути. Тому то й кожна помилка, яка тут могла-б закрестися, можна виказати нічим іншим, як тільки самим чистим розумом. Але й це все легка річ, бо якраз оцей розум за посередництвом своїх ідей стає цілком природним способом діалектичний, а тим самим ця неминуха злуда не дасться вдержати у відповідних границях ніякими об'єктивними ані догматичними досліджуваннями самих річей, тільки суб'єктивними розслідами самого розуму, як джерела ідей.

#### § 43.

В Критиці звертав я через цілий час найбільшу увагу на це, щоби не тільки старанно відрізнити роди пізнання, але також, щоби по змозі випровадити всі поняття, належні до того чи іншого роду з їх спільного джерела, щоби не тільки з певністю визначити їх вжиток, пізнавши джерело їх походження, але також досягнути цю ще навіть ніколи невідмічену а все таки неочінувану користь, а саме пізнати а ргіогі, а тим самим згідно з принципами, повноту у вичислюванню, клясифікації і спеціфікації понять. Без того лишається все в метафізиці рапсодією, де ніколи не знати, чи того, що маємо, вже досить, або чи і де ще може щось не доставати. Вправді цю користь можна досягнути виключно

тільки в чистій філософії, якої ядром являється саме ця користь.

Тому, що я найшов завязок категорій в чотирох логічних функціях всіх розсудкових судів, мусів я цілком природно шукати завязку ідей в трох функціях розумових заключень; бо, як тільки вже раз маємо дані такі чисті розумові поняття (трансцендентальні ідеї), то коли не хочемо їх уважати за вроджені, мусимо їх шукати нігде инде як тільки в тій самій розумовій чинності, котра, — оскільки йде про саму форму — творить логічну сторону розумових заключень, а — оскільки знову зображує розсудкові суди як визначені а ргіогі відносно тої чи иншої форми — являється основою трансцендентальних понять чистого розуму.

Формальна різниця розумових заключень приневолює мене поділити їх на категоричні, гіпотетичні і дисюнктивні. Основані на такому поділі розумові поняття містять в собі по перше: ідею повного підмету (субстанціяльність), по друге: ідею безперервного ряду умов, по третє: визначення всіх понять в ідеї повної суми всего можливого.<sup>1)</sup> Перша ідея була психологічна, друга космологічна, третя теологічна; а що всі три дають почин до діалектики, хоч кожна на свій власний спосіб, то на цім основано поділ цілої діалектики чистого розуму на паралогізм, антиномію, а вкінці ідеал чистого розуму. Таке розложення дасть нам цілковиту певність, що тут в цілості зображені всі посягання чистого розуму і жадного не поминено, бо таким способом змірили ми в цілій основі саму спроможність розуму, де всі ці посягання мають взагалі свій початок.

#### § 44.

При цьому загальному розгляді являється замітним ще й це, що розумові ідеї в нічім не помагають нам при користуванні розсудком у відношенні до досвіду, як це н. пр.

<sup>1)</sup> В дисюнктивному суді розглядаємо цілу можливість у відношенні до якогось одного поняття як поділену. Онтологічний принцип широко прийнятого визначення загалом якої-небудь річі (зі всіх можливих протирічних присудків якийсь один припадає на кожную річ), який являється рівночасно принципом усіх дисюнктивних судів, кладе в основу суму всеї можливості — су у, в якій можливість кожної річі загалом вважаємо вже визначеною. Оце служить для короткого пояснення вище наведеного твердження: що розумова чинність є в дисюнктивних розумових заключеннях по своїй формі та сама, що витворює ідею загальної суми цілої дійсности, яка містить в собі позитивний елемент всіх суперечних між собою предикатів.

роблять категорії, а навпаки, з огляду на цей вжиток є вони цілковито злишні, навіть припинюють і здержують максими розумового пізнання природи, хоча рівночасно вони необхідні для іншої цілі, яку щойно тут мусимо означити. Чи душа є поєдинчою субстанцією чи ні, це при пояснюванні душевних явищ для нас може бути цілковито байдуже, бо поняття поєдинчого єства ми не всілі зробити зрозумілим змислом, т. зн. in concreto, при допомозі ніякого можливого досвіду. Тому є це поняття, відносно кожного сподіваного зрозуміння причини явищ, цілковито порожне та зовсім не може служити принципом пояснення того, що подає нам внутрішній чи зовнішній досвід. Подібно і космологічні ідеї про початок або вічність світа (a parte ante) не можуть служити до цього, щоби якраз ними пояснювати якунебудь подію в світі. Вкінці, відповідно до влучної максими філософії природи, мусимо вистерігатися кожного пояснювання природного порядку, яке виходилоби з волі якогось найвищого єства, бо це не була-б уже філософія природи, тільки признання, що у нас ціла філософія природи хилиться до упадку. Так отже ідеї мають цілком інше призначення свого вжитку, чим категорії, котрі самі, а дальше сперті на них основні твердження, шойно уможливили досвід. Міжтим була-би також зовсім злишна ціла наша мольна аналітика розсудку, якщо ми не мали-б жадного іншого наміру, як тільки пізнати природу так, як це можливе в досвіді; бо розум сповнює свою роботу так в математиці, як і в природничих науках, цілковито певно і добре також без тої субтильної дедукції. Таким способом лучиться наша критика розсудку з ідеями чистого розуму для цілі, котра сягає поза досвідний вжиток розсудку, бо про цей останній ми вже вище сказали, що він є для тої цілі цілковито неможливий, безпредметовий і без значіння. Все таки мусить проявлятися згідність між тим, що належить до природи розуму, а тим, що до природи розсудку, як рівнож розум мусить причинитися до удосконалення розсудку, а ніколи не може його баламутити.

Розв'язка цього питання така: Чистий розум не має між своїми ідеями на меті поодиноких предметів, котрі лежалиби поза кругом досвіду, тільки вимагає повноти розсудкового вжитку в системі досвіду. Тою повнотою може бути одначе тільки повнота принципів, а не наглядів або предметів. Все-ж таки, щоби цю повноту принципів точно зобразити, уявляє собі її чистий розум як пізнання предмету, якого пізнання

є з огляду на повищі засади точно означене; а цей предмет є тільки ідеєю, що має на меті наблизити розсудкове пізнання, як тільки можна, до тої повноти, яку означає ця ідея.

### § 45.

## ТИМЧАСОВА ЗАМІТКА ДО ДІЯЛЄКТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ.

В попередніх параграфах 43 і 44 виказали ми, що відсутність в категоріях всеї домішки зміслового означення може підвести розум до розтягнення свого вжитку цілком поза межі кожного досвіду на річі самі в собі, хоча категорії без якого-небудь нагляду, що міг-би їм надати значіння і змисл *in concreto*, як самі тільки льогічні функції, вправді зображують якусь річ загалом, але самі по собі не можуть подати жадного означеного поняття якої-небудь річи. До таких отже гіперболічних об'єктів належать ці, які називаємо *oumena*, себто чисті розсудкові твори (радше витвори думки) як н. пр. субстанція, яку однак уявляємо собі без постійности в часі, або причина, яка однак не ділає в часі і т. д. До них добираємо присудки, які служать тільки до цього, щоб уможливити закономірність досвіду, але і рівночасно відіймаємо від них всі умови нагляду, при котрих щойно досвід стає можливим, а через те ці поняття знову тратять ціле значіння.

Нема одначе ніякої небезпеки, щоби розсудок сам від себе, не приневолений чужими законами, так цілковито самовільно переступив свої границі і перекинувся в область самих лише витворів думки. Але як тільки розум не зможе вповні погодитись з ніяким досвідним вжитком розсудкових засад, бо цей все ще є залежний, а стане домагатись доповнення того ряду умовин, тоді і розсудок мусить переступити свій круг. Він зачне по часті зображувати предмети досвіду, але в так далеко поширенім ряді, як цього не може в собі змістити ніякий досвід, а по часті (щоби цей ряд вповнити) буде навіть зовсім поза досвідом шукати *oumena*, до котрих розум мігби навязати повищий ряд, щоби позбувшись таким способом вкінці досвідних умовин, досягнути рівночасно суцільності цілого становища. Оце власне є трансцендентальні ідеї. Вони можуть згідно з правдивою, але закритою ціллю означення природи нашого розуму бути спрямовані не на пересадні поняття, а лише виключно на

необмежене поширення досвідного вжитку, однак наслідком неминучої злуди підманюють розсудок до трансцендентного вжитку, який мимо своєї обманливості дасться втримати в границях, але не ніяким наміром залишитися в межах досвіду, а тільки, і то з трудом, науковим поученням.

## § 46.

### I. ПСИХОЛЬОГІЧНІ ІДЕЇ. (Крит. стор. 341 і д.)

Вже від давна замічено, що нам остає незвісний властивий підмет усіх субстанцій, а саме те, що лишається, коли відіймемо всі акціденції (як присудки) — отже незвісна є властива субстанціяльність. Також часто було чути нарікання на цю границю нашого пізнання. При цьому всьому слід добре тямити, що людському розсудкові навіть годі робити закид, що він не знає, значить сам по собі не може означити субстанціяльності річей, але скоріш треба дивуватись, що він намагається її як саму тільки ідею пізнати точно так, як пізнає кожний даний предмет. Чистий розум вимагає від нас, щоби шукати до кожного присудка якоїсь річи належний до нього підмет, а потім до цього підмету, котрий силою конечности знова стає тільки присудком, у свою чергу новий підмет і т. д. в нескінченість (або як далеко можемо сягнути). А з того слідує, що хоч і як далеко ми зйдемо, все таки нічого не сміємо вважати за останній підмет а також, що властива субстанціяльність ніколи не може бути предметом думання для нашого, навіть не знати як глибоко проникаючого розсудку, хоча-би навіть ціла природа стояла перед ним отвором; бо специфічна природа нашого розсудку лежить у тому, що він може все передумувати дискурсивно, значить за посередництвом понять, тим самим у самих тільки присудках, при чому обсолютного їх суб'єкту ніколи не можна осягнути. Томуто і всі реальні прикмети, через котрі пізнаємо тіла, навіть непроникливість, яку мусимо собі кожної хвилі представляти тільки як витвір якоїсь сили, є самими лише акціденціями, до котрих бракує нам підмету.

І тут здається, немов-би то ми мали цю субстанціяльність в нашій власній свідомості (в думаючому підметі) — а саме у безпосередньому нагляді; бо всі присудки внутрішнього зміслу зводяться до „я“ як підмету, а того не можемо собі подумати дальше присудком якогось іншого підмету. Таким способом тут здається, немов то повнота у відношенні даних

понять як присудків до якогось підмету не є самою тільки ідеєю, лише даним у досвіді предметом, значить тим власне абсолютним підметом. Одначе такі очікування розбиваються. Бо само „я“ не є жадним поняттям,<sup>1)</sup> тільки самим окресленням для предмету внутрішнього змісту, оскільки не можемо його пізнати через ніякий присудок дальше. Томуто не може воно вправді само в собі бути присудком якоїсь іншої річи, але тим менше ще може бути точним поняттям абсолютного підмету, лиш є воно ознакою відношення внутрішних явищ до їх незвісного підмету, як і у всіх інших випадках. Все таки ця ідея (яка впрочім служить до цього, щоби як регулятивний принцип цілковито знищити всі матеріалістичні пояснювання внутрішних явищ нашої душі) спричинює наслідком зовсім природного незрозуміння дуже злудний аргумент, щоби з цього уроєного пізнання субстанціальності нашого думаючого єства робити заключення про його природу, оскільки пізнання її лежить цілковито поза границями досвіду.

#### § 47.

Оцей думаючий центр (душу) як кінцевий підмет думання, що самий не дасться вже дальше зобразити як присудок якоїсь іншої річи, можемо впрочім назвати також субстанцією, одначе мимо того лишається це поняття цілковито порожним і без яких-небудь наслідків, якщо не дасться на ньому виказати постійности як того чинника, який поняттю субстанції в досвіді надає значіння.

Але постійности не можемо ніколи доказати в поняттю субстанції, як річи самої в собі, а можна її доказати лише для цілей досвіду. Це цілковито вистарчаючо доказано при першій аналогії досвіду (Крит. стор. 182). Якщо знову хтось не схотів-би признати цього доказу, то хай спробує на власну руку, чи з поняття підмету, який вже не являється присудком якоїсь іншої річи, вдасться доказати, що існування цього підмету є зовсім постійне і що він ані сам в собі, ані через яку-небудь природну силу не може повстати ані

<sup>1)</sup> Коли-би зображення аперцепції, значить „я“ було поняттям, при помочі котрого можна було б щось подумати, то було-би можна його вжити також як присудка для інших річей, або мглоби воно такі присудки в собі містити. Міжтим є це „я“ ніщо інше, як тільки почуття існування без найменшого поняття і тільки зображення того, з чим ціле думання стоїть в звязку (*relatione accidentis*).

зтрачуватись. Подібних синтетичних тверджень а ргіогі не можна ніколи доказати самих в собі, тільки все виключно у відношенню до річей як предметів можливого досвіду.

### § 48.

Якщо отже схочемо з поняття душі, як субстанції, робити висновки про її постійність, то такі заключення про неї можуть мати значіння все таки тільки для можливого досвіду, але ніколи в пристосуванню до душі як річі самої в собі поза межами всякого можливого досвіду. А суб'єктивною умовою всякого нашого можливого досвіду є життя; тим самим можна робити заключення тільки про постійність душі в життю. Бо смерть людини є кінцем всякого досвіду і це відносно душі, як предмету досвіду, обов'язує так довго, доки не докажемо чогось протилежного до питання, яке ми тут порушили. Так отже можна доказати постійність душі тільки в життю людини (доказу на це мабуть не будуть від мене вимагати), а ніколи по смерті (про що нам властиво ходять), а то з тої загальної причини, що коли-би поняття субстанції вважати вже нерозривно зв'язаним з поняттям постійности, то це могло наступити тільки згідно зі засадою можливого досвіду, а тим самим також тільки для цілей досвіду.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Воно в дійсності дуже дивно, що метафізики всіх часів так безжурно переплигували через основне твердження постійности субстанцій, навіть не пробуючи тут коли-небудь якого доказу; безперечно тільки тому, що їм цілковито бракувало якого-небудь доказу, як тільки вони виступили з поняттям субстанції. Простий розсудок, який скоро помітив, що без тої передумови не може наступити у досвіді ніяка сполука спостережень, заповнив цю недостачу постулятом; бо з самого тільки досвіду не міг розсудок випровадити такого основного твердження, так з тої причини, що досвід не може слідувати за матеріями (субстанціями) при всіх їхніх перемінах і розкладах так далеко, щоби знайти матерію все у тій самій скількості, як і з другої, що оце основне твердження містить в собі конечність, котра є все признакою принципу а ргіогі. Таким способом вони спокійненько приклали оце основне твердження до поняття душі як субстанції і робили залючення про необхідне дальше існування душі по смерті чоловіка (в головній мірі тому, що поєдинність цієї субстанції, яка лишилась висновком із неподільности свідомости, забезпечувала цю субстанцію перед загибеллю через розклад). Якщо вони були-б віднайшли властиве джерело того основного твердження, до чого однак треба було далеко глибших дослідів, ніж ці, до яких вони коли-небудь мали охоту, то були-би побачили, що цей закон постійности субстанції виступає тільки для потреб досвіду, з тої причини може мати значіння тільки для річей, оскільки їх можна в досвіді пізнати і сполучити з іншими, але ніколи не відноситься до них також з поминенням всякого можливого досвіду, а тим самим не може відноситись і до душі по смерті.



## § 49.

Що нашим зовнішнім спостереженням щось дійсного поза нами не тільки відповідає, але також мусить відповідати — цього також не можна ніколи доказати зі сполуки річей самих в собі, а тільки для потреб досвіду. Цим сказано таке: можна сказати, що існує щось поза нами на емпіричний лад, значить як явище в просторі: бо ми не маємо до діла з іншими предметами, як тільки з тими, що належать до можливого досвіду, тому що інші предмети не можуть бути нам дані в ніякім досвіді і тим самим не мають для нас жадного значіння. Емпірично є поза мною це, що можна наглядати в просторі; простір знову зі всіма явищами, які він містить в собі, належить до зображень, котрих сполука по законам досвіду доказує їхню об'єктивну правдивість в тій самій мірі, як сполука явищ внутрішнього зміслу є доказом дійсності моєї душі (як предмету внутрішнього зміслу). Так отже при помочі зовнішнього досвіду набираю що до дійсності тіл як зовнішних явищ в просторі, такої самої свідомості, як за посередництвом внутрішнього досвіду що до існування моєї душі в часі; а її, як предмет внутрішнього зміслу, можу також пізнати за посередництвом явищ, котрі творять внутрішній стан, при чім лишається незвісною суть сама в собі, яка є підкладом цих явищ. Отже ідеалізм Декарта відріжняє тільки зовнішній досвід від сну, а також і закономірність, як критерій правдивості досвіду, протиставить він неправильності і фальшивому сповидові сну. В обох випадках уважає він час і простір передумовою існування предметів і тільки ставить питання, чи дійсно предмети зовнішнього зміслу можна стрінати в просторі, як це ми вкладаємо їх сюди на яві, а також чи предмет внутрішнього зміслу, душа, є дійсно в часі, значить, чи досвід містить в собі певні критерії, щоби відрізнити його від уяви. Тут однак легко можна усунути цей сумнів і в буденному життю ми усуваємо його також кожної хвили в той спосіб, що в обох випадках провірюємо на підставі загальних законів досвіду цю сполуку явищ, а якщо зображення зовнішніх річей з тими законами вповні погоджуються, не можемо сумніватися в тім, що вони творять правдивий досвід. Таким способом можна матеріальний ідеалізм дуже легко усунути, бо явища уважаємо явищами тільки відповідно до їх сполучення в досвіді; а що тіла існують поза нами (в просторі), це є так само певним досвідом як це, що я сам є тут (в часі) відповідно до зображення внутріш-

ного змислу; бо поняття „поза нами“ означає тільки існування в просторі. Але тому, що „я“ в реченні: „я є“, означає не тільки самий предмет внутрішнього нагляду (в часі), але також предмет свідомости, подібно як тіло є виразом не тільки зовнішнього нагляду (в просторі), але також і річи самої в собі, яка є підкладом того явища, то на питання: чи тіла (як явища зовнішнього змислу) існують як тіла поза моїми думками, без найменшого застереження можна дати заперечуючу відповідь. Однак тут не інакше річ мається і з питанням, чи я сам, як явище внутрішнього змислу (душа — відвідо до емпіричної психології) існую в часі поза межами своєї сили зображення: бо і на це питання треба рівнож заперечуючо відповісти. Якщо таким способом все зведемо до властивого значіння, буде воно вирішене і певне. Формальний ідеалізм (у мене також названий трансцендентальним) усуває дійсно матеріальний або Картезіанський. Бо якщо простір є нічим іншим, як тільки формою моєї змисловости, то він, як зображення в мені, є так само дійсним, як я сам, а ходить ще тільки про емпіричну правдивість явищ в тім просторі. Якщо однак так не є, тільки простір і явища в нім є щось існуючого поза нами, тоді всі критерії досвіду поза нашим спостереженням ніколи не можуть доказати дійсности цих предметів поза нами.

### § 50.

## II. КОСМОЛЬОГІЧНІ ІДЕЇ. (Крит. стор. 405 і д.).\*)

Цей продукт чистого розуму в його трансцендентнім вжитку є його найзамітнішим феноменом, який між іншими також найбільше причинюється до цього, щоби філософію збудити з її догматичної дрімоти і напровадити її до тяжкого завдання критики самого розуму.

Цю ідею називаю я космольогічною тому, що вона все тільки зі змислового світу черпає свій об'єкт, а також не потребує жадного іншого, як тільки того світу, якого предмет є об'єктом змислів: отже тому є це ідея цьогобічна, а не трансцендентна, а тим самим це не є ще ідея. Натомісць подумати собі душу, як поєдичу субстанцію, значить вже тільки, що подумати собі якийсь предмет (щось поєдинчого), якого змисли зовсім не можуть зобразити. Мимо цього поширює космольогічна ідея все таки сполуку всього умов-

\*) Стор. 432 другого видання.

ного з його умовою (вона може бути математична або динамічна) так далеко, що досвід ніколи не може їй дорівняти; тим самим з огляду на цю точку вона все буде ідеєю, якої адекватного предмету ніколи не можемо знайти у ніякому досвіді.

### § 51.

Насамперед тут так виразно і неперечно показується хосен системи категорій, що якби навіть не було до цього багато інших доказів, то вже той один достаточний виказав би їх необхідність в системі чистого розуму. Маємо тих трансцендентних ідей не більше, як чотири, — стільки, що кляс категорій; а в кожній з них вказують ці ідеї тільки на абсолютну повноту ряду умовин для якоїсь даної умовної річі. Відповідно до цих космологічних ідей маємо також тільки чотири діалектичні твердження чистого розуму, які вже тим самим, що вони є діалектичні, доказують, що проти кожного з них, рівнож згідно з ніби-то основними твердженнями чистого розуму, виступає якесь інше, тому протилежне. Якраз тої суперечности не може усунути жадна метафізична штука навіть найтоншого відріжнювання, тільки філософ є тут приневолений завернути до первісних джерел самого чистого розуму. Отже ця, не так собі довільно вдумана, тільки вже в природі людського розуму заложена антиномія, яка є неминуха і все безконечна, містить в собі слідуєчі чотири твердження разом з їх протитвердженнями.

#### Перше твердження.

Світ має початок (границю) в часі і просторі.

#### Протитвердження.

Світ є безконечним так в часі як і в просторі.

#### Друге твердження.

Все в світі складається з поєдинчого (неподільного).

#### Протитвердження.

Нема нічого поєдинчого, тільки все є зложене.

#### Трете твердження.

В світі виступають причини через свободу.

#### Протитвердження.

Нема жадної свободи, все є тільки природа.

## Четверте твердження.

В ряді світових причин панує якась неминучість.

## Проти твердження.

Нема в тім ряді нічого неминучого, все в нім є тільки випадкове.

## § 52.

Маємо тут найцікавіший феномен людського розуму, бо чогось подібного не можна навести впрочім в ніякім іншому його уживанню. Якщо вважаємо, як це звичайно діється, явища зміслового світу за річі самі в собі, а основні закони сполуки тих явищ за закони, що загально відносяться до річей самих у собі, а не тільки до досвіду, що впрочім звичайно буває а без нашої Критики є навіть неминуче, то тоді перед нами вириває несподівана суперечність, якої ніколи не можна усунути на звичайній догматичній дорозі, бо так твердження як і протитвердження можна доказати в однаковій мірі переконуючо ясними і неоспоримими доказами — я сам ручу за правильність всіх цих доказів а розум бачить себе таким способом в роздвоєнню із самим собою. Є це стан, над котрим скептик радіє, але критичного філософа мусить він привести до задуми і огорнути неспокоєм.

## § 52 б.

В метафізиці може кожний плести ріжні небилиці, не потребуючи навіть побоюватись, щоби його хто приловив на неправді. Бо як тільки не будемо самі собі протирічити, що впрочім в синтетичних, хоч цілковито видуманих твердженнях зовсім можливе, то ніколи не може нас досвід опрокинути ні в одному з тих випадків, де поняття, які ми сполучуємо, є самими тільки ідеями, котрі (згідно з їх цілим змістом) зовсім не можуть бути дані в досвіді. Бо впрочім як могли-би ми при помочі досвіду вирішити, чи світ є вічний, чи має початок, чи матерію можна ділити в нескінченність, чи вона складається з поєдинчих частей; таких понять не стрінемо в жаднім, навіть найможливішим досвіді, а тим самим цей пробний камінь не викаже неправдивости потверджуючого чи то заперечуючого речення.

Одиноко можливий випадок, що розум проти власної волі проявив-би свою загадочну діалектику, яку він фальшиво представляє як догматику, наступив-би тоді, коли-б розум на якійсь загально признаній основі поставив одно твердження, а рівночасно з іншою, також провіреною основою,

з найбільшою точністю заключення випровадив-би якраз щось протилежного. Такий випадок тут дійсно заходить, а саме в навязанню до чотирох природних ідей розуму, з котрих вивязуються з одної сторони чотири твердження, а з другої стільки протитверджень, а одні і другі впливають з повною послідовністю зі загально принятих основних тверджень. Вони відкривають таким способом діалектичну злуду чистого розуму при вжитку тих основних тверджень, злуду, яка в іншому разі мусіла-би на все остати непомічена.

Тут отже маємо рішаючу спробу, яка з конечністю мусить нам відкрити неправдивість, що лежить захована в передумовах розуму.<sup>1)</sup> Зпоміж двох собі взаємно протирічних тверджень не можуть оба бути фальшиві, хиба що протирічне є само поняття, яке є основою обох цих тверджень; н. пр. такі два речення: чотирикутне коло є округле, і чотирикутне коло не є округле, є оба фальшиві. Так в першому випадку фальшиво було-би думати, що назване коло є округле, тому, що воно чотирикутне; але так само фальшивою є думка, що воно не є округле а гранчасте, бо це-ж коло. Якраз в цьому лежить логічна признака неможливості якогось поняття, що коли його прийняти як передумову, то повстануть два протирічні, а рівночасно фальшиві твердження; а через те, що поміж тими двома твердженнями не можна подумати нічого третього, то під таким поняттям не дається загалом ніщо подумати.

### § 52 в.

Якраз таке протирічне поняття є основою двох перших антиномій, які я називаю математичними, тому що вони займаються довавленням або поділом однородного. Тим я також пояснюю і цю обставину, що в обох них так теза як і антитеза є фальшиві.

Якщо говорю про предмети в часі і просторі, то не говорю про річі самі в собі, бо про такі я нічого не знаю а тільки про річі в явищах, то значить про досвід, як про

<sup>1)</sup> Тому-то було-б моїм бажанням, щоби критичний читач займався головню тою антиномією, бо здається, що вже сама природа її видвигнула, щоби отвезезити розум в його надто смілих посяганнях і змусити до самопровірки. Я готов взяти відповідальність за кожний доказ, який я навів так в користь тези як і антитези, а тим самим докажу, що розум з неминучою певністю попадає в антиномії. Якщо читач під впливом того дивного явища прийде до переконання, що треба тут сягнути до провірки основного заложження, то він буде відчувати конечність разом зі мною глибше розслідити першу основу цілого пізнання чистого розуму.

окремий рід пізнання предмету, даний тільки людині. Таким то способом про все, що думаю в просторі або в часі, не мушу твердити, що воно є само по собі в просторі і в часі також і без тої моєї думки. Тут я сам собі протирічив-би, бо простір і час разом з явищами в них не є чимсь самим в собі, та не існують вони поза моїми зображеннями, тільки є самими способами зображування, а тим самим очевидно є протирічністю твердити, що сам спосіб зображування існує також поза нашим зображенням. Отже предмети зміслів існують тільки в досвіді. Натомість приписувати їм якусь тільки їм самим властиву і самостійну екзистенцію також без досвіду або перед досвідом, значить те саме, що уявити собі, що досвід є дійсний також без досвіду або перед ним.

Якщо отже питаю про великість світу в просторі і часі, то являється для всіх моїх понять однаковою неможливою річю твердити, що світ є безконечний, як і те, що він має кінець. Бо ані одно ані друге не може міститися в досвіді, так само, як не може бути досвіду ані відносно безконечности простору або безконечно довгого часу, ані відносно обмеження світа порожнім простором або попереднім порожнім часом. Це є тільки ідеї. Так отже мусіла-б оця великість світу, означена в такий чи інший спосіб, лежати в самім світі, відокремлено від усякого досвіду. Але це протирічить поняттю зміслового світу, який є тільки сумою явищ, а їх буття і сполука має місце тільки в зображенню, а саме у досвіді, тому що він, цей змісловий світ не є річю самою в собі, тільки також нічим іншим, як лиш способом зображування. Тому, що поняття зміслового світу, існуючого самого для себе, вже містить в собі протирічність, то звідси слідує, що і розв'язка проблеми що до величини цього світу також все буде фальшива, — без огляду на це, чи будемо підходити до неї з позитивною, чи з негативною розв'язкою.

Те-ж саме можна прикласти і до другої антиномії, котра відноситься до ділення явищ. Бо явища є тільки зображеннями, а частини існують тільки в зображенню тих явищ, тим самим в діленню, т. зн. в можливому досвіді, де вони є дані, а це ділення поступає тільки так далеко, як далеко сягає досвід. Приймати в заложення, що явище н. пр. якогось тіла містить само в собі перед усяким досвідом всі частини, до яких кожний тільки можливий досвід може доступити, значить: самому явищу, яке може існувати лише в досвіді, надавати все таки рівночасно якусь окрему екзистенцію, яка попереджує досвід, або твердити, що поєдинчі

зображення можуть бути дані скорше, заки стрінемося з ними в джерелі наших зображень. То собі само протиричить, а тим самим також робить фальшивою кожную розв'язку зле зрозумілого завдання — без огляду на те, чи будемо твердити, що тіла самі в собі складаються з безмежної скількості частин, чи зі скінченого числа поєдинчих частин.

### § 53.

В першій (математичній) клясі антиномій полягає фальшивість заложення на тім, що маємо зображене, як можливе до зіставлення в однім поняттю те, що само собі протиричить (а саме явище як річ саму в собі). Що-ж знову відноситься до другої, себто динамічної кляси антиномій, то тут фальшивість заложення міститься в тім, що як протиричність зображено те, що є можливе до зіставлення. Так отже в першому випадку оба собі протиставлені твердження є фальшиві, тоді як в другому випадку наведені твердження, протиставлені собі тільки на підставі незрозуміння, можуть бути оба правдиві.

Необхідною передумовою математичного лучення є однородність сполучуваних частин (в поняттю величини), чого зовсім не конче потрібно при динамічній сполуці. Бо якщо ходить про великість чогось розтяглого, то мусять бути однородні всі частини поміж собою і з цілістю; натомісць в сполуці причини і ефекту буває вправді також однородність, але вона не є конечна, а це тому, що поняття причиновости (силою котрого в наслідок чогось приймаємо щось від нього зовсім відмінне) цілковито цієї однородности не вимагає.

Якщо предмети змислового світу будемо уважати за річі самі в собі, а вище наведені природні закони за закони річей самих у собі, тоді протиричність буде неминуча. Так само не оминемо протиричности, якщо і підмет свободи на рівні з іншими предметами будем вважати тільки явищем; бо тоді те саме про той-же предмет і в тім самім розумінню рівночасно будемо потверджувати і заперечувати. Якщо одначе приписуємо природну конечність тільки явищам а свободу тільки річам самим в собі, то з того, що рівночасно приймаємо або допускаємо оба роди причиновости, не виходить протиричність, хоч і як тяжко чи навіть неможливо могло-би бути, зробити зрозумілим цей останній рід причиновости.

У світі явищ є кожний ефект якоюс подією, або чимсь, що відбувається в часі; перед тим мусить згідно зі загальним

природним законом бути визначена каузальність в причині того ефекту (як стан тої причини), після чого згідно з постійним законом той ефект слідує. Але це визначення причини для каузальності також мусить бути чимсь, що приключається або стається; причина мусіла зачати ділати, бо в противному разі не можна було-би собі подумати між нею а ефектом ніякого часового наслідства, а ефект був-би так давний, як каузальність причини. Так отже в світі явищ мусіло також початися визначення причини для ділання і оце визначення подібно як ефект тої причини, мусить бути якоюсь подією, котра в свою чергу мусить мати свою причину і т. д. А тому природна конечність мусить бути умовою, на підставі котрої визначаємо ділаючі причини. Якщо-ж свобода має бути признакою деяких причин явищ, то в пристосуванню до цих останніх як подій, мусить мати вона силу започаткувати їх із себе самої (sponte), то є так, щоби навіть не могла розпочатися каузальність причини, а тим самим щоби не треба було ніякої передумови, яка спонукувала-б її початок. Але тоді причина, що до своєї каузальності, не мусіла-б лежати в межах часових відношень свого стану, т. зн. зовсім не мусіла-би бути явищем, іншими словами—ми мусіла-б її вважати за річ саму в собі, а тільки самі ефекти за явища.<sup>1)</sup> Якщо можемо без протирічності подумати собі такий вплив розсудкових істот на явища, то вправді над цілою сполукою причини і ефекту в змісловому світі буде розтягатися природна конечність, але все таки признамо свободу тій причині, що сама не є явищем (хоч і є основою кожного явища). Так отже можна без протирічності

<sup>1)</sup> Ідея свободи виступає виключно тільки у відношенню інтелектуального фактору, як причини до явища, як ефекту. Тому не можемо свободи приписувати матерії в її безупиннім діланню, яким вона виповняє свій простір, хоча це ділання виростає з внутрішнього принципу. Тим більше не можемо вважати поняття свободи підходячим для чистих розсудкових істот, н. пр. Бога, оскільки його ділаїня є імманентіє. Бо його ділання, хоча і незалежне від із зовні ділаючих причин, все таки залежить від його вічного розуму, а тим самим від божої природи. Тільки там, де через якийсь ділання має щось зачатись, а тим самим ефект маємо натрапити в часовім ряді, отже в змісловому світі (н. пр. початок світу), там виринає питання, чи і сама каузальність причини також мусить мати початок, або чи причина може викликати ефект і без того, щоби і її каузальність зачиналася. В першому випадку поняття тої каузальності є поняттям природної конечности, в другому поняттям свободи. Тому, що я означив свободу, як здібність з власного ества розпочати якусь подію, то з того читач пізнає, що я точно підходив поняття, яке є проблемою метафізики.



сти приписувати одній і тій самій річі так природну конечність, як і свободу, але в різних відношеннях: в першому випадку річі як явищу, в другому — як річі самій в собі.

Ми маємо в собі спроможність, яка з одного боку стоїть у звязку з визначаючими її суб'єктивно основами, котрі являються природними причинами її ділань, і до цієї міри є це спроможність єства, що само належить до світу явищ; з другого-ж боку відноситься ця спроможність також і до об'єктивних, чисто ідеальних основ, оскільки вони можуть її визначувати; а така сполука проявляється в почутті повинности. Оця спроможність називається розум і оскільки розглядаємо якесь єство (людину) тільки згідно з розумом, що дається об'єктивно визначити, то не можна його уважати за змислове єство. Навпаки, наведена спроможність є признакою річі самої в собі, а ми зовсім не можемо зрозуміти її можливости, а саме того, як почуття повинности чогось, що все таки ще ніколи не сталося, впливає на діяльність річі самої в собі і може бути причиною ділань, котрих ефект є явищем у змисловому світі. Між тим все таки відносно ефектів у змисловому світі каузальність розуму була-би свободою, оскільки про ці ефекти можна думати, що їх визначають об'єктивні основи, котрі самі є ідеями. Бо тоді діяльність розуму не була-би звязана з жадними суб'єктивними, т. зн. часовими умовами, а тим самим також не була-би залежна від природного закону, що служить до означення цих останніх, бо основи розуму загалом управильнюють діланню згідно з принципами, без впливу обставин часу або місця.

Те, що я тут наводжу, служить тільки прикладом для лекшого зрозуміння і не належить необхідно до нашого питання, котре можемо вирішити зі самих тільки понять, незалежно від признак, які стрічаємо в дійсному світі.

Отже можу без протирічності сказати: всі вчинки розумних істот, наскільки вони є явищами, (оскільки можна їх натрапити в досвіді) є підпорядковані під природну конечність; але ті самі вчинки, якщо їх приписуємо розумному підметові та його спроможності діланню, згідно з самим тільки розумом, є свобідні. Бо чого потрібно до природної конечности? Нічого більше, як тільки змоги означити кожну подію в змисловому світі відповідно до постійних законів, тим самим поставити її в зависимість від причини в явищу, причім річ сама в собі, що є основою всего, і її каузальність остає незвісна. Але я тверджу, природний закон залиша-

ється без огляду на це, чи розумне єство є причиною ефектів змислового світу за посередництвом розуму, а тим самим свободи, — чи навпаки, це єство не кермується розумовими основами. Бо в першому разі буде ділання відбуватися згідно з максимами, яких ефект буде в явищу все згідний з постійними законами; якщо знову ходить про другий випадок, де ділання не відбувається згідно з принципами розуму, то воно є підпорядковане під емпіричні закони змислового світу, а в обох випадках ефекти задержують звязок відповідно до постійних законів. А до природної конечности більше й непотрібно, ані навіть в ній нічого більше не замічаємо. В першому випадку розум є причиною тих природних законів, а тим самим він є свобідний, натомісь у другому ефекти слідуєть згідно зі самими тільки природними законами змисловости, а це тому, що розум не має на них ніякого впливу; але сам розум з тої причини не підлягає змисловим законам (бо це неможливе), а тому і в тім випадку є він свобідний. Так отже свобода не зупиняє природного закону явищ, так само як цей останній не підриває свободи в уживанню практичного розуму, що стоїть в звязку з річами самими в собі, як визначаючими основами.

Таким способом зберігаємо практичну свободу, т. зн. цю, в котрій розум проявляє каузальність, згідно з об'єктивно визначаючими основами, при чім природна конечність що до тих самих ефектів як явищ не поносить найменшої втрати. Якраз це може послужити також до пояснення того, що мали ми сказати про трансцендентальну свободу і як її можна погодити з природною конечністю (допускаючи її в однім і тім самім підметі, але не в однім і тім самім відношенню). Бо що до тої свободи, то кожний початок ділання якогось єства на підставі об'єктивних причин є з огляду на ці визначаючі основи все першим початком, хоча те саме ділання є в ряді явищ і початком тільки підрядним, значить перед тим початком мусів виступати якийсь стан причини, що її викликає, а рівночасно і він сам є залежний від якогось попереднього стану і т. д. В такий спосіб не попадаючи в розрив з природними законами можемо розумним істотам, чи загалом істотам, оскільки їх каузальність лежить в них як в річах самих в собі, приписувати спроможність започаткувати із самих себе ряд станів. Бо відношення ділання до об'єктивних розумових причин не є часовим відношенням: тут те, що визначає каузальність, не випереджує ділання що до часу, бо ці визначаючі основи не зображу-

ють відношення предметів до зміслів, а тим самим до причин в світі явищ,—тільки представляють визначаючі причини, як річі самі в собі, що не стоять в рядах часових умовин. В такий спосіб, беручи на увагу розумову каузальність, можемо уважати ділання за перший початок, міжтим коли в ряді явищ є воно тільки підпорядкованим початком; так само без протирічності можемо це ділання в першому випадку вважати свобідним, а в другому (тому що воно є самим тільки явищем) підпорядкованим природній конечности.

Щож відноситься до четвертої антиномії, то її усуваємо подібним способом, як ми поступали при усуванню суперечности розуму із самим собою в третій антиномії. Бо якщо тільки робимо різницю між причиною в явищу а причиною явищ, наскільки цю останню можна вважати за річ саму в собі, то зовсім спокійно можемо залишити поруч себе оба твердження, а саме: одно, що в змісловому світі нігде не виступає причина (згідно з подібними законами каузальности), якої існування було-би безумовно конечне, а рівночасно і друге, зовсім відмінне, що цей світ все таки є в тіснім звязку з якимсь необхідним єством, як причиною світу (але той звязок є иншого рода і підпадає під инші закони). Неприримість обох цих тверджень полягає виключно на незрозумінню, силою котрого те, що обов'язує тільки явища, розтягаємо також на річі самі в собі та загалом одно і друге перемішуємо в одному поняттю.

#### § 54.

В тім якраз лежить видвигнення і розв'язка цілої антиномії, в яку замотується розум при пристосуванню своїх принципів до зміслового світу; а з них навіть перше (саме видвигнення) могло-би вже бути поважною заслугою для пізнання людського розуму, хоча-б навіть читач по розв'язці цієї суперечности не відчував ще повного заспокоєння; бо він має тут до поборення природну злуду, яку ми йому на ново представили. Тільки як злуду, міжтим як він все вважав її за правду. З того знова маємо неминуче такий вислід, що читач тим усім буде приневолений ще раз перепровадити дедукцію всього нашого пізнання а рїорі і провірити цю дедукцію, яку я вже подав, щоби в тім питанню знайти рішення, бо зовсім неможливо видістатись з тої протирічности розуму із самим собою так довго, доки будемо предмети зміслового світу вважати за річі самі в собі, а не за те, чим вони є в дійсності, а саме тільки за явища. Біль-

ше поки що не вимагаю; бо як тільки читач щойно при тій роботі вдумується доволі глибоко в природу чистого розуму, тоді стануть йому легко зрозумілі поняття, при помочі яких самотньо можлива розв'язка протирічності розуму. Без такого поступовання я навіть від найбільш уважного читача не можу сподіватися повного признання.

## § 55.

## III. ТЕОЛЬОГІЧНА ІДЕЯ. (Крит. стор. 571 і д.).

Третою трансцендентальною ідеєю є ідеал чистого розуму. Вона дає матеріал до найважливішого вживання розуму, яке одначе на випадок тільки спекулятивного пристосування стане понаддосвідним (трансцендентним), а тим самим діалектичним. Тут не зачинає розум від досвіду, як це було при ідеї психологічній і космологічній, і не пробує через щораз вище вишукування причин доходити по змозі до абсолютної повноти їх ряду, лише цілком вриває та зі самих тільки понять про це, що могло-би творити повноту загально якоїсь річі, отже за посередництвом ідеї якогось найбільш совершенного праєства, сходить чим раз нище до визначення можливості, а тим самим також і дійсності всіх інших річей. Тому-то тут лекше, чим в попередних випадках, можна відрізнити само приняття в заложення якогось єства, т. зн. ідею, від розсудкового поняття; це знову єство уявляємо собі, що правда, не в досвіднім ряді, зате для цілей досвіду, щоби зрозуміти зв'язок, порядок і одну досвід. З тої причини легко можна було тут поставити перед очима цю діалектичну злуду, яка виходить звідси, що суб'єктивні умови нашого думання вважаємо за об'єктивні умови самих річей, а гіпотезу, необхідну для заспокоєння нашого розуму, за догму. Тому я не потребую нічого більше пригадувати про посягання трансцендентальної теології, бо те, що на ту тему говорить Критика, є зрозуміле, ясне і рішаюче.

## § 56.

## ЗАГАЛЬНА ПРИМІТКА ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИХ ІДЕЙ.

Предмети, дані досвідом, є нам в багатьох відношеннях незрозумілі; ми не в силі розв'язати численних питань, на які наводить нас природний закон, як лиш доведемо їх до певної глибини хоч і будемо при цьому поступати все згідно з тими законами, н. пр. чому матерії взаємно притягаються.

Та коли ми зовсім полишимо природу, або поступаючи далше у причиновім сполучуванні її предметів переступимо межі всякого можливого досвіду, а цим заглибимося в самі тільки ідеї — не можемо тоді сказати, що предмет є для нас незрозумілий та що природа річей ставить нам завдання не до розв'язання; бо тоді не маємо до діла з природою ані з даними предметами, а лише з поняттями, які мають своє джерело виключно в нашому розумі та з самими витворами думки, при чім можна розв'язати всі завдання, які випливають з їхнього поняття, тому що розум в кожному випадку може і мусить дати повне вияснення свого власного поступовання.<sup>1)</sup> Тому що психологічні, космологічні і теологічні ідеї — це тільки чисті розумові поняття, яких не можемо знайти в ніякому досвіді, то питання, які відносно тих ідей завдає нам розум, не походять від предметів, а лише від чистих максим розуму, і то для його власного заспокоєння; а на всі ці питання можемо дати вистарчаючу відповідь, якщо викажемо, що ці ідеї є основними твердженнями, призначеними до того, щоби довести вживання розсудку до загальної зрозумілості, повноти та синтетичної одности і що тому відносяться вони, що правда, лише до досвіду, але в його цілому. Хоч абсолютна цілість досвіду неможлива, все таки ідея цілості пізнання, згідно з принципами, є загальною цим чинником, який одиноко може досвідові надати якоїсь своєрідної одности, а саме систематичної одности. Без цієї одности не є наше пізнання нічим іншим, як лиш фрагментом — а як таке воно не дається вжити до найвищої цілі (яка є все лише системою всіх цілей). Тут я розумію не лиш практичну, але і найвищу ціль спекулятивного вживання розуму.

І так трансцендентальні ідеї висказують особливе призначення розуму як принципу систематичної одности при

---

<sup>1)</sup> Тому-то і каже остроумно пан Плятнер у своїх афоризмах, (§§ 728, 729): „Якщо розум є критерієм, то тоді неможливе ніяке поняття, яке було-би незрозуміле для людського розуму — лише у світі дійсності має місце незрозуміння. — Тут повстає незрозуміння через неvistарчимість набутих ідей“. Тому лише звучить парадоксально, але зовсім не є дивним, коли хто скаже, що в природі є багато нам незрозумілого (на пр. здібність плодженя); але стане нам знову все ясним, коли підемо ще далше і сягнемо навіть поза природу; бо тоді лишаємо цілковито на боці предмети, які можуть бути нам дані, а займаємося лише ідеями, при котрих зовсім добре можна зрозуміти закон, який розум при помочі цих ідей приписує розсудкові для його вжитку у досвіді; бо цей закон — це витвір самого розуму.

вживанню розсудку. Але була-б це звичайна помилка в розумінню властивого призначення нашого розуму і його основних тверджень — а також була-б це діалектика, яка і вводить в блуд досвідне вживання розуму і роздвоює розум з самим собою коли-б хто глядів на цю одність пізнання як на таку, яка відноситься до об'єкту пізнання, себто коли-би хто вважав цю одність конститутивною, тоді як вона є лиш регулятивна; коли-би хто вмовив в себе, що можна при допоміг цих ідей розширити своє пізнання далеко поза межі можливого досвіду, значить в трансцендентний спосіб, бо ця одність служить тільки до того, щоб досвід в його власних границях зближити як мога більше до повноти, т. зн. не обмежувати досвіду нічим, що не може належати до нього.

## ЗАКЛЮЧЕННЯ.

### ВИЗНАЧЕННЯ ГРАНИЦЬ ЧИСТОГО РОЗУМУ.

#### § 57.

Після зовсім ясних доказів наведених вище, було-би тепер недорічно надіятися дізнатись про якийсь предмет більше як це, що належить до можливого досвіду, або робити посягання на хоч-би найменше пізнання річи, якщо приймаємо, що вона не є предметом нашого досвіду, значить надіятись на bliще означення її особливости, себто яка вона сама в собі. Бо як-же переведемо це bliще означення, коли час, простір і всі розсудкові поняття, а тим більше і поняття випроваджені зі зміслового світу через емпіричний нагляд або спостереження, не мають і не можуть мати іншого призначення, як лиш це, щоби зробити досвід можливим? Якщо-ж відберемо від чистих розсудкових понять цю умову — тоді вони не означають жадного об'єкту і взагалі не мають значіння.

Але з другого боку було-би ще більш недорічно, коли-би ми не хотіли прийняти жадних річей самих в собі або коли-би хотіли наш досвід признавати за одиноко можливий спосіб пізнання річей. Тоді уважали-б ми свій нагляд у просторі та часі за одиноко можливий нагляд а свій дискурсивний розсудок за первовзір кожного можливого розсудку — одним словом ми приймали-би принципи можливости досвіду за загальні умови річей самих в собі.

Коли-би старанна критика не стерегла границь нашого розуму також і що до його емпіричного вживання та не поставила краю його посяганням, то і наші принципи, які обмежують вживання розуму лиш на можливий досвід, могли-б тоді також стати трансцендентними; тоді можна-б уважати межі нашого розуму за межі можливості самих річей, як це бачимо на пр. в діяльогах Юма. Скептицизм від найдавніших початків виростав із метафізики та з її ніким не стримуваної діалектики. З початку, щоби забезпечити вживання розуму в межах досвіду, проголошував він усе, що виходить поза ці межі, за недійсне і обманчive. Але згодом зродився сумнів навіть що до самих основних тверджень досвіду, а саме тоді, як показалося, що при досвіді послугуємося все-ж таки тими самими основними твердженнями а ргіогі, які незаметно і на перший погляд з таким самим правом ведуть дальше, як сягає досвід. Але з цим нема вже тепер ніякого клопоту, бо-ж здоровий розсудок все тут оборонить свої права; та все таки вийшло з цього особливе замішання в науці, яка не може означити, як далеко можна вірити розумові і чому лише досі, а далі ні? Це замішання можна усунути і забезпечитись проти нього на будуче лише тим, що формально і згідно з основними твердженнями означимо границі вживання нашого розуму.

Правда, не можемо дати жадного точного означення, що таке річі самі в собі, якщо переступимо всякий можливий досвід. Але ми не є настільки свобідні, щоби цілком перестати про них допитуватися, бож досвід ніколи не задоволить вповні розуму. Відповідаючи на наші питання досвід завертає нас все дальше взад і не заспокоює нас, бо не дає їх повної розв'язки; про це може кожний аж надто добре переконатись з діалектики чистого розуму, котра якраз тому має своє правильне суб'єктивне обгрунтування. Коли ми, розглядаючи природу нашої душі, дійшли до свідомості суб'єкту і рівночасно переконалися, що проявів цього суб'єкту не можна пояснювати матеріялістично, то хто-ж з нас витримав-би, щоб не запитати, що це властиво душа. А тому що до пояснення цього питання не вистарчає досвідне поняття, то хто-ж не прийав-би для цієї ціли на всякий випадок розумого поняття (т. є поняття поєдинчого матеріяльного єства), хоча і неможливо доказати його об'єктивної реальности? Хто може задоволитися самим досвідним пізнанням при космологічних питаннях про тривання і великість світу, про свободу або конечність у при-

роді? Робім, що хочемо, то все таки кожна відповідь, дана на підставі основних законів досвіду, родить нове нитання, на яке ми так само хочемо відповісти, а з цього виходить, що всякі фізичні пояснення зовсім не вистарчають для задоволення розуму. Вкінці, при загальній випадковості чи то залежності всего того, що лиш можемо думати і приймати по принципах досвіду, кому не стане очевидно, що неможливо нам при них остати і хто, не вважаючи на виразну заборону, губитися в трансцендентних ідеях, не відчує коначности, все таки шукати спокою та задоволення не лиш у всіх тих поняттях, які він може оправдати досвідом, але ще і в поняттю єства, без якого розум оставби на все незадоволеним. Ідеї цього єства не можна зрозуміти що до можливости, хоч також не можна її опрокинути, бо вона відноситься до чистого розсудкового твору.

Передумовою границь (Grenzen) при розтяглих річах є все простір, який є поза певним означеним місцем і закликає це місце; для меж (Schranken) цієї передумови не потрібно; вони є лиш самими запереченнями, які відносяться до великості, якщо в ній нема абсолютної повноти. А наш розум видить неначе наоколо себе простір для пізнання річей самих в собі, хоч він і не може ніколи мати означеного поняття про них і є обмежений на явища.

Доки розумове пізнання є однорodne, не можна подумати, щоб воно мало які означені границі. В математиці і природознанню пізнає вправді людський розум межі, але не границі, т. зн. він пізнає, що є щось поза ним, куди ніколи не дійде, але не пізнає, щоби в своїм внутрішнім поступі міг дібратися колись до кінця. Розширення пізнання в математиці і можливісць все нових винаходів іде в безконечність, так само як відкривання нових прикмет природи, нових сил та законів при помочі постійного досвіду і сполучення його розумом. Однак межі видно тут зовсім добре, бо математика відноситься лише до явищ, а що не може бути предметом змислового нагляду — як поняття метафізики та моралі — це лежить цілком поза її областю. Туди вона ніколи не може сягати — і також цього не потребує. Отже нема від цих наук безпереривного переходу і приближування до тих наук (метафізики і моралі), нема також стичної точки чи лінії. Природознання ніколи нам не відкриває нудра річей, то є того, що не є явищем, хоча може служити найвищою вияснюючою засадою для явищ, але воно і не потребує того для своїх фізичних пояснень, а на-



віть якби з іншого боку піддавати природознанню щось подібного (на пр. вплив нематеріальних істот) — то воно повинно це відкинути і не втягати цього в хід своїх пояснень, а свої пояснення оснóвувати все лиш на тім, що може, як предмет змислів, належати до досвіду і що можна ввести у звязок з нашими дійсними спостереженнями на підставі досвідних законів.

Натомісць метафізика веде нас в діялектичних спробах чистого розуму до границь (цих спроб ми не зачинаємо самовільно або свавільно, до них наганяє нас сама природа розуму); а трансцендентальні ідеї, якраз тому, що, хоча не можемо без них обійтися, вони ніколи не хочуть датися зреалізувати, служать нам не лиш до того, щоби показати дійсно границі вживання чистого розуму, але також і для вказання способу, як ці границі означити. В цьому лежить і ціль та хосенність тої природної вдачі нашого розуму, яка вродила любу дитину своєю, метафізику; а сплодження її треба приписати, як кожне инше сплодження у світі, не сліпому випадкові а первісному зародкові, який мудро зорганізований для великих цілей. Бо метафізика у своїх головних рисах є вже природою вложена в нас може сильніше, як яка небудь инша наука і тому не можна дивитися на неї як на продукт вільного вибору або на випадкове розширення при поступі поодиноких досвідів (від яких вона зовсім відділюється).

Розум при всіх своїх поняттях та розсудкових законах, що йому вистарчають для вжитку емпіричного, т. зн. в границях змислового світу, все таки не находить в цьому для себе заспокоєння; бо безконечно повертаючі питання відбирають йому всю надію на їх повну розвязку. Такими проблемами розуму є трансцендентальні ідеї, які мають за ціль цю повноту. Але тепер видить розум ясно, що змисловий світ не може містити в собі цієї повноти, а тим менше можуть його дати всі ці поняття, які служать тільки до зрозуміння того змислового світу, як простір, час, і все те, що ми навели під назвою чистих розсудкових понять. Змисловий світ це ніщо инше, як ланцюг явищ, получених між собою згідно зі загальними законами. Отже він не існує сам для себе, він не є річю самою в собі і мусить відноситися до того, що є основою цього явища, т. зн. до істот, які можна пізнати не лише як явища, але як річі самі в собі. А що йно через пізнання тих істот може розум надіятися, що заспокоїть своє змагання до повноти, поступаючи від того, що обумовлене, до його умов.

Вище (§§ 33, 34) назначили ми межі розуму що до якогонебудь пізнання самих творів думки; тепер, коли трансцендентальні ідеї все таки змушують нас поступати аж до цих творів, але самі рівночасно довели нас лише до місця стичности між заповненим простором (досвідом) а порожнім (про який, як про поутепол, нічого не можемо знати), то тепер ми можемо означити також границі чистого розуму. Бо в кожній границі є також щось позитивного (н. пр. площа є границею тілесного простору, але рівночасно сама є простором; лінія є простір, який є границею площі; точка є границею лінії, але все таки є ще місцем у просторі); нато-мість межі містять в собі самі негації. Та визначені у наведених параграфах межі тепер уже не вистарчають, бо ми побачили, що поза ними лежить ще щось (хоча ніколи не пізнаємо, що воно таке само в собі). Бо тепер виринає питання, як буде заховуватися наш розум при сполучуванні того, що знаємо, з тим, чого не знаємо і ніколи не будемо знати? Тут маємо дійсну сполуку звісного із зовсім незвісним (яке все таким і лишається), і хоч-би при тім це незвісне не стало ані трохи звіснішим — як цього в дійсності і треба сподіватись — то поняття тої сполуки мусимо означити і вяснити як слід.

Тому ми повинні подумати собі нематеріальне єство, розсудковий світ і найвищу зі всіх істот (самі поутепла), бо тільки в них, як в річах самих в собі, знаходить розум завершення та заспокоєння, чого він ніколи не може сподіватись при випроваджуванню явищ з їх однородних основ; в дійсності ці явища відносяться до чогось від них відмінного (т. зн. цілковито неоднородного), бо їх передумовою є все річ сама в собі і все вони нам вказують на неї без огляду на те, чи ми цю річ в собі пізнаємо ближче, чи ні.

Тому що не можемо ніколи пізнати, чим є ці розсудкові твори самі в собі, т. зн. не можемо їх точно пізнати — а все таки мусимо їх приймати у відношенню до змислового світу і розумом їх з ним сполучувати, то все таки зможемо собі представити цей звязок бодай при допоміг таких понять, що визначають відношення цих творів до змислового світу. Бо коли подумаємо собі розсудковий твір лише при допоміг чистих розсудкових понять — то в дійсності не маємо при тім на думці ніщо означеного — а тому наше поняття не має значіння. Коли знову подумаємо собі його при допоміг прикмет, позичених від змислового світу — то це вже не буде розсудковий твір; ми представляємо собі!

його як якийсь феномен і він належить до зміслового світу. Возьмім н. пр. поняття найвищого єства.

Деїстичне поняття є цілком чисте розумове поняття, яке однак зображує лише річ, що містить в собі повноту всіх реальностей, хоча воно не може означити ані одної із цих реальностей, бо до цього треба-би взяти приклад із зміслового світу; а тоді ми мали-би до діла все тільки з предметом зміслів, а не з чимсь зовсім не таким, з чимсь, що зовсім не може бути предметом зміслів. Нехай-би я цьому вищому єству н. пр. приписав розсудок; але-ж я не маю найменшого поняття про якийсь інший розсудок, як лише про подібний до мого, а саме про такий, якому змісли мусять давати наглядю, при чому його завдання лежить в тім, щоби їх підпорядковувати під правила одности свідомости. Але тоді лежали-б елементи мого поняття вже в явищу. Мене однак примусила якраз недостаточність цих явищ вийти поза них, до поняття єства зовсім незалежного від явищ і незв'язаного з ними як з умовами свого означення. Якщо знову відокремлю розсудок від змісловости, щоби дістати чистий розсудок — то не лишиться нічого, лиш сама форма думання без наглядю; а цею формою я не зможу пізнати ніщо означеного, не зможу пізнати предмету. Для цієї цілі я мусів-би собі подумати якийсь інший розсудок, який може оглядати предмети; але про такий розсудок я не маю найменшого поняття, бо людський є дискурсивний і може пізнавати лише при допомозі загальних понять. Те саме трапиться мені, якщо припишу найвищому єству волю. Бо я дістаю це. поняття в той спосіб, що випроваджую його із свого внутрішнього досвіду; тут одначе основою є залежність мого задоволення від предметів, яких потребую — значить змісловість; це знову цілковито протирічить чистому поняттю найвищого єства.

Юмові закиди проти деїзму слабкі: вони не трапляють ніколи самої основи деїстичної тези, тільки її докази. Але в пристосуванні до деїзму, який повстав-би через блище означування нашого, в деїзмі зовсім трансцендентного, поняття найвищого єства, є вони дуже сильні і якщо утворимо це нове поняття, то в деяких (в дійсності в усіх звичайних) випадках вони не дадуться опрокинути. Юм придержується все тої думки, що при допомозі самого тільки поняття якогось праєства, котрому не приписуємо ніяких інших предикатів, крім онтологічних (вічности, всюди присутности, всемогучости), не уявляємо собі в дійсності ще

нічого означеного. Для цього мусіли-би ми додати прикмети, що творять поняття in concreto. Не досить сказати, що це праєство є причиною; треба ще сказати, як виглядає його причиновість: чи вона спирається на розсудку, чи на волі. Тут що-йно зачинаються закиди Юма проти самої річи, а саме проти теїзму — тоді, як досі він підривав лиш дейстичні докази, а це не представляло ніякої небезпеки. Всі його небезпечні аргументи відносяться до антропоморфізму, якого, на його думку, не можна відлучити від теїзму і який надає теїзмові внутрішньої протирічності. Коли-ж відкинути антропоморфізм, то з ним впаде і теїзм, а не лишиться нічого крім деїзму, з яким ніщо не вдіємо; він нам на ніщо не здається і не може служити за основу релігії і моралі. Якщо цього антропоморфізму дійсно не можна оминути — то хоч-би докази існування найвищого єства були і найкращі та хоч-би всіх їх прийняти, то все таки ніколи не зможемо означити поняття цього єства, не попадаючи при цьому у протирічність.

Якщо заборону, яка не дозволяє нам на трансцендентні суди чистого розуму, получимо з протирічним їй на перший погляд дозволом сягати дальше до понять, що лежать поза областю імманентного (емпіричного) вжитку, то зауважимо, що їх обоїх можна погодити — але тільки якраз на границі дозволеного вживання розуму. Бо-ж ця границя належить як до області досвіду, так і до царини творів думки, а рівночасно вона поучує нас, що ці замітні ідеї служать тільки до означення границь людського розуму. При їх помочі не будемо поширювати досвідного пізнання до безконечности так далеко, неначе-б нам не лишилося до пізнання нічого крім (зовнішнього) світу — а рівночасно не будемо сягати більше поза границі досвіду, та не схочемо судити про річі поза досвідом як про річі самі в собі.

Але ми придержуємося тої границі, коли обмежимо свій суд на відношення, яке може мати світ до єства, котрого поняття лежить поза межами якого-небудь пізнання, до котрого ми спосібні в границях нашого світу. Бо таким чином ми не припишемо найвищому єству самому в собі ні одної з прикмет, при помочі яких представляємо собі досвідні предмети, а тим самим оминемо догматичний антропоморфізм. Натомісьць припишемо ці прикмети відношенню найвищого єства до світу і цим позволимо собі на символічний антропоморфізм, який в дійсності відноситься лиш до способу вислову а не до самого об'єкту.

Коли кажу: мусимо дивитися на світ так, немов-би він був твором найвищого розсудку і волі — то в дійсності не кажу нічого більше, як: змисловий світ (або все те, що творить основу цієї суми явищ) відноситься до незнаного, як годинник до годинникаря, як корабель до будівничого, як полк до полководця: а цим не пізнаю ще незнаного як такого, чим воно є само в собі, але пізнаю його як таке, чим воно є для мене, значить для світу, якого я є частиною.

### § 58.

Таке пізнання є пізнанням по аналогії; вона не означає, як звичайно це слово розуміють, недоск нашої подібності двох річей, а тільки досконалу подібність двох відношень між зовсім неподібними до себе річами.<sup>1)</sup> На основі цієї аналогії лишиться поняття найвищого єства для нас вистарчаючо означене, хоча ми пропустили все те, що могло-б означити це поняття цілковито і як поняття само в собі. Бо визначаємо лише його відношення до світу і тим самим „о нас — а того нам досить. Закиди Юма проти тих, що хочуть означувати це поняття абсолютно, беручи для цього означення матеріал із себе самих та із світа, до нас не відносяться; також не може він нам закинути, що не лишиться нічого, коли відкинемо від поняття найвищого єства об'єктивний антропоморфізм.

Приймім (як бачимо це в Юмових діяльностях в особах Фільона і Клеанта), як конечну гіпотезу, дійстичне поняття праєства, в якому це праєство означаємо самими онтологічними предикатами: субстанція, причина і т. д. (а так робити мусимо, бо розум без цього не може найти спокою,

<sup>1)</sup> Таку аналогію маємо між правними відношеннями людських вчинків а механічними відношеннями моторичних сил: я не можу ніколи другому щось зробити, не даючи йому права зробити при таких самих умовах те саме мені; так само жадне тіло не може ділати своєю моторичною силою на друге тіло так, щоби не викликати з боку цього другого тіла такого самого протиділання. Тут право і моторична сила — зовсім ріжні річі, але відношення їх вповні подібні до себе. При помочі такої аналогії можна подати поняття про відношення річей, які мені абсолютно незвісні. Н. пр.: як старання про шастя дітей = а відноситься до любови родичів = в, так добробут людськості = с, відноситься до цього незнаного в Бозі = х, яке називаємо „любов“. Цим зовсім не кажемо, що ця божя любов подібна до якого небудь людського почування; але відношення її до світа можемо вважати подібним до відношення річей у світі поміж собою. Поняття відношення є тут тільки категорією, а саме поняттям причини, і не має нічого спільного зі змисловістю.

тому що у змісловому світі переслідують його самі умови, які в свою чергу залежать від ще вищих умов. Також це можемо зробити цілком добре і не попадемо при цьому в антропоморфізм, який переносить прикмети зміслового світу на зовсім відмінне від цього світу єство, міжтим як ці онтологічні предикати — це тільки категорії, які не дають, що правда, ясно означеного поняття цього найвищого єства, але якраз тому і не обмежують його умовами змісловості); якщо таке поняття прийемо, тоді ніщо нам не боронить вже приписувати цьому єству причиновість через розум у відношенню до світу і цим способом перейти до теїзму, хоча ми не мусіли цьому єству приписувати розуму як тісно звязаної з ним прикмети. Бо по перше це буде одинокий можливий спосіб, яким вживання розуму в границях можливого досвіду можна послідовно та згідно зі собою довести до найвищої точки в змісловому світі. Розуміється, це тоді, коли знову приймаємо найвищий розум за причину всіх сполучень у світі. Такий принцип є для розуму наскрізь ікорисним, а ніяк не може йому шкодити, коли його вживаємо у природі. По друге — ми не переносимо тут розуму як прикмети на праєство само в собі, лише на його відношення до зміслового світу — а тим самим цілковито омінаємо антропоморфізм. Бо-ж тут маємо на увазі лише причину розумової форми, яку стрічаємо у світі всюди; але найвищому єству, оскільки в ньому є основа цієї розумової форми світу, вправді приписуємо розум, та лише по аналогії, т. зн., розуміємо під цим висловом лише відношення незвісної найвищої причини, яке вона має до світу на це, щоб уладити в ньому все як найрозумніше. І так ми не послугуємося розумом як прикметою на це, щоби подумати собі Бога, лиш на це, щоби при помочі цеї прикмети видіти світ так, як потрібно до того, щоби ми могли, на підставі одного принципу, вживати як найширше розуму у відношенню до світу. Цим самим признаємо, що ми не можемо ніяк розслідити, ані навіть не можемо в означений спосіб подумати, що є найвище єство само в собі. Це нас учить, що ми не можемо робити трансцендентного вжитку із наших понять про розум як про ділаючу (при помочі волі) причину і божу природу означувати свійствами позиченими все таки лише від людської природи, і так загубляти у грубих фантастичних поняттях; з другої сторони не можемо переповнювати нашого розсліду світа гіперфізичними пояснюваннями на підставі своїх, перенесених на Бога, понять

про людський розум і не можемо відводити цього розсліду від його дійсної задачі, згідно з якою він має бути лише студіюванням природи при допомозі розуму, а не нехабним випровадженням її явищ від якогось найвищого розуму. Відповідний нашим слабим поняттям вислів цього буде такий, що думаємо собі світ так, неначе-би він походив, що до свого існування та внутрішнього призначення, від найвищого розуму; цим пізнаємо своєрідність, яка приналежить цьому світу, хоча і не будемо пориватися означити прикмети світової причини самої в собі; далше ми тоді припишемо основу цієї прикмети (розумової форми у світі) відношенню найвищої причини до світа, бо не признаємо світа достаточним для переведення цієї задачі.<sup>1)</sup>

Таким робом щезають перешкоди, що ніби-то стояли перед теїзмом, а то так, що звяжемо з твердженням Юма: щоби догматично не розтягати вживання розуму поза межі всего можливого досвіду, — інше твердження, яке зовсім поминув Юм, а саме: щоби не розуміти під цариною можливого досвіду щось такого, що само обмежується в очах нашого розуму. Критика розуму вказує тут правдиву середню дорогу між догматизмом, з яким боровся Юм, а межі скептицизмом, який він-же сам хотів завести. Ця дорога не така, як інші дороги по середині, які звичайно означається механічно (трошки з одного, а трошки з другого) і які не навчати чоловіка нічого. Це така дорога, яку можна точно провести на основі принципів.

### § 59.

На початку цієї уваги я вжив змислового образу границі, щоби усталити межі розуму при вживанню йому відповідаючим. Змисловий світ містить в собі лиш явища, що одначе не є речами самими в собі, а ці останні (помена) мусить приймати розсудок власне тому, що він пізнає предмети досвіду як самі тільки явища. В нашому розумі містяться і одні і другі, і тому виринає питання: як поступає

<sup>1)</sup> Скажу: причиновість найвищої причини у відношенню до світу є тим, чим є людський розум у відношенню до своїх мистецьких творів. При цьому остає мені природа найвищої причини самої незвісною: я лише порівнюю звісну мені чинність її (світовий порядок) і розумність цієї чинности з мені звісними чинностями людського розуму — і тому лиш називаю її розумом, але зовсім не приписую їй цим якраз цього, що розумлю під словом „розум“ у чоловіка ані не приписую їй нічого другого, мені звісного, як прикмети.

розум, щоби наш розсудок відграничити відносно обох цих царів? Досвід, що містить в собі все, що належить до зміслового світу, не обмежує сам себе; він доходить від одного зумовленого явища все лиш до іншого зумовленого. Це, що має його обмежувати, мусить лежати зовсім поза ним, а ще поле чистих розсудкових творів. Але ця область є для нас порожнім простором, якщо іде про визначення прирости тих розсудкових творів, і таким способом не можемо, беручи під увагу догматично означені поняття, вийти поза поле можливого досвіду. А що границя сама є щось позитивного і так само належить до того, що є в її межах, як і якщо до простору, що лежить поза даним поняттям, то це є дійсне позитивне пізнання приступне розумові лише тому що він розширюється аж до цієї границі та не старається вийти поза неї, бо там знаходить він перед собою порожній простір, в якому справді може подумати форми річей але в ніякому разі самі річі. Але обмеження поля досвіду чимсь, що зрештою йому самому невідоме, є все таке пізнанням, яке ще полишається розумові на тому становищі, бо таким способом розум ані не є замкнений в межах мислового світу ані не буває уявою поза ним, але обмежується, як це відповідає знанню границі, лише на відношення того, що лежить поза нею, до того, що міститься в ній.

Природна теологія є таке поняття на границі людського розуму, який бачить себе примушеним підняти свій зір на ідею найвищого єства (а в практичному відношенні тако: на ідею інтелігібільного світу) не тому, щоби висказати щось про цей розсудковий твір, а тим самим про щось, що є поза змісловим світом, але тому, щоби при своїм власному ужитку руководитися в границях цього світу принципами як найбільшої одности (як теоретичної так і практичної) і в тій цілі послуговуватися відношенням світу до самої іїного розуму як причини всіх цих сполук. Але так не вимуємо собі самого єства а визначаємо його тільки таким способом, хоча лише по аналогії, бо поза світом змісу мусимо стрінути конечно щось, що думає лише чистий розсудок.

Яким чином задержує свою важність наше попереднє твердження, що є результатом цілої Критики: „розум всіма своїми принципами а ригорі не поучає нас про ніщо більше, як лиш про предмети можливого досвіду і про них також не більше як це, що може бути пізнане в досвіді;“ але це



обмеження не перешкадає, щоби розум провадив нас до об'єктивної границі досвіду, а саме до відношення до чогось, що само не є предметом досвіду, а мусить містити в собі найвищу його причину. При тім розум не поучує нас про предмет, яким він є сам в собі, лише яким він є у відношенню до його власного, повного і на найвищі цілі зверненого вжитку в межах можливого досвіду. Це якраз і є ціла користь, якої собі можемо мудро бажати та якою маємо причину бути вдоволені.

### § 60.

Ми представили докладно метафізику, так як вона дана є дійсно в природній здібності людського розуму, а саме в тому, що творить істотну ціль її опрацювання з точки суб'єктивної її можливости. Тимчасом однак виявилось, що як розуму не здержує і не тримає в границях якась його власна карність, можлива тільки на основі наукової критики, то сам природний вжиток такої вдачі нашого розуму замотує його в надмірні діалектичні заключення, частинно лише злудні, а частинно навіть між собою суперечні. А що ця розумувана метафізика непотрібна до піднесення пізнання природи, ба навіть і йому шкодить, то все ще залишається завдання, гідне досліду: винайти цілі природи, до яких мабуть прямує ця здатність до творення трансцендентних понять в нашому розумі, бо все, що лежить в природі, мусить бути десь первісно основане для якоїсь корисної цілі.

Таке досліджування є в дійсності трудне; також признаю, що це, що я про це знаю сказати, є лише здогад, так як і все, що відноситься до перших цілей природи. І хай мені це також лише в цьому випадку буде вільно сказати, бо питання не відноситься до об'єктивної важности метафізичних судів, лише до їхніх природних основ і тим самим не належить до системи метафізики а до антропології.

Розглядаючи всі трансцендентальні ідеї, яких загал творить властиве завдання природного чистого розуму, що приневолює розум полишити саме оглядання природи, вийти поза весь можливий досвід та в тому стремлінню витворити річ, що називається метафізика (все одно чи це буде знання чи мудрування), приходжу до переконання, що ця природна здібність має на цілі увільнити наше поняття до тої міри з оков досвіду і меж самого оглядання природи, щоби воно бодай бачило перед собою отверте поле, яке містить лише предмети для чистого розсудку і яких не може досягнути

жадна змисловість. Я буду це робити не в тій цілі, щоби цими предметами займатися спекулятивно (бо не знайдемо підстави, на якій ми могли-би спертися), лише тому, щоби практичні принципи знайшли вільний простір для своїх конечних дождань і надій, без якого вони не могли-би поширитися до тої загальности, котрої необхідно потребує розум для моральних цілей.<sup>1)</sup>

Хочби як мало пізнав я через це чисту і вищу від усіх досвідних понять природу людської душі, то все таки бачу, що психологічна ідея досить виразно показує що найменше неvistарчимість цих досвідних понять і тим самим відтягає мене від матеріялізму, як такого психологічного поняття, що не є здібне до жадного пояснення природи, а крім цього обмежує розум в практичному згляді. Зновуж від натуралізму, який хоче представити природу як собі вистарчаючу, здержують нас космологічні ідеї тим, що показують очевидну неvistарчимість всякого можливого пізнання природи для заспокоєння розуму в його слушному розпитуванні. А що кожна природна конечність в змисловому світі постійно є обумовлена через те, що все приймає залежність одних річей від других, а необумовленої конечности мусимо шукати лише в одності причини, відмінної від змислового світу, а причиновість знову цієї причини, колиб вона була лише самою природою, ніколи не могла-би зробити зрозумілим існування принагідного як його наслідку, то вкінці увільняється розум при помочі теологічної ідеї від фаталізму, себто від сліпої природної конечности, так само в звязку самої природи без першого принципу, як також в самій причиновості самого того принципу і веде до поняття причини через свободу, а тим самим до найвищої інтелігенції. Так служать трансцендентальні ідеї як вже не до того, щоби нас позитивно поучити, то до того, щоб усунути зухвалі та зужуючі поле розуму твердження матеріялізму, натуралізму та фаталізму і через це дати простір моральним ідеям поза межами спекуляції; а це могло-би, здається мені, до певної міри пояснити цю природну вдачу.

Практична користь, яку може мати наука виключно спекулятивна, лежить поза границями цієї науки, і можна її вважати лише за scholion, а тому не належить вона так як і всі інші scholia до науки як її частина. Все таки ле-

<sup>1)</sup> Увага Ердманна. Тут бракує, може через недогляд самого Канта, кінця речення: „тому, щоби практичні принципи“. Зміст домагається доповнення словами: „знайшли вільний простір поза полем спекуляції“.

жити це відношення ще бодай в границях філософії, а саме тої, що черпає з чистих джерел розуму, де спекулятивний вжиток розуму в метафізиці мусить творити конечну одність з практичним вжитком в моралі. Тому ця неминуча діалектика чистого розуму в метафізиці, взятій як природна вдача, заслуговує на пояснення не лиш як сама злуда, яку треба розвіяти а оскільки можна, як природна установа, відповідаючи своїй цілі: хоча цього діла як надобовязкового не можемо слушно домагатися від властивої метафізики. pp.

Розв'язку питань, що містяться в Критиці від сторони 647 до 668, треба вважати за друге, але більше зі змістом метафізики споріднене scholion. Бо там зясовані певні розумові принципи, що визначають а ргіорі порядок природи, або радше розсудок, що хоче шукати законів цього природного порядку при помочі досвіду. Нам здається, що вони відносно досвіду є конститутивні і законодавчі, бо походять вони з самого розуму, котрого не сміємо ми вважати принципом можливого досвіду, як це робимо з розсудком. Чи ця згідність полягає на цьому, що так як природа сама по собі не міститься в явищах, ані в їх джерелі, себто змисловості, а тільки знаходиться у відношенні змисловості до розсудку, так подібно і цьому розсудкові тільки у відношенні до розуму могла-би припасти повна одність його вжитку для загального можливого досвіду (в системі), через що і досвід посередно стояв-би під законодатністю розуму — це питання дальше нехай собі розважуть ті, що хотять розслідити природу розуму і поза його вжитком в метафізиці, навіть в загальних принципах, що мають на меті усистематизувати історію природи; цю задачу навів я вправді в Критиці як важну, але не пробував сам її розв'язати<sup>1)</sup>

І так аналітичну розв'язку поставленого мною самим питання: Як загалом можлива метафізика, кінчу в той спосіб, що від того, де її вжиток є даний дійсно, хоч-би в наслідках, слідкую явище аж до умов її можливості.

<sup>1)</sup> В Критиці було все моєю метою не залишити нічого, що могло-б довести до повноти досліджування природи чистого розуму, хоча-б воно не знати як глибоко було укрите. Тому вільно кожному провадити свої розсліди так далеко, як йому хочеться, коли лиш було йому вказано, що ще треба провирити, бо цього можна слушно сподіватися від того, хто поставив собі за завдання перемерити усе це поле, щоб його потім полишити иншим до майбутнього плекання і до вільного розпакування. Туди належать також оба scholia, які ледви чи можна поручити аматорам через їх сухість, і тому їх полишено лиш самим знавцям.

# Розв'язка

## загального питання Пролегоменів:

### Як можлива метафізика як наука?

Метафізика, як природна здібність розуму, є дійсна, але вона сама по собі є також діалектична і обманлива (як це доказала аналітична розв'язка третього головного питання). Отже запозичувати основні засади з метафізики і, уживаючи їх, іти слідами природного, але все таки фальшивого сповиду — це не може ніколи витворити науки, тільки порожню діалектичну штуку, а в тім одна школа випереджує другу, але ні одна не в силі досягнути коли-небудь оправданого і тривалого признання.

А щоби-то метафізика як наука могла сказати про себе, що вона не тільки обманливо намовляє, але дає також зрозуміння і переконує, то Критика самого розуму мусить представити цілий засіб апріорних понять, їх поділ відповідно до різних джерел, себто змисловости, розсудку і розуму, дальше повну їх таблицю і розчленування всіх цих понять з усім тим, що з них можна вивести, а на цій основі мусить при допомозі дедукції цих понять подати можливість синтетичного пізнання а рїогі, дальше подати засади пристосування цих понять, вкінці також границі того пристосування, а все в повній системі. Так отже Критика, і то тільки вона одна, містить в собі цілий основно передуманий та випробований плян, ба навіть усі середники до його переведення, відповідно до котрих може повстати метафізика як наука; іншими шляхами і способами не можна її досягнути. Ходить отже тут не так про це, як можливе це діло, але як перевести його в життя і як напровадити кращі талани від дотеперішної, недоцільної і безуспішної праці до роботи необманливої, та в який спосіб їх змагання спрямувати найкраще до спільної мети.

Одно певне: хто раз засмакував Критики, той на все буде мати відразу до своїх догматичних теревенів, котрими

він перед тим вдоволявся з конечности тому, що його розум чогось потребував, а не міг найти нічого ліпшого для своєї розради. Критика відноситься до звичайної шкільної метафізики прямо так, як хімія до альхімії, або як астрономія до ворожбицької астрології. Я певний в тому, що хто передумав і зрозумів основні засади хоч-би тільки в оцих Пролегоменах, той ніколи вже не вернеться до тамтої старої та софістичної ніби—науки; навпаки, він буде зі свого рода вдоволенням підіймати очі до метафізики, котра тепер в усякому разі в його руках; вона не буде вже потребувати ніяких підготовчих відкрить і щойно тепер зможе розумові придбати тривале заспокоєння. Бо це якраз та краща сторінка, на яку може з повним довірям рахувати між усіма науками одинока метафізика, а саме, що її можна довести до завершення і до тривалого стану, бо дальше вона не може змінитися, як також не є здібна до жадного збільшення при помочі нових відкрить; а це тому, що тут розум має джерела свого пізнання не в предметах і їх нагляді (який його вже більше не може поучити), тільки в собі самім. Якщо-ж зясує розум всі засади своєї спроможности в цілій своїй повноті та забезпечить їх проти всякого хибного пояснювання, то вже не лишиться нічого більше, що чистий розум міг-би пізнати, або про що міг-би з повним правом бодай запитати. Певні вигляди на так означене і суцільне знання мають в собі якусь особливу принаду, хоч-би навіть поминути всяку користь, (про яку ще пізніше буду говорити).

Кожна фальшива спроба, кожна порожня мудрість триває лише до часу, бо в кінці підриває вона сама себе, а її найвищий розвиток є разом і моментом її упадку. А що для метафізики цей час тепер настав, потверджує стан, в якому вона опинилася мимо цілого розмаху, котрий впрочім бачимо при опрацьованню всіх інших наук у всіх культурних народів. Старий порядок університетських студій піддержує вже тільки її тінь, одна одинока Академія Наук ще від часу до часу, через розписання нагород спонукує декого робити в тім напрямі спроби, але вже між основні науки метафізика не зачислюється. Можна отже собі представити, як якийсь бистроумний чоловік, котрого ми хотіли-би назвати великим метафізиком, прийав-би цю в доброму намірі висказану, але незавидну похвалу.

Але хоча доба занепаду всієї догматичної метафізики вже без сумніву настала, то все таки дещо до того бракує,

доби можна сказати, неначеб вже прийшов час її відродження при допомозі основної і повної Критики розуму. Усі тереходи від одного нахилу до іншого, протилежного, ідуть через стан байдужности, а ця хвиля є для автора дуже небезпечна, але, на мою думку, дуже пригідна для науки. Бо коли наслідником повного зірвання давніших зв'язків партійна ворожнеча притихла, то людський дух є в найкращім настрою, щоби помалу вислухати проєктів що до сполук по іншому пляну.

Коли я кажу, що від цих Прологоменів сподіюся, що вони може розбудять досліди в області Критики і подадуть загальному духові філософії, якому в спекулятивній частині мабуть бракує відповідного матеріялу, якийсь новий і багато обіцюючий предмет заняття, то можу собі вже наперед представити, що цей, кого тернисті дороги, якими я водив його в Критиці, вже знеохотили і знулили, мене питає, на чім властиво основую я цю надію? Моя відповідь: на невмолимому законі конечности.

Що людський дух колись цілком залишить метафізичні досліди, цього так само годі сподіватися, як і того, що ми колись радше раз на все перестанемо віддихати, щоби не вдихувати постійно нечистого повітря. Так отже метафізика на світі вдержиться усе; що більше, буде її мати кожний, передусім думаючий чоловік, але задля недостатчі загального мірила кожний буде собі її по своїйому будувати. А це, що до цього часу називали метафізикою, не може вдоволювати критичної людини; знову-ж від неї цілком відказатися теж неможливо. Мусимо отже вкінці спробувати утворити Критику самого чистого розуму, або, якщо така вже є, мусимо її розслідити і піддати загальному розглядові, бо впрочім не маємо ніякого іншого способу зарадити цій пекучій потребі, яка представляє щось більше, як саму якадубу знання.

Відколи знаю Критику, не міг я вдержатися, щоби не спитати по перечитанню якогось метафізичного змісту, який мене як бавив так і просвічав визначенням своїх понять, рііжнومانітністю, порядком і своїм легким викладом: чи посунув цей автор метафізику хоча на один крок дальше? Пірохаю вибачення в учених мужів, яких твори в чому іншому мені принесли користь і все таки причинилися до культури духових сил, коли признаюся, що я ані в їхніх ані в моїх менших спробах — (за котрими ще промовляє самолюбство) не міг добачити, щоби через це наука хоч трохи

посунулася дальше, і то справді з цілком природної причини, бо ця наука ще не існувала, а також не можна її з куснів зложити, лише її завязок мусить бути наперед вповні преформований в Критиці. Щоби запобігти всякому непорозумінню, треба пригадати собі з попередного, що аналітичним трактуванням наших понять, що правда, дуже багато помоглося розсудкові, але наука (метафізики) через це ані трошки дальше не піде, бо цей розбір понять є лише матеріалом, з котрого що-йно має бути збудована наука. Хоча-би ми поняття субстанції і акциденції не знати як розбирали і визначували — а це є доволі корисне як підготовка до якогось майбутнього вжитку — то таким розбором не посунемо науки ані на крок вперед, якщо не можемо доказати, що у всім, що є, субстанція є постійна, а змінюються тільки акциденції. Але метафізика не могла доказати ані цього твердження ані твердження про достаточну причину, а тим більше ще складнішого твердження, н. пр. такого, що належить до психології або космології, ба навіть не могла дотепер як слід доказати а ргіогі ніякого синтетичного твердження; отже при помочі цеї аналізи нічого не зроблено, нічого не створено і не посунено наперед, а наука після такого довгого нишпорення і галасу є все ще там, де була за часів Аристотеля, хвча підготовчі праці до цього, коли-б найшлося провідну нитку до синтетичних пізнань, випали-би безперечно багацько ліпше, як коли-небудь раніше.

Як хто чується цим обидженням, то легко може він усунути це обвинувачення, якщо зможе він навести хоч-би одно синтетичне, до метафізики приналежне твердження, котре він візьметься доказати догматичним способом а ргіогі навіть тоді, коли-би це твердження було достаточно підкріплене звичайним досвідом; і тільки тоді, коли він це виконає, признаю йому, що він посунув науку дальше. Це домагання є умірковане і цілком справедливе, а у випадку, коли воно не буде сповнене (в чім я цілком певний), ніякий висказ не є справедливіший як цей, що метафізика як наука, до цього часу зовсім ще не існувала.

Якщо мій визов буде принятий, то мушу застерегти собі лише дві річі: по перше, щоби не було забави в правдоподібність і здогад, бо це не пристоїть ані метафізиці, ані геометрії; по друге, щоби не рішати при помочі чародійної палочки т. зв. здорового людського розсудку, що не кожного бє, лише керується особистою вдачею.

Б що торкається першого, то нема мабуть нічого більш едорічного, як бажання оснований свої суди в метафізиці себ-то у філософії чистого розуму на правдоподібності та здогаді. Все, що має бути пізнане а ргіогі, уважатимься власне через це за аподиктично певне, і тому також трба його як таке доказати. Так само міг-би хтось оснувати ні здогадах геометрію, або аритметику; бо що дотичить calculi:probabilium (рахунку правдоподібности) цих останніх, то містть він не правдоподібні, але тільки зовсім певні суди про стпінть можливости деяких випадків серед даних однородних умов, котрі в сумі всіх можливих випадків цілком певне усять згоджуватися з правилом, хоча це правило не є достточно визначене для кожного окремого випадку. Лиш вемпіричному природознанню можна стерпіти здогади (при пмочі індукції та аналогії), і то лиш так, щоби бодай можлиість того, що приймаю, була цілком певна.

Д деякої міри ще гірше представляється річ з покликунням на здоровий людський розсудок, коли поняття і основн твердження мають бути важні не лише відносно досвіду але як що схочемо вважати їх важними теж поза умовам досвіду. Бо що це таке — здоровий розсудок? Це звичайний розсудок, оскільки він вірно судить. А що таке — звичайний розсудок? Це спроможність пізнання і вжитку правилип concreto у відріжненню від спекулятивного розсудку, який є спроможністю пізнання правил in abstracto. Звичайний розсудок ледви чи зрозуміє правило: все, що діється є визначене своєю причиною — а ні в якому разі не змже вглянути в це правило в цілій його загальності. Тому ні домагається прикладу з досвіду, — а коли почує, що це іприклад не значить нічого иншого лиш це, що він собі в: думав, коли йому збилася шибя в вікні, або пропало рсь з дому, — то тоді розуміє він цю засаду і погоджується з нею. Звичайний розсудок має пристосування лише здї, коли він може бачити потвердження своїх правил у досвіді (хоча вони дані йому дійсно а ргіогі); зрозуміти їх а ргіогі незалежно від досвіду може тільки спекулятивний розсуд і це зрозуміння лежить поза круговидом звичайного рсудку. Метафізика-ж має до діла виключно з останнім рдом пізнання і є це злий знак для здорового розсудку покликватися на такого ручителя, який тут не має рішачого мюсу і на котрого звичайно дивимося згори, а вживаємого лише тоді, коли находимося в сутолоці і не можемо обїї в нашій спекуляції ані порадити ані помогти.



Це є простий викрут, якого привикли вживати ці фальшиві приятелі звичайного людського розсудку (котрі його принагідно вихваляють та на загал погорджують ним), коли вони кажуть: мусять бути вкінці деякі твердження, котрі є безпосередно певні і не потребують не лише ніякого доказу, але навіть взагалі ніякого оправдання, бо в противному разі не дійдемо ніколи до кінця з основами своїх судів; але для умотивування цього домагання не можуть вони (з виїмком твердження протирічності, котре одначе не вистарчає, щоби подати правду синтетичних судів) ніколи навести нічого іншого безсумнівного, що вони безпосередно могли-би приписати звичайному людському розсудкові крім математичних тверджень, нпр.; що два рази два є чотири, що межі двома точками можлива тільки одна пряма і т. д. Але ці останні суди такі далекі від метафізики, як небо від землі. Бо в математиці можу при помочі свого думання зробити (сконструувати) все те, що собі представляю можливим при помочі поняття; я додаю до одної двійки ще іншу двійку і творю сам число чотири, або веду в думках від одної точки до другої ріжні лінії і можу повести лиш одну одинокую, котра є собі подібна в усіх своїх частях (рівних і нерівних). Але я можу цілою силою свого думання вितворити з поняття одної річи поняття якоїсь іншої річи, якої існування конечно є звязане з першою, але мушу порадитись досвіду і хоча мій розсудок подає як на долоні а ргіогі (хоча все таки у відношенню до можливого досвіду) поняття такої сполуки (каузальности), то не можу я його представити в нагляді а ргіогі так, як поняття математики, отже і язсувати його можливість а ргіогі; це поняття разом із засадами свого пристосування потребує все, коли воно має бути важне а ргіогі — так як цього вимагається у метафізиці — оправдання і дедукції своєї можливости, бо инакше не знати, в яких границях є воно важне і чи воно дасться ужити лише в досвіді, або може також і поза ним. В метафізиці отже, як у спекулятивній науці чистого розуму, не можна ніколи покликуватися на звичайний людський розсудок; це можливе лише тоді, коли мусимо її опустити і зрестися (в деяких випадках) всякого чистого спекулятивного пізнання, яке все мусить бути знанням і тим самим зрестися також самої метафізики та її поучення; тоді лишається нам, як одинокую можливість, розумна віра, що вистарчає нашим потребам (і є може більш цілюща як саме знання). Бо тоді річ виглядає цілком инакше. Метафізика мусить бути

наукою не тільки в цілості, але і в усіх своїх частинах, бо інакше не є вона нічим; бо вона, як спекуляція чистого розуму, не має нігде більше піддержки, лише в загальних поняттях. Поза метафізикою можна з успіхом і з повним правом вживати правдоподібности, здорового людського розсудку, але тільки згідно зі своїми власними засадами, яких вага все залежить від відношення до практичного життя.

Цього вимагати вважаю себе в праві, щоби метафізика як наука стала можливою.

## Додаток

про це, що можна-би зробити, щоб метафізика стала дійсно наукою.

Тому, що всі дороги, якими ми дотепер ходили, не досягнули цієї цілі і також ніколи не можна буде її досягнути без попередньої Критики чистого розуму, то мабуть зовсім справедливе є домагання точно і старанно розслідувати таку спробу, яка оце лежить перед нами, оскільки не вважаємо ще більше вказаним зректися цілковито всіх прав на метафізику; а хто буде твердо держатися цього наміру, то йому не можемо нічого закинути. Коли брати хід річей таким, яким він дійсно є, а не яким повинен-би бути, тоді дістанемо суди двоякого роду: один суд, котрий випереджує дослід, а таким в нашій випадку є суд, який читач видає на основі власної метафізики про Критику чистого розуму (ця в першу чергу має розслідувати можливість метафізики); а потім другий суд, який слідує вже по розсліданні, де читач зможе на якийсь час залишити на боці висновки критичних дослідів, що мабуть доволі сильно будуть противитись його раніше прийнятій метафізиці, а передусім розслідує передумови, з котрих ті висновки могли-би випливати. Коли-би то, що подає звичайна метафізика, було цілком певне (як на пр. геометрія), то бувби важним перший спосіб судження; бо якщо висновки з деяких основних тверджень противляться усталеним правдам, то такі основні твердження є неправдиві і треба їх відкинути без усяких дальших досліджувань. А що метафізика — як відомо не має безсумнівного запасу певних (синтетичних) тверджень, а навпаки багато з них, які так само є злудні як і найліпші між ними, перечать одні одним навіть у своїх висновках і взагалі не можемо знайти ніякого ісінького певного критерія правди дійсно метафізичних (синтетичних) тверджень — то ніяк не може мати місця попередній спосіб судження, лише дослід основних тверджень Критики мусить випереджувати всякі суди про її вартість або безвартність.

## Зразок суду про Критику перед її розслідом.

Подібний суд знаходиться в „Göttingische gelehrte Anzeigen“ в третій частині додатку з 19. січня 1782 р. стор. 40.і. д.

Коли автор, який є добре обзнайомлений з предметом свого твору і який старався опрацювання цього твору оперти на роздумуванню наскрізь оригінальному, попадеться в руки якомусь рецензентові, котрий зі свого боку є досить би-строумний, щоби віднайти моменти, на яких якраз полягає вартість або безвартність твору, і не чіпляється слів, лише розглядає саму річ, а не тільки пересіває та досліджує принципи, від яких вийшов автор — то ця строгість суду може не подобатись авторові, але публика є до цього байдужна, хоча при тім і скористає; сам-же автор може бути вдоволений, що має нагоду поправити і вияснити свої розвідки завчасу розсліжені знавцем і таким способом, коли думає, що в за-саді має слушність, завчасу усунути причину непорозуміння, яке пізніше могло-би пошкодити його творові.

Цілком инакше річ мається з моїм рецензентом. Здається, що він зовсім не зрозумів, про що властиво йшло при досліджуванню, котрим я (щасливо чи нещасливо) займався; приймім, що причиною цього є нетерпеливість продумати обширний твір або поганий настрій, спричинений наміченою реформою науки, в котрій, на його думку, він вже давно все вияснив, або причиною є — що я нерадо допускаю — справді обмежене розуміння, яке не дозволяє йому вийти думками поза його шкільну метафізику. Одним словом він з диким поспіхом перебігає довгий ряд тверджень, при котрих нічогосінько не можна подумати, не знаючи їхніх преміс — то тут, то там розсіває свою догану, а читач не бачить її підстави, бо не розуміє тверджень, проти котрих намірена догана, а тому рецензент не може бути ані справоздавцем для публіки ані не може мені ні трохи пошкодити в очах знавців. З тих причин був-би я цілковито не звертав уваги на цей осуд, коли-б він не давав мені причини до декількох вияснень, що можуть у деяких випадках охоронити читача цих Прологоменів перед непорозумінням.

Щоби все таки заняті якість становище, з котрого можна-би як найлекше представити цілий твір у світлі некориснім для автора, не обтяжуючи себе якимсь особливим досліджуванням, рецензент зачинає і кіпчить тим, що

каже: „Цей твір — це система трансцендентного (або, як він це перекладає, вищого) ідеалізму“<sup>1)</sup>.

Побачивши цю стрічку, спостеріг я скоро, що то буде за рецензія, приблизно так, як коли-би хтось, хто ніколи нічогосінько про геометрію не чув ані її не бачив, найшов якогось Евкліда і мав-би додати про нього свій осуд, а натрапивши при перекарткуванні на багато фігур, говорив-би приблизно так: „ця книжка є системою зразків для рисування; автор уживає дивної мови, щоби дати темні й незрозумілі приписи, які вкінці все таки не можуть дати нічого більше, як лише те, що кожний може досягнути при допомозі доброго природного ока“ і т. д.

Тому — то й пригляньмося, що це за ідеалізм, котрий тягнеться через цілий мій твір, хоча ще зовсім не є душею системи.

Заложення всіх справжніх ідеалістів, почавши від Елеатської школи аж до єпископа Берклі (Berkeley), міститься в сій формулі: „Все пізнання при допомозі змислів і досвіду є лише злуда, а тільки в ідеях чистого розсудку та розуму є права.“

Зате основа, котра наскрізь опановує і визначає мій ідеалізм, є така: „ціле пізнання річей при допомозі самого лише розсудку і чистого розуму є лише злудою; тільки в досвіді є правда.“

А це якраз щось протилежне до того справжнього ідеалізму; як-жеж в такому разі дійшов я до цього, що вживаю цього терміну для цілком протилежної ціли, а як знова дійшов рецензент до того, що цей ідеалізм всюди бачить?

Розв'язка цієї трудности лежить в чімсь, що дуже легко можна було зрозуміти, беручи на увагу цілість мого твору, але до цього треба було доброї волі. Простір і час з усім, що в них обох міститься, не є річі самі в собі, ані їх прик-

<sup>1)</sup> Йі Богу, не вищого. Не для мене високі вежі і подібні до них мужі, високі в метафізиці — довкола одних і других буває багато вітру. Моє місце урожайна глибина досвіду, а слово трансцендентальний, котрого значіння рецензент навіть не зрозумів, хоч я стільки разів вказував на нього (так поверховно він на все дивився) — це слово не означає чогось такого, що виходить поза всякий досвід, лише щось таке, що хоча (a priori) випереджує досвід, але не має ніякого іншого призначення, лише уможливити досвідне пізнання. Коли-ж ці поняття переступлять границі досвіду, то їх уживання називається трансцендентним і воно рійниться від уживання імманентного, себто обмеженого на досвід. Я старався достаточо в самім творі оминати всякі того роду непорозуміння, але рецензент міг найти для себе успіх тільки сіючи непорозуміння.

мети, але належать виключно до їх явищ; аж до цього місця я визнаю те саме, що ті ідеалісти. Але ці ідеалісти, а між ними головню Берклі, вважали простір за чисте емпіричне зображення, котре, так само як і явища в ньому, разом зі всіми признаками простору, пізнається лише при допоміж досвіду і спостереження; я навпаки вказую насамперед, що простір (а так само час, на котрий Берклі не звернув уваги) зі всіми його признаками можна пізнати а ргіогі, тому простір, як і час, знаходиться в нас ще перед всяким спостереженням або досвідом — як чиста форма змисловости, яка уможлиблює весь змисловий нагляд а тим самим і всі явища. З цього слідує, що коли правда спочиває на загальних і коначних законах як на своїх критеріях, то досвід у Берклі не може мати ніяких критеріїв правди, бо він не вложив в основу його явищ нічого а ргіогі, з чого випливало-б, що досвід не є ніщо иншого, як лише чиста злуда; за те у мене простір і час (в сполуці з чистими розсудковими поняттями) приписує а ргіогі всякому можливому досвідові закон, котрий заравом подає певний критерій, щоби в досвіді розрізняти правду від злуди.<sup>1)</sup>

Таким способом мій т. зв. (властиво критичний) ідеалізм має цілком особливу прикмету, а саме він повалює звичайний ідеалізм, тому що при допоміж нього і все пізнання а ргіогі, навіть пізнання геометричне, набирає об'єктивної реальности; а цеї реальности, без доказаної мною ідеальности простору і часу, не могли-б ніяк доказати навіть найзавзятіші реалісти. Щоби при такому стані річей оминати всякі непорозуміння, хотівби я инакше назвати це моє поняття; але цілковито його змінити мабуть не дасться так легко. Тому хай буде мені вільно звати його на будуче, як це вже вище наведено, ідеалізмом формальним, або ще ліпше критичним, щоби його відрізнити від догматичного ідеалізму Берклі та від скептичного Картезієвого.

В оцінці цеї книжки не знаходжу більше нічого гідного уваги. Автор рецензії критикує наскрізь en gros, хитро при-

<sup>1)</sup> Властивий ідеалізм мав усе мрійливий характер і навіть не може мати иншого; за те мій ідеалізм служить виключно для цього, щоби зрозуміти можливість нашого апіорного пізнання предметів досвіду; а це проблема, котрої дотепер ще не розв'язано і якої навіть не поставлено. Таким способом відпадає тепер увесь мрійливий ідеалізм, котрий (як це пізнати на Плятоні) з наших апіорних пізнань (навіть геометричних) робив завсідги заключення про нагляд цілком відмінний від нагляду змислів, а саме інтелектуальний; це тому, що нікому не прийшло навіть на думку, щоби також змисли могли наглядати а ргіогі.

думанню манірою, бо таким способом не виходить на верх ані власне знання ані незнання. Натомісць один одинокий точніший осуд en detail, якщо був-би підхопив суть справи, міг-би був відкрити або мою похибку, або може й мірку рецензентового розуміння такого роду дослідів. Також незле була придумана ця хитра штучка, щоби заздалегідь відібрати охоту до читання мого твору читачам, які привикли виробляти собі поняття про книжки тільки на підставі часописних вісток; висказано там без розбору нараз цілий ряд тверджень, що вирвані зі звязку із своїми доказами і поясненнями, мусять видаватися недорічними (особливо твердження так протилежні цілій шкільній метафізиці); це мало на цілі надужити терпеливість читача аж до обридження. Познайомивши мене відтак з твердженням глибокого змісту, що постійна злуда є правдою, кінчить мій рецензент терпкою, але батьківською наукою: „навіщо-ж цей опір проти принятої мови, навіщо і звідкіля це ідеалістичне розріжнювання?“ Є це осуд, що цілу властиву суть моєї книги зводить до самого тільки словного новотвору, хоча попередно мала вона бути метафізично-єретична; тим самим цей осуд ясно доказує, що мій зарозумілий суддя не зрозумів там нічогісінько, а навіть не зрозумів як слід сам себе.<sup>1)</sup>

Міжтим цей рецензент говорить як людина, що має важніші і кращі погляди, але ще їх поки-що скриває; бо я не знаю в метафізиці дотепер нічого, що могло-б уповноважнювати до такого тону. Але скриваючи перед світом свої відкриття, поступає він дуже несовісно, бо без сумніву не один доходить до того погляду, що і я, а саме, що мимо всіх гарних слів написаних в цій царині від давних часів все таки не можна признати, що тим способом наука поступила хочби на одну пядь далше. Бо лише заострювати дефініції, кульгавим доказам давати підпори, метафізичній

<sup>1)</sup> Рецензент у багатьох випадках бореться зі своєю власною тінню. Коли я протиставлю правдивість досвіду снові, то йому не приходить навіть на думку, що тут мова лише про звисний somnium objective sumptum Вольфіанської філософії, котрий то сон є лише формальний, при чому зовсім не ходило про різницю між сном і бодрим станом; про це навіть не могло розходитися в трансцендентальній філософії. Впрочім про цю дедукцію категорій і про таблицю розсудкових основних тверджень каже він так: „є це загально знані основні твердження логіки та онтології, висказані на ідеалістичний лад“. В цій справі може читач заглянути хоч-би тільки до цих Прологоменів, щоби переконатись, що більш мізерного та навіть історично неправдивого осуду не можна було висказати.

латанині пришивати нові латки або давати змінений крій — це легко знайти; але світові не про це ходить — метафізичних тверджень має світ досить; хочемо можливості цієї науки, джерел, з котрих можна-б випровадити її певність, хочемо певних критеріїв, як відріжнити діалектичну злуду чистого розуму від правди. А до цього має рецензент напевно ключ, бо в противнім разі був-би ніколи не заговорив таким високим тоном.

Та в мені родиться підозріння, що може йому ніколи навіть на думку не прийшла потреба такої науки, бо в противнім разі він був-би звернув свій осуд на цю точку, а навіть невдала спроба в так важній справі була-би здобула в нього признання. Коли-ж справа так мається, то ми є знову добрими приятелями. В свою метафізику може він так глибоко вдумуватись, як лише вважає за відповідне, в цьому не повинен ніхто йому перешкаджати; але не може він видавати осуду про те, що лежить поза метафізикою, себто про її джерела, що знаходяться в розумі. А що моє підозріння не є безпідставне, доказую тим, що він не згадав ані словом про метафізику синтетичного пізнання а priori; а це було властиве завдання, від розв'язки якого вповні залежить судьба метафізики, і на розв'язку цього завдання була спрямована моя Критика (так само, як тут оці Прологомена). Ідеалізм, на котрий він натрапив і на нім застряг, взяв я до своєї системи лише як один зі способів розв'язки цього завдання (хоча по правді ще і з інших причин знайшов цей ідеалізм у мене пристосування). Тут отже повинен він був виказати, що або це завдання не має тої важности, яку я йому приписую в Критиці (а також тут у Прологоменах), або що цього завдання ніяк не можна розв'язати при помочі мого поняття явищ, або що в інший спосіб можна його ліпше розв'язати — але про це не нахожу в рецензії ані згадки. Отже рецензент цілковито не зрозумів мого твору, а може навіть не зрозумів духа і суті метафізики; скоріше навіть готов я прийняти, що це був радше поспіх рецензента, який знеохотився труднощами при поборюванні так численних перешкод та кинув некорисну тіль на твір, що лежав у нього під рукою; а цей поспіх не дав йому змоги зрозуміти твору в головних основах.

Бракує ще дуже багато до того, щоби науковий часопис, хоч-би його співробітники були як найстаранніше підібрані, міг задержати свою, впрочім заслужену повагу, так само на полі метафізики, як і на іншому. Все-ж такі інші



науки і пізнання мають своє мірило. Математика має це мірило в собі самій, історія і теологія в світських та святих книгах, природознавство і медицина в математиці та досвіді, право в книгах законів, а навіть твори мистецтва в зразках старовини. Але мірило цього, що зветься метафізикою, щойно треба вишукати (я власне пробував установити оце мірило та його пристосування). Що-ж робити, доки його відкриємо, коли все таки приходиться видавати осуд про твори цього роду? Якщо це твори догматичні, то можна до них віднести як кому любо; ніхто не вдержиться тут довго на першому місці, бо прийде інший, що його перевищить. Коли-ж це твори критичні і торкаються не інших творів, але самого розуму, так що тут не можна прийняти готового мірила оцінки, але щойно треба його найти, то не можна, що правда, нікому заборонити, щоби робив закиди і ганив, але це мусить основуватися на терпимості, бо потреба є спільна, а недостача відповідного розуміння не допускає виступати зі судейсько-рішальним осудом.

Щоби одначе цею своєю обороною заінтересувати рівночасно загальних тих, що цікавляться філософією, раджу зробити спробу, котра є рішальною для способу, яким усі метафізичні досліджування треба спрямувати до їх спільної цілі. А цей спосіб не є нічого іншого, як те, що математики робили вже давно, щоби в якимсь спорі доказати вищість своїх методів; а саме я визиваю мого рецензента, щоби на свій лад доказав, але як годиться, при допомозі апріорних засад, от хоч-би одно ним обстоюване, справді метафізичне, то є синтетичне і аргіогі з понять пізнане твердження, в кожному разі одно з найнеобхідніших н. пр. засад постійності субстанції, або засад, що світові події є конечно обумовлені їхніми причинами. Якщо-ж він не в силі цього зробити (а мовчати значить мені притакувати), то мусить він признати, що з огляду на це, що без аподиктичної певності того роду тверджень метафізика нічого не варта, про її можливість чи неможливість мусить рішити насамперед Критика чистого розуму; таким способом є він приневолений признати, що мої засади Критики є влучні, або мусить доказати їх неважність. Але я вже заздалегідь предбачую, що хоч він досі зовсім безжурно довіряв певності своїх тверджень, то все таки в цій області метафізики не знайде він ані одного твердження, з котрим міг-би сміло виступити, якщо ходить про строгу перевірку. Тому готов я дати йому найвигідніші умови, яких у спорі можна тільки споді-

ватися, а саме зняти з нього а наложити на себе самого *opus probandi*.

Він отже найде в цих Пролегоменах і в моїй Критиці стор. 426 до 461 — вісім тверджень, де кожних два все собі протирічать; кожне з них конечно належить до метафізики, яка мусить його або прийняти або відкинути (хоча нема між ними ані одного, якого в своїм часі не прийав був уже якийсь філософ). Тепер лишаю йому волю вишукати відповідно до власного вподобання одно із цих вісьмох тверджень і прийняти його без доказу — доказ йому дарую; нехай собі вибере лише одно (бо-ж страта часу не буде хосенна так само йому як і мені), а по тім хай виступає проти мого доказу на протитвердження. Якщо-ж я зумію його оборонити і таким способом показати, що згідно з засадами, котрі кожна догматична метафізика конечно мусить признавати, так само ясно можна доказати протилежне від цього твердження, яке він прийав, то цим буде доказано, що в метафізиці лежить дідична хиба; її не можна вияснити, а тим менше усунути, доки не сягнемо аж до місця її походження, до самого чистого розуму. Таким способом мою Критику треба або прийняти, або на її місце поставити ліпшу: отже що найменше муситься її студіювати, а це є одиноке, чого я тепер вимагаю. Коли-ж я знову не потраплю виратувати мого доказу, то це потвердить правдивість синтетичних апіорних тверджень опертих на догматичні засади; моє обвинувачення загальної метафізики являється тим самим несправедливим і я готов признати, що його ганення моєї Критики є оправдане (хоча з цього ще цілком не можна було-б робити такого висновку). Але думаю, що до цього було-би потрібно покинути своє *incognito*, бо не знаю, як в иншому разі можна було-б зарадити тому, що замість одного завдання, матиму честь бути засипаним багатьма задачами зі сторони незнайомих і до того ще непокликаних противників.

## ПРОЄКТ

розсліду Критики, після якого можна буде видати присуд.

Я вдячний шановній публиці і за ту мовчанку, якою вшанувала вона мою Критику на протязі довшого часу; бо це вказує все таки на відложення засуду, а тим самим на здогад, що в творі, який покидає всі звичайні дороги а промощує нову, на котрій не можна відразу зорієнтуватися, може все таки щось найдеться, що могло-би дати нове

життя і привернути плідючість важній, але тепер завмерлій галузі людського пізнання. В цім видно обережність, щоби не зломити і не знищити ще ніжної щепи яким-небудь за скорим судом. Спробу осуду, спізненого з таких причин, знайшов я саме тепер в „Gothaische gelehrte Zeitung“: кожний читач сам пізнає основність такого осуду, не беручи при цім на увагу підозрілої похвали для мене, а то з ясного і несфальшованого представлення одної частини, котра належить до перших принципів мого твору.

Тому що на основі побіжного перегляду не можна відразу осудити обширної будівлі в цілості, пропоную розслідити її від самих основ частину за частиною, а при тім уживати оцих Пролетомейнів як загального нарису, з котрим колись принагідно можна-би порівнати і сам твір. Це бажання було-б нахабним і вповні заслугувало-б на це, щоби його з відразою відкинути, коли-б воно основувалося лише на уявленій важності, яку самолюбство звичайно приписує всім власним творам. Але тепер вся спекулятивна філософія дійшла до того, що вже ледви животіє, хоча людський розум горнеться до неї з ніколи негасаючою любовю, яка тепер, тому що її безупинно обманювали, старається, хоча даремно, перейти в байдужність.

Трудно припустити, щоби в нашій добі інтелектуалізму не найшлося багато заслужених мужів, котрі-би старалися використати всяку добру нагоду і працювали в загальнім інтересі розуму, який що-раз більше прояснюється, коли є хоч-би мала надія, таким способом дійти до ціли. Математика, природознання, право, мистецтво, а навіть мораль і инше ще не виповнюють душі; все ще остається в ній місце, відгороджене лише для чистого і спекулятивного розуму, а порожнеча цього місця змушує нас шукати ніби-то заняття і забави, а в дійсності лиш розривки в дивоглядах, забавках, або ще також в мріях, щоби приглушити докучливий голос розуму, який згідно зі своїм призначенням домагається чогось такого, що заспокоїло-б його самого, а не давало йому заняття лише для инших цілей, або для заспокоєння забаганок. Тому, що в обсягу самостійного розуму мусять зійтися і повязатися в одну цілість всі роди знання а навіть і цілі, то розглядання, яке займається тільки тим обсягом, примаює, як мені слушно здається, кожного, хто лише старається поширити свої поняття: можна-би сказати, що примаює воно ще більше, як кожне инше теоретичне знання, яке не так легко заміняв-би хтось за тамте розглядання.

Пропоную тому не сам твір, але тільки Прологомена, як плян і провідник розслідув, бо хоч я ще й тепер цілком задоволений зі самого твору, як іде про його зміст, порядок, спосіб викладу і старанність, з якою я кожне твердження точно розважував і перевірював, заки його написав (бо потрібно було цілих років, щоби мене заспокоїла не кажу вже цілість, але часом і одинокі твердження відносно своїх джерел), — то за те я не цілком задоволений із свого викладу в деяких частинах елементарної науки, як н. пр. в дедукції розсудкових понять, або в паральогізмах чистого розуму, тому що якась розтяглість в цих частинах шкодить ясності; а тому на їх місце можна за основу досліджування положити те, що тут відносно цих частин кажуть Прологомена.

Німців хвалять, що вони можуть досягнути більше, чим інші народи там, де потрібна витривалість і постійна пильність. Коли це правда, то тут є нагода, мимо дотеперішніх невдач, довести до кінця діло, в якому всі думаючі люди беруть рівну участь, не сумніваючись у його щасливий вислід — і так потвердити цю прихильну думку. А можемо це зробити тим більше, що наука, до котрої це відноситься, є так своєрідна, що можна зробити її відразу вповні досконалою і привести до такого тривалого стану, в якому не можна її ані крихітки посунути далі, ані збільшити пізнішими відкриттями, ані навіть змінити (не зараховую сюди прикрашень, досягнутих тут і там через збільшення ясності або через практичне вжиття в різних напрямках) — а то є вищість, якої жадна інша наука не має, а також не може мати, бо жадна не відноситься до здібности пізнання так цілковито ізольованої, від інших наук незалежної і з ними незмішаної. А для цього мого домагання не видається сучасний момент якраз відповідним, бо тепер в Німеччині не знають вже люди, чим окрім т. зв. пожиточних наук мають займатися, так що це не є сама гра, але рівночасно праця, котрою можна досягнути тривалу ціль.

Мушу полишити іншим, аби видумали способи, якими можна було-б зєдинити змагання учених до такої цілі. Але я не думаю домагатися, щоби хтось на сліпо годився з моїми твердженнями, ані навіть не роблю собі надії на це; хай коли цього вимагати-муть обставини, нападають, повторюють, обмежують, або також потверджують, доповнюють і розширюють—якщо лише досліджувати-муть справу основно, то мусить повстати научна система, хоча і не моя, і вона стане заповітом для нащадків, які мати-муть причину почуватися за це вдячними.

Отже поступаймо зовсім згідно з засадами Критики. За багато місця забрало-би нам вказувати, яка метафізика могла-би з того вийти і що вона в ніякому разі не мусить виглядати бідною і незамітною, тому що з неї здерли фальшиві пера, — навпаки, що вона під іншим оглядом може виглядати багатою і шановною; а інші великі користи, які така реформа може принести, впадають самі в очі. Звичайно метафізика принесла користь вже цим, що відшукувала елементарні поняття чистого розсудку, щоби їх вияснювати при помочі розбору і дефінювати при помочі пояснень. Таким способом стала вона культурою для розуму, без огляду на це, куда-б вона не повернулася. Але це було вже все добро, яке вона приносила. Бо цю свою заслугу вона нищила знову тим, що карколомними твердженнями підтримувала зарозумілість, субтільними викрутами та прикрасами піддержувала мудрування, а легкістю, з якою розв'язувала найтящі завдання дрібною шкільною мудрости — підтримувала поверховність; вона тим більше зводить на манівці, що може вільно приймати раз дещо з наукової мови, а іншим разом дещо з популярности, і тим способом стає для всіх всім, але в дійсності не є нічим. Навпаки Критика дає нашому судові мірило, котрим можна з певністю розрізнити справжнє знання від несправжнього; а тому що Критики вживається в метафізиці в повнім розмірі, дає вона основу способові думання, який поширює потім свій корисний вплив і на кожне інше вживання розуму, а передусім вносить правдивого філософічного духа. Але також не треба недоцінювати користи, яку вона приносить теології тим, що робить її незалежною від осуду догматичної спекуляції і тим самим забезпечує її цілковито перед всіма наступами таких противників. Бо хоча звичайна метафізика обіщувала їй велику поміч, не могла потім сповнити тої своєї обіцянки, а цим, що прийшла їй на поміч із спекулятивною догматикою, дала противникам в руки зброю проти себе самої. Мріяння, котре не може прийнятися в добі просвічення, хіба що сховається за шкільну метафізику і під її охороною осмілюється доводити розум неначе до шаління, — виганяє критична філософія з того послідного сховку. А крім цього всього не може бути неважним для вчителя метафізики мати змогу сказати раз при загальній згоді, що те, що він викладає, є вкінці таки наука і що цим загальній справі приноситься дійсну користь.

# СЛОВНИК

головніших філософічних термінів, яких вживає Кант у Прологоменах.\*)

**Абсолютний.** Абсолютний—нічим не обумовлений, від нічого незалежний, як тільки від своєї внутрішньої логіки. Н. пр. абсолютна конечність — це конечність, яка поза уgruntуванням в змісті самого поняття не знає ніяких умов ні обмежень.

**Агрегат** має на увазі локальне, простірне (в дослівному та переносному значінню) скупчення частин без органічного зв'язку.

**Accidens.** Accidens — це латинське слово охоплює усе, що є залежне, нетривале (змінливе), неістотне (випадкове) у речах та їх взаємній відношенню. „А з того слідує, що хоч і як далеко ми зайдемо, все таки нічого не сміємо вважати за останній підмет а також що властива субстанціальність ніколи не може бути предметом думання для нашого . . . . розсудка . . . . Томуто і всі реальні прикмети, через котрі пізнаємо тіла . . . . , є самими лиш акциденціями (§. 46)

**Аксиома** означає твердження, ніяким доказом незакріплене, яке ми приймаємо за правдиве і кладемо в основу якоїсь науки. Аксиоми наглядю це загальні основні твердження природознання (§. 21)

**Аналітичний метод.** „Аналітичний метод, в протиставленню до синтетичного, є щось зовсім инакше, як загальна сума аналітичних тверджень; він означає тільки це, що виходимо з цього, чого шукаємо, немов-би воно вже було дане й поступаємо вище аж до умов, серед яких воно є одиноко можливе“. (§. 5, увага).

**Аналітичні суди.** „Аналітичні суди не висказують в присудку нічого иншого, як тільки те, що в поняттю підмету вже дійсно було подумане, хоч ще не так ясно і не з повною свідомістю“. „Всі аналітичні суди спираються цілковито на твердження протирічності і є по своїй суті пізнаннями а priori“. (§. 2.)

**Анальогії досвіду.** Це є правила, які з рїжноманїтності спостережень творять одність досвіду. „Основні твердження, що виступають під назвою анальогії досвіду, не відносяться до творення наглядів, лиш до получения їх існування в досвіді“. (§. 26).

**Антиномія** це протиріччя межі двома протилежними судами, якого не можна розв'язати догматичним способом, тому що в однаковій мірі можна доказати твердження як і протитвердження, н. пр. що світ є скінчений і що світ є нескінчений. „Перед нами вириває несподівана суперечність, якої ніколи не можна усунути на звичайній догматичній дорозі, бо так твердження як і протитвердження можна доказати в однаковій мірі переконуючо ясними і неоспорними доказами, . . . . а розум бачить себе таким способом у роздвоєнню із самим собою“. (§.52).

\*) Цитати означені числами параграфів взяті з Прологоменів.

**Аподиктичний** — конечний, безсумнівний, безспірний. Аподиктичний суд — це суд, що до котрого маємо повну свідомість про необхідність, конечність його важности. „Заключення математики поступають згідно зі засадою протирічності (чого вимагає суть кожної аподиктичної певности)“. (§. 2 В).

**А posteriori.** А posteriori, є емпіричне пізнання, що своє джерело має в досвіді і не відзначається ні загальністю ні конечністю. „Синтетичні твердження а posteriori, себто ті, які черпаємо з досвіду“. (§. 5.)

**А priori** є у Канта поняттям не психологічним а теоретично-пізнавчим (трансцендентально-філософічним) і означає чисте, розумове, від досвіду незалежне пізнання, яке вважається загальним і конечним. Кант старався доказати, що тільки форма нашого пізнання має априорний характер, між тим коли його зміст є а posteriori. „Пізнання а priori т. зн. незалежне від всякого досвіду“. (§. 36.)

**Ассерторичний.** „Що до модальности діляться суди на проблематичні (можливі), асерторичні (дійсні) і аподиктичні (необхідні, конечні)“. (§. 21).

**Безконечний**—unendlich. „Якщо отже питаю про великість світу в просторі і часі, то являється для всіх моїх понять однаково неможливою річчю твердити, що світ є безконечний, як і те, що він має кінець. Бо ані одно ані друге не може міститися в досвіді так само як не може бути досвіду ані відносно безконечности простору або безконечно довгого часу, ані відносно обмеження світа порожнім простором, або попередним порожним часом“. (§. 52. в). Безконечною є тільки можливість іти в ряді явищ на період або назад.

**Буття, існування**—Existenz, це не прикмета річи, а лиш встановлення при помочі розуму певного відношення цієї річи до досвіду

**Дедукція** — Deduktion. Це випrowadження спеціальних правил із загальних тверджень. Кант відрізняє емпіричну і трансцендентальну дедукцію. „Я називаю пояснення, як поняття а priori віднести до предметів, трансцендентальною дедукцією і відріжняю її від емпіричної дедукції, що подає спосіб, як через досвід і рефлексію про цей досвід дійти до поняття, котре має на увазі не правосильність а факт, з якого воно випливає. (Критика чист. роз. стр. 138).

**Дисюнктивні** є в логіці поняття, які взаємно себе виключають. Дисюнктивні є також суди, в яких підмет або присудок містить в собі дисюнктивне поняття.

**Діалектика** означає загально процес логічного думання, яке старається від одного поняття перейти до другого через усунення неясностей у першому. В негативному розумінню старається діалектика піднайти фальшиві фіктивні докази, щоби впровадити в блуд читача. „Діалектична злуда виходить звідси, що суб'єктивні умови нашого думання вважаємо за об'єктивні умови самих річей, а гіпотезу, необхідну для заспокоєння нашого розуму, за догму“. (§. 55).

**Догма** є виразом на означення правди, відносно котрої не може бути ніяких сумнівів. Догматичний — недопускаючий ніяких сумнівів.

**Досвідні суди** — Erfahrungsurteile. „Емпіричні суди, які мають об'єктивну важність, є досвідними судами; вони вимагають все крім зображень зміслового нагляду ще особливих, в розсудку первісно вивторених понять, котрі явраз є причиною того, що досвідний суд є об'єктивно важний“. (§. 18).

**Досвід** — Erfahrung. „Досвід є ніщо іншого, як безперервне сповання (синтеза) спостережень (§. 5). Досвід це продукт змислів і розсудку (§. 20). Досвід складається з наглядів, котрі належать до змисловости, та зі судів, котрі є виключно річчю розсудку“. (§. 21а.)

**Думання**. „Річчю змислів є наглядати; річчю розсудку думати. А думати значить злучувати в свідомості зображення. Суд — це сполучення зображень у свідомості. Отже думати значить судити або зводити зображення до судів взагалі“. (§. 22).

**Загальний** — загальність. Цей термін можна пристосувати до всього, що відноситься до великої кількості або всіх предметів. „Загальний значить вистарчаючий на всі випадки“. (§. 5.)

**Загальна важність** — Allgemeingültigkeit. Загальна важність або об'єктивна важність відноситься у Канта тільки до апріорних, формальних елементів досвіду. „Загальна важність ґрунтується на чистім розсудковім понятті. Об'єкт сам у собі остає все незвідним; якщо однак при допомозі розсудкового поняття признаємо загально-важною сполуку зображень, даних про цей об'єкт нашій змисловості, то через це відношення означається предмет, а суд остає об'єктивним“. (§. 19).

**Здоровий розсудок** — gesunder Menschenverstand. „Що це таке — здоровий розсудок? Це є звичайний розсудок, оскільки він вірно судить. А що таке — звичайний розсудок? — Це спроможність пізнання і вжитку правил in concreto, у відрізненні від спекулятивного розсудку, який є спроможністю пізнання правил in abstracto“. (Розв'язка заг. питання. . . .)

**Злуда** — Schein. „Всяка злуда полягає в тому, що суб'єктивну основу суду вважаємо за об'єктивну“ (§. 40). „Діалектична злуда виходить звідси, що суб'єктивні умови нашого думання вважаємо за об'єктивні умови самих річей, а гіпотезу, необхідну для заспокоєння нашого розуму, за догму“. (§. 55).

**Змисл** — Sinn є здібність наглядати сучасні об'єкти. Кант відрізняє зовнішній і внутрішній змисл. Про перший говоримо тоді, коли організм відбирає вражіння від фізичних предметів, про внутрішній змисл тоді, коли наглядаємо психічні процеси. „Предмети зовнішніх змислів — це предмети фізики, предмети внутрішнього змислу, — це предмети психології“ (§. 15.)

**Змисловість** — Sinnlichkeit, це спроможність відбирати вражіння від предметів так, як вони на нас діляють.

**Емпіричний**. Кант називає суд емпіричним, якщо його основа лежить в безпосереднім змисловім спостереженні. Він ділить суди емпіричні далі на досвідні і спостережні. „Передусім треба завважити, що, хоч усі досвідні суди є емпіричні, значить їх основа лежить у безпосереднім змисловім спостереженні, то мимо цього всі емпіричні суди не є ще тим самим досвідними судами. Емпіричні суди, які мають об'єктивну важність, є досвідними судами; ті знову, що мають тільки суб'єктивну важність, я називаю лиш спостережними судами“. (§. 18).

**Естетика** — Aesthetik. У Канта означає науку про закони змисловости в протилежності до логіки або науки про розсудок. Трансцендентальна естетика розсліджує це, що в змислових зображеннях міститься а пріорі, отже не це, що від предметів приходить до свідомости, тільки це, що ми вкладаємо у предмети (простір і час).

**Ідеалізм**. „Ідеалізм полягає на твердженні, що не існують ніякі інші ества, тільки думаючі, а інші річі, які ми мов-би то завва-



жуємо в нагляді, є лише зображеннями в думаючих ествах, зображеннями, яким дійсно не відповідає ніякий предмет, що находився-би поза ними". (§. 13. замітка 1).

**Імманентний**. Вираз цей охоплює все, що міститься в певних границях. Кант розуміє під цим словом усе, що не виходить поза межі досвіду, „Чисті поняття розсудкові, котрих вжиток є тільки імманентний, т. зн. відноситься до досвіду, оскільки той останній є можливий“ (§. 40). „Коли-ж ці поняття переступлять границі досвіду, то їх вживання називається трансцендентним і воно різниться від вживання імманентного, себто обмеженого на досвід.“ (Зразок суду. . . . увага).

**In concreto**. „In concreto — це значить на яким-небудь приклад можливого досвіду“ (§. 16).

**Інтелігібельний**. „Інтелігібельними називаються предмети, які можемо уявити собі при помочі самого тільки розсудку, але до яких не може відноситися ні один з наших зміслових наглядів“ (§. 34. увага).

**Інтелектуальний**. „Інтелектуальними є наші пізнання набуті розсудком, і вони відносяться до нашого зміслового світу“ (§. 34. увага)

**Інтуїтивний** — наглядний. „Ми перекопуємося, що ціле математичне пізнання має цю властивість, що воно мусить представляти собі наперед свої поняття в нагляді і то а priori, отже не в емпіричному, лише в чистому нагляді; без цього способу не може воно поступати ані на крок. Значить ці суди є все інтуїтивні“ (§. 7)

**Категорії** — це форми нашого думання, які роблять досвід щойно можливим. „Категорії, це розумові поняття, які можуть творити ціле наше пізнання річей на основі самого лиш розсудку“ (§. 39).

**Конечність**—Notwendigkeit. „Аподиктична певність т. є. абсолютна конечність“ (§. 6). „Коли сонце освітлює камінь, то він стає теплий. Цей суд є тільки спостережим судом та не містить в собі ніякої конечности, хоча-би я та хто-небудь інший спостерігав це явище й не знати як часто; спостереження бувають звичайно тільки так повязані. Але як скажу: сонце огріває камінь, то до спостереження прилучується ще розсудкове поняття причини, яке звязує необхідно поняття тепла з поняттям соняшного світла. Так стає синтетичний суд конечним та загально важним, значить об'єктивним, а спостереження перемішуються в досвід.“ (§. 20. увага).

**Конструувати** означає у Канта зображати предмети в нагляді. „Математика мусить усі свої поняття спершу зобразити, себто конструувати в нагляді, а чиста математика в чистому нагляді“ (§. 10).

**Космологія** є наукою про світ. „Космологічна ідея — це ідея безперервного ряду умов“ (§. 43). „Цю ідею називаю я космологічною тому, що вона все тільки зі зміслового світу черпає свій об'єкт, а також не потребує жадного іншого, як тільки того світу, якого предмет є об'єктом зміслів“ (§. 50).

**Критика чистого розуму** охоплює досліди над тим, що розум незалежно від досвіду, сам із себе може пізнавати і зробити.

**Критичний ідеалізм**. „Мій, так званий, ідеалізм торкався не існування річей, (а якраз оспорування цього існування є властивим змістом ідеалізму в перенятому розумінню) бо мені ані на думку ніколи не приходило оспорювати їх існування — а відносився він виключно до зміслового зображення річей, куди в першу чергу належить

простір і час: що до них і загалом що до всіх явищ виказав я лише, що вони не є річами (тільки прямо способами зображення), а також не є признаками належними до річей самих в собі". (§. 13, III замітка).

**М а т е р і я, т в о р и в о** — Materie, Stoff. Про матерію згадуємо коли говоримо про форму, бо вона є саме цим елементом, що вповнює форму, якому можна дати форму. Матерією, творивом пізнання є вражіння, спостереження, одним словом елементи змисловости. „Але ця здібність, апріорно оглядати, не відноситься до творива (матерії) явищ, себто до того, що в них є вражінням, бо це становить їх досвідну сторону, лише до їх форми — часу і простору". (§. 11).

**М е т а ф і з и к а** — метафізичне пізнання. „Передусім відносно джерел метафізичного пізнання, то вже з його поняття випливає, що вони не можуть бути емпіричні. Принципів метафізичного пізнання (сюди належать не лише основні твердження, але й основні поняття) ніколи не сміємо брати з досвіду, бо-ж це пізнання не має бути фізичне, але метафізичне, себ-то таке, що лежить поза межами нашого досвіду. Так отже основою метафізики не буде ані зовнішній досвід, що є джерелом властивої фізики, ані внутрішній досвід, який творить підклад емпіричної психології. Таким чином є це пізнання а пріорі або пізнання на основі чистого розсудку і чистого розуму". (§. 1).

**М е т о д** — плян та спосіб праці теоретичного, наукового характеру для досягнення якоїсь ціли.

**М о д а л ь н і с т ь** — Modalität означає спосіб, як якась річ існує або як її можемо подумати. Модальність судів, модальність розсудкових понять дивись §. 21.

**Н а г л я д.** Наглядати, спостерігати значить охоплювати дійсність не тільки при помочі очей, але також кожного нашого змислу. „Емпіричний нагляд — це спостерігання дійсних предметів" (§. 10). „Чистий нагляд (простору і часу) служить апріорною основою емпіричного нагляду . . . . І не є нічим іншим, лише самою формою змисловости, яка випереджує дійсну появу предметів і так щойно робить її справді можливою". (§. 11).

**О б ь е к т и в н и й** — суб'єктивний. „Об'єкт сам у собі остає все незвідним; якщо одначе при помочі розсудкового поняття признаємо загальною—важною сполуку зображень даних про цей об'єкт нашої змисловости, то через це відношення означається предмет, а суд стає об'єктивним". „Суди про те, що кімната тепла, цукор солодкий а полин неприємний, є тільки суб'єктивно важні. Я зовсім не вимагаю, щоб у мене був все однаковий погляд на ці річі, ані щоби хто інший дивився на них так само як я; суди ці висказують тільки відношення двох вражіннь до того самого суб'єкту, а саме до мене самого і тільки так, як я це тепер безпосередньо спостерігаю, та не можуть бути важними і для об'єкту. Такі суди називаю спостережними. Зовсім инакше річ мається із досвідними судами. Чого мене вчить досвід серед даних обставин, того мусить він мене і других учить все, а важність цього досвіду не є обмежена на суб'єкт або на стан, в яким він саме знаходиться. Тому вважаю всі такі суди за об'єктивно важні". (§. 19.)

**О с н о в н і т в е р д ж е н н я**—Grundsätze. „Суди, оскільки на них дивимось як на умову злуки даних зображень у свідомості, називаємо правилами. Ці правила є апріорні, оскільки вони представляють собою злуку як конечну, а стають основними твердженнями тоді, як нема ніяких вищих

правил, з котрих-би їх можна виводити". „Основні твердження можливого досвіду є рівночасно загальними законами природи і їх можемо пізнати a priori". (§. 23.)

**Паралогізм** — Paralogismus є хибним заключенням, яке повстає через хибне думання. Трансцендентальними паралогізмами називає Кант хибні заключення, які ґрунтуються на „діалектиці" розуму і є причиною „ілюзій".

**Певність** це свідомість важности і конечности. „Заклучення математики всі поступають згідно зі засадою протирічности (чого вимагає суть кожної аподиктичної певности). (§. 2 в. 2).

**Підмет** — Subjekt. „Вже від давни замiчено, що нам остає незвiсним властивий підмет усіх субстанцій, а саме те, що лишається, коли відіймемо всі акциденції (як присудки) — отже незвiсна є властива субстанціальність". (§. 46).

**Пізнання** — Erkenntnis — яке є активною, спертотою на законности свідомості синтезою змислових дат у цілість можливого досвіду, складається з апріорних чинників, себто форми і апостеріорних чинників себто матерії—творива. Пізнання відноситься не до річей самих в собі, але до явищ, до досвіду, поза який воно виїти не може. „Бо змислове пізнання не зображує річей, якими вони є, лише той спосіб, яким вони подразнюють нашi змисли, а тим самим наш розсудок дістає від цих останніх для обміркування не самі річі, а тільки явища." (§. 13. замітка III). „Ціле пізнання річей при помочі самого розсудку і чистого розуму є лише злудою; тільки в досвіді є правда". Зразок суду. . . )

**Поняття** — це загальне зображення або зображення цього, що спільне більшій кількості об'єктів. „Досвідні суди вимагають усе крім зображень змислового нагляду ще особливих, в розсудку первісно втворених понять, котрі якраз є причиною того, що досвідний суд є об'єктивно важний". (§. 18.)

**Постійність** — Beharrlichkeit означає буття без повстання і без загины. „Постійности не можемо ніколи доказати в поняттю субстанції, як річі самої в собі, а можна її доказати тільки для цілей досвіду". (§. 47).

**Правила** — Regeln. „Суди, оскільки на них дивимося як на умову злуки даних зображень у свідомості, називаємо правилами. Ці правила є апріорні, оскільки вони представляють собою злуку як конечну". (§. 23).

**Природа**. „Природа — це існування річей, оскільки воно підлягає загальним законам" (§. 14). „Слово природа набирає ще іншого значіння, а саме, воно означає об'єкт, мiжтим як у попереднім розумінню воно означувало лише законність, що управильноє існування річей взагал. Отже природа, взята materialiter, є збірним поняттям усіх предметів досвіду". (§. 16). „По перше: як можлива природа в матеріальному розумінню, а саме відносно нагляду, як загальна сума явищ?" „По друге: як можлива природа у формальному розумінню як загальна сума правил, під які мусять бути підпорядковані всі явища?" (§. 36).

**Причина** — Ursache. „Поняття причини є чистим розсудковим поняттям a priori". (§. 20). „Поняття причини містить в собі правило, згідно з котрим з одного стану випливає з цілою необхідністю другий." (§. 33). „Я розумію дуже добре, що поняття причини належить з конечністю до самої форми досвіду, та що воно є можливе як синтетичне повязання спостережень у свідомості взагалі". (§. 29).

**Причиновість** — Kausalität є одним з апріорних, від досвіду незалежних розсудкових понять або категорій, які творять щойно досвід.

**Предмет** „Усі предмети в просторі є лише явища, значить, не річсамі в собі, тільки зображення нашого змислового нагляду.“ (§. 13, замка I). „Якщо говорю про предмети в часі і просторі, то не говорю про річі самі в собі, бо про такі я нічого не знаю, а тільки про річі в ящиках“. (§. 52 в.)

**Проблематичний**. Дивись на таблицю судів відносно модальности. (§. 21).

**Прогресивний і регресивний метод**. „Аналітичний метод у протиставленню до синтетичного, означає тільки те, що виходить з цього, чого шукаємо, немов-би воно вже було дане, і поступаємось, аж до умов, серед яких воно, є однією можливе. Такий метод можна-би називати радше регресивним для відрізнення від синтетичного або прогресивного“. (§. 5. увага.)

**Простір**—Raum. „Простір не є ніщо іншого, як форма всіх зовнішніх явищ, в якій одиниці предмети зміслів можуть бути нам дані“ Вони не дійшли ще до пізнання, що простір не є ніякою признакою річей самих в собі, а тільки формою сили нашого змислового зображування“. (§.13 замітка I).

**Реальність, реальний**. Реальним називаємо все, що існує „in se“ а не тільки „in intellectu“, реальність— це форма існування поза нашими думками.

**Рецептивність** — Rezeptivität, це пасивна здібність свідомости, відбирати подразнення від предметів, приймати зображення.

**Річ сама в собі** — Ding an sich. „Річі є нам дані, як поза нас лежачі предмети наших зміслів; але чим є вони самі в собі — того не знаємо. Знані нам є лише їх явища, себто зображення, які вони в нас викликають, подразнюючи наші змісли“. (§. 13, замітка II).

**Розсудок** — Verstand. „Але-ж я не маю найменшого поняття про якийсь інший розсудок, як лише про подібний до мого, а саме про такий, якому змісли мусять давати нагляди, при чому його завдання лежить в тім, щоби їх підпорядковувати під правила одности свідомости“. (§. 57).

**Розум** — Vernunft. Ми маємо в собі спроможність, яка з одного боку стоїть у звязку з визначаючими її суб'єктивно основами, котрі являються природними причинами її ділянь, і до цієї міри є це спроможність, єства, що само належить до світу явищ; з другого-ж боку відноситься ця спроможність також і до об'єктивних оснгов, оскільки вони мусять її визначувати; а така сполука проявляється в почуттю повинности. Оця спроможність називається розум. (§. 53).

**Світ**. „Світ змисловий (Sinnenwelt), є тільки сумою явищ, яких бтя і сполука має місце тільки в зображенню, а саме у досвіді“ (§.52) в). „Змисловий світ містить у собі лиш явища, що одначе не є рами самими в собі“ (§. 59). Інтелігібільний світ як твір розсудковий є пла імежами світа змислового, хоча лежить в його основі.

**Свобода** — Freiheit. „Я означив свободу як здібність з власного єства розпочати якусь подію“. „Тільки там, де через якусь ділюю має досвід зачатись, а тим самим ефект маємо натрапити в часодвряді, отже в змисловому світі (н. пр. початок світу), там виринає

питання, чи і сама каузальність причини також мусить мати початок, або чи причина може викликати ефект і без того, щоб і її каузальність зачиналася. (§. 53, увага).

**Синтетичний** — дивись аналітичний.

**Система.** „Мати систему це ніщо інше, як виводити а priori з одного принципу а таким способом злучувати в одно пізнання ріжноріжності понять чи то основних тверджень“. (§. 39).

**Спонтанність** — Spontaneität означає „здібність самому творити зображення“ себо розсудок. (Критика чистого роз. стор. 76.) Спонтанність думання є джерелом понять.

**Спостережні суди** — Wahrnehmungsurteile. „Емпіричні суди, що мають тільки суб'єктивну важність, я називаю лиш спостережними судами. Ці останні не потребують жадного чистого розсудкового поняття, тільки льогічного повязання спостережень в думаючій субекті“ (§. 18).

**Субстанція** — Substanz. „Розсудкові поняття відношення є: субстанція, причина, спільнота“ (§. 21). У Канта є субстанція категорією думання, яка що правда не походить з досвіду, але є для досвіду конститутивним чинником і в цьому характері має імманентно об'єктивну важність.

**Суд** — Urteil. „Суд — це сполучення зображень у свідомості“. (§. 22) Льогічна таблиця судів — дивись §. 21.

**Суди поширюючі, синтетичні** — Erweiterungsurteile. — Суди пояснюючі аналітичні — erläuternde Urteile. „Всеж таки є ріжниця між судами що до змісту, відповідно до котрої є це суди або тільки пояснюючі, що нічого не додають до змісту пізнання, або поширюючі, що побільшують дане пізнання. Перші можемо назвати судами аналітичними, другі синтетичними“. (§. 2).

**Трансцендентальний.** „Це слово не означає чогось такого, що виходить поза всякий досвід, лише щось таке, що хоча (а priori) випереджує досвід, але не має ніякого іншого призначення, лише уможливити досвідне пізнання“. (Зразок суду про критику . . .) „Слово „трансцендентальний“ не означає у мене ніколи відношення нашого пізнання до предметів, лише до засобів пізнання“. (§. 13, замітка III.)

**Трансцендентний** — дивись імманентний.

**Форма** у відріжненню від матерії (Stoff), творива, дає відповідь на питання „як“ а не на питання про „що“. Для Канта незвичайно важною є форма пізнання, яка обхоплює все, що має джерело в активності суб'єкту а не міститься у зміслових вражіннях. „Отже, що мій нагляд є вчасніший, як дійсність предмету і відбувається як апріорне пізнання, це є можливе лише в один спосіб, а саме, якщо це пізнання не містить у собі нічого іншого, лиш форму змісловости, яка існує в мойому суб'єкті раніш як усі дійсні вражіння, при помочі яких предмети на мене ділають“. (§. 9). „Формальною сторінкою природи в цім вущім значінню є таким способом законність усіх предметів досвіду, яка є коначною їх законністю, оскільки пізнаємо її а priori (§. 17).

**Цілість** (досвіду). „Кожний поодинокий досвід є тільки частиною цілої сфери досвідної області, натомісць сама абсолютна цілість кожного можливого досвіду не є жадним досвідом, а мимо того творить необхідну проблему розуму“. (§. 40).

Ч а с. „Простір і час з усім, що в них обох міститься, не є річчю самі в собі ані їх прикмети, але належать виключно до їх явищ, . . . простір як і час знаходиться в нас ще перед всяким спостереженням або досвідом — як чиста форма змисловости, яка уможливорює весь змисловий нагляд а тим самим і всі явища“. (Зразок суду про критику . . . . .).

Ч и с т и й — грец. „При розслідуванні чистих елементів людського пізнання (які не містять в собі нічого досвідного) вдалося мені щойно по довгій передумуванні з цілою достовірністю відрізнити чисті елементарні поняття змисловости (простір і час) від чистих елементарних понять розсудку і тим способом їх відмежувати“. (§. 39). „Чиста математика містить у собі вже згідно зі своїм поняттям не емпіричне пізнання, лише виключно чисте пізнання а priori“. (§. 2 В).

Я в и щ е — Erscheinung, „Так отже є це форма змислового нагляду, при допомозі якої можемо оглядати предмети а priori; та цим способом пізнаємо об'єкти, як вони нам (нашим змислом) можуть являтися, а не якими вони можуть бути самі в собі“. (§. 10)

## ВАЖНІШІ ПОМИЛКИ.

---

Стор.	Ряд.		Надруковано :	Мабуть:
8	17	з гори	пощастилося	пощастили
9	1	"	заміт	закид
10	1	"	що для самої книжки	що для своєї справи можуть бути дуже корисні, але теж для самої книжки
22	9	з долу (увага)	вона	він
23	2	"	представили	представи
24	12	з гори	але мистецтвом	але як мкєцтвом
34	19	"	предметами	прикметами
41	24	"	цілком одно	цілком всоодно
44	12	"	котре	котра
46	3	з долу	проблемативні	проблемачні
58	3	" (увага)	інтелегібільним	інтелегібільними
58	4	" "	інтелектуальним	інтелектуальними
63	14	"	розлідити	розслідит
69	3	з гори	ми дотепер	ми її дотепер
71	14	"	мамого	самого
72	6	з долу (увага)	су· у	суму
77	12	" "	залючення	заклученн
85	14	з гори	свовода	свобода
85	7	з долу	муслаб	муслиб
88	9	"	представили. Тільки	представи, тільки
92	5	"	розумого	розумово
100	4	"	потепна	поупена
102	16	з гори	розумувана	розумува:
107	6	"	наєлідником	наслідком