

КАНТ ПРОЛЕГОМЕНИ

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



K i g a,
bey **Johann Friedrich Hartnoch.**
1783.

Іммануїл Кант

ПРОЛЕГОМЕНИ

**до кожної майбутньої метафізики,
яка зможе виступати як наука**

Переклад українською мовою під редакцією
проф. д-ра Івана Мірчука

Друге видання за редакцією Миколи Шафовала



Ювілейний Рік Іммануїла Канта
Мюнхен 2004

Іммануїл Кант
Пролегомени
до кожної майбутньої метафізики,
яка зможе виступати як наука

Переклад українською мовою
під редакцією проф. д-ра Івана Мірчука

Друге видання за редакцією Миколи Шафовала

Український Вільний Університет
Серія: Varia ч. 50

Immanuel Kant
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,
die als Wissenschaft wird auftreten können

Ukrainische Übersetzung unter Leitung von Prof. Dr. Iwan Mirtschuk

Redaktionelle Bearbeitung der zweiten Auflage und Nachwort von
Nicolas Szafowal

Ukrainische Freie Universität
Reihe: Varia Bd. 50

ISBN 3-928687-53-0

© Ukrainische Freie Universität

Druck: Druckerei und Verlag Steinmeier
Reutheweg 29-31 * D-86720 Nördlingen



J. Bach

ЗМІСТ

	<i>Стор.</i>
Історичний вступ (до першого видання), <i>Іван Мірчук</i>	9
Попереднє слово до видання 2004 року, <i>Анатолій Лой</i>	30
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, <i>Immanuel Kant</i>	37
Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука, <i>Іммануїл Кант</i>	39
Словник головніших філософічних термінів, яких вживає Кант у Пролегоменах, <i>Іван Мірчук</i>	295
Післямова до другого видання, <i>Микола Шафовал</i>	311
Головні дати у житті Іммануїла Канта	319

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 зберігає Іммануїл Кант якнайгострішу мовчанку, не випускаючи в світ ні одного друкованого слова та обертаючи цілу свою енергію на продумування проблем, що містяться в цьому головному творі цілої його філософської системи. *Критика* – це один з найтяжчих, але й найбільше думаних та зрілих продуктів людського інтелекту; кожна її сторінка, майже кожне слово вказують на місяці безупинної духової праці. „Пропоную не сам твір, а тільки Прологомени як плян і провідник дослідів, бо хоч я ще й тепер цілком задоволений зі самого твору, як ідеться про його зміст, порядок, спосіб викладу і старанність, з якою я кожне твердження точно розважував і перевіряв перш, ніж його написати, бо потрібно було цілих років, щоби мене задовольнили не лише цілість, але часом і окреме твердження відносно своїх джерел, але зате я не цілком вдоволений зі свого викладу в деяких частинах елементарної науки, як напр., з дедукції розсудкових понять, або з паралогізмів чистого розуму, тому що якась розтяглість в цих частинах шкодить ясності, – а тому на їх місце можна покласти за основу дослідження те, що тут відносно цих частин кажуть Прологомени”.¹

Як бачимо з цих слів та дальших цитат, Кант був добре свідомий того, що твір, кожне слово якого було концентраційним пунктом для цілої маси нових, оригінальних думок, – що твір, який на полі філософії викликав аналогічну революцію, як теорія Коперника в межах астрономії, – що твір цього роду не міг силою факту відразу знайти належного зрозуміння, тим більше, що на

¹ *Прологомени*, стор. 121.

стиль та мову, себто на зовнішню форму не мав він вже часу звертати особливої уваги. Він виразно каже в *Прологоменах* про свою *Критику* ось що: „Будуть її фальшиво оцінювати, бо її не зрозуміють; а не зрозуміють, бо цю книжку щонайбільше погортають, а не матимуть охоти її продумати; стільки труду ніхто не схоче їй присвятити, бо це твір і сухий, і неясний та противиться всім прийнятим поняттям, а крім цього й об’ємистий”.²

„А обширність твору, оскільки вона має своє виправдання у самій науці, а не у викладі, і необхідна при цьому сухість та схоластична точність, – це прикмети, що для самої справи можуть бути дуже корисні, але зате для самої книжки мусять бути дуже некорисні”.³ Обширність твору, який в першому виданні мав 54 аркуші друку, повторювання аргументації часто без змін і інші цим подібні хиби чисто технічної натури були причиною того, що головні пункти дослідів губилися в хаосі побічних уваг і через це цілість набирала доволі неясного характеру.

Всі ці хиби *Критики* мали усунути *Прологомени*, які первісно були задумані як „витяг” з *Критики*, як „конспект або плян”, в якому мали бути чітко та коротко представлені всі ті проблеми, що містяться в головному творі. „І хоч сам плян, якби він був появився перед *Критикою* чистого розуму, лишився б незрозумілий, непевний і некорисний, то навпаки, появляючись по ній, він є тим позиточніший. Бо в цей спосіб будемо могли мати перегляд цілоти, перевірити поодинокі основні положення цієї науки, а дещо в самому викладі з’ясувати краще, ніж це могло статися у першому обробленні твору”.⁴ Бо Кант розумів дуже добре, що тяжкі проблеми, трудні питання можуть бути предметом популярних а рівночасно не дуже обширних творів щойно тоді, як вони вже раніш були представлені обширно і з усіма деталями. Тому одразу по появі *Критики* рішився Кант видати щось схоже на конспект метафізики, твір, який пізніше, в році 1783, появився дійсно під назвою *Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука*.

² *Прологомени*, стор. 8.

³ *Там-же*, стор. 9-10.

⁴ *Там-же*, стор. 10-11.

Першу звістку про ці пляни нашого філософа знаходимо в листі Гамана до Гердера з 5 серпня 1781 року, в якому Гаман сповіщає, що Кант має на меті видати незабаром для „непосвячених популярний витяг” із своєї *Критики*.⁵ Дальші сліди цієї праці знаходимо в кореспонденції Гамана не тільки з Гердером, але також з видавцем Канта, Гарткнохом, де часто читаємо відомості про „популярний витяг” або про „читанку чи підручник метафізики”, то знову про „Пролегомени до майбутньої метафізики”, або коротко „Пролегомени” і т. і. Як бачимо, повідомлення Гамана мають настільки недокладний характер, що ми не маємо абсолютної певности, чи всі ці висловлювання 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 ближче приглянемося філологічному спорові між Ердманом і Арнольдтом, будемо мати змогу з великою правдоподібністю сказати, що всі ці висловлювання відносяться тільки до одного твору.

Одначе незабаром появилася ще більш 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 розуміння, то вже приватні розмови напр. з Гаманом переконали його наочно, 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 заскорим судом”.⁶ Одначе така іронія могла бути тільки насолодою для власної ображеної амбіції, але ставлення серед філософських кіл не змінювала вона ні в якому разі. Тому Кант приходять до переконання, що йому не лишається іншого виходу

⁵ „Kant ist Willens einen populären Auszug seiner Kritik für Laien auszugeben“. Hamann an Herder, den 5. August 1781. *Hamanns Schriften*, Bd. VI, стор. 202.

⁶ *Пролегомени*, стор. 119-120.

з цієї ситуації, як дати пояснення до цих проблем, що містяться в *Критиці* та коротко повідомити про результати, до яких він дійшов після різних криз внутрішнього розвитку.

Філософський розвиток Канта характеризує в першу чергу його інтерес до основ, можливостей та меж усякого знання. Найважливіше питання, якому присвячена вся 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 наслідком скептицизму, до якого доходимо, розглядаючи спірні проблеми людського знання та протилежні відповіді на них. Бо в таких випадках мусимо враховувати всі противні напрями та їх аргументацію, яка критичному розумові показує завжди деякі слабкі сторони. І Кант проходить усі ці стадії, його також неспроможні вдоволити докази ні одних, ні других. З самого початку є він прихильником догматичного раціоналізму, потім переходить до емпіризму, який теж не може його задовольнити. Цілковито зневірений в силах людського інтелекту, кидається він в обійми скептицизму, втративши цілковито надію, що людина може взагалі що-небудь пізнати. Щойно поборовши себе та скептицизм, доходить він до критицизму, який є свого роду синтезом протилежних напрямків.

Кант уже від самого початку був переконаний, що досвід, на який спирається природознавство, має філософські основи, або, іншими словами, що математика, хімія, фізика врешті-решт не можуть обійтися без метафізики. І тут саме лежить уся вага Кантового думання. Щоб 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 те головне питання, яким Кант морочить собі голову цілі десятки літ. Він визнає відверто, 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 таку саму очевидність, певність та вірогідність, що й математика. Бо математика є для нашого розуму вірцевим 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 є 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 дослідити можливість, джерела і межі людського пізнання за допомогою чистого розуму. Це питання, головню щодо можливості і меж 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 межі. Трансцендентальна філософія, яка цим предметом займається, майже ідентична з теперішньою теорією пізнання або гносеологією з тією тільки різницею, що Кант не займається пізнанням взагалі, а тільки пізнанням *a priori*. *Критика чистого розуму* має, як ми вже згадали вище, характер підготовчої науки, що хоче дослідити 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: *Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука*. Так само будуть нам зрозумілі ті питання, з якими стрічаємося вже на початку *Пролегоменів*: „як можлива чиста математика?“, „як можливе чисте природознавство?“, „як взагалі можлива метафізика як наука?“

Розв'язання цих питань іде в такому порядку: Кант насамперед стверджує факт існування пізнання в його головній формі та в його особливих родах, а наприкінці формулює умови його можливості. При чому метод, якого вживає автор у *Пролегоменах*, є аналітичний, тоді як 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 встановити 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 зав'язків, не спираючись при цім на якийнебудь факт. Натомість *Прологомени* 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 довір'ям починати і йти що раз вище, аж до джерел, яких ще не знаємо; відкриття цих джерел не лише пояснить нам те, що ми знали, але рівночасно з'ясує нам обсяг багатьох пізнань, які без винятку з цих самих джерел випливають. Методичне поступовання *Прологоменів*, особливо тих, завданням яких є дати підготовлення до майбутньої метафізики, буде тим самим аналітичне”.⁷

Саме в тім часі, як Кант працював над виготовленням *Прологоменів*, появилася в *Додатку до геттінгенських повідомлень про учені речі*, себто в офіційному органі, дня 19 січня 1782 року перша публічна оцінка його *Критики*.⁸ Написав її на замовлення редакції журналу Гарве; але вона не вийшла у своїм первіснім вигляді, бо редактор Федер скоротив її до одної третини, через що, очевидно, підлягла вона деяким, але неістотним змінам. Оцінка ця виявляє таке поверхове ознайомлення з твором так в цілому, як і в деталях, таке нерозуміння найосновніших думок, що наш філософ, хоча вже до певної міри охолоджений у першому запалі початковою мовчанкою, все ж таки мусів бути обурений на таку поведінку з продуктом його кільканадцять-літньої тяжкої, розумової праці. Основна, на думку Канта, спекуляція про синтетичні та аналітичні судження не знайшла в оцінці ніякого відображення, а його трансцендентальний або критичний ідеалізм був фальшиво інтерпретований та поставлений в одну лінію з ідеалізмом Берклі. Щоби радикально та рішуче оборонити себе проти таких закидів та унеможливити подібні рецензії в майбутньому, Кант рішився

⁷ *Прологомени*, стор. 20-21.

⁸ *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 3. Stück vom 19. Januar 1782.

свій, може в головних рисах вже готовий, популярний „витяг” поповнити додатками; наявність цих доповнень можемо недвозначно ствердити, а саме в першій частині твору (тут належать уваги II і III до першого головного питання: як можлива чиста математика?, далі цілий параграф 39, уваги до параграфів 46, 48, 49, і т. д.) і на його кінці в окремій додатку, де Кант аналізує „зразок судження про Критику перед її розслідуванням” в ось який спосіб: „Рецензент починає і кінчає 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, значення котрого рецензент навіть не зрозумів, хоч я стільки разів вказував на нього (так поверхово 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, крім уможливлення досвідного пізнання. Коли ж ці поняття переступлять межі досвіду, то їх уживання називається трансцендентним і воно різниться від уживання імманентного, себто обмеженого досвідом. Я старався достатньо в самому творі оминати всякі того роду непорозуміння, але рецензент міг досягти для себе успіху тільки сіючи непорозуміння”.⁹

Обурений на рецензента, що так ґрунтовно не зрозумів намірів його, Кант доволі злобно висловлюється про нього: „Цілком інакше річ виглядає з моїм рецензентом. Здається, що він зовсім не зрозумів, про що властиво йшлося при дослідженні, котрим я (щасливо чи нещасливо) займався; приймим, що причиною цього є нетерпеливість швидше 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

⁹ Прологомени, стор. 114.

свої догани, а читач не бачить їх підстави, ані не розуміє тверджень, проти котрих намірена догана, а тому рецензент не може бути ані популяризатором для публіки, ані не може мені ні трохи пошкодити в очах знавців. З тих причин я цілковито не звертав би уваги на цей осуд, коли б він не давав мені приводу до декількох пояснень, що можуть в деяких випадках охоронити читача цих Прологоменів перед нерозумінням.”¹⁰

Не думаймо одначе, що дійсною причиною цієї некорисної оцінки була зла воля рецензента, в цім випадку Гарве або Федера. Ні, вона відповідала цілковито тому 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, висловлюється про неї прихильно. „Леттінгенську 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, одвертою та пристойною. Не підлягає сумніву, що без Берклі не було би Г'юма, а без цього останнього знову ж Канта. Врешті решт все кінчиться на традиції”.¹¹

Таким способом ця рецензія, головна вага котрої лежала в тому, що науку Канта зрівняно з ідеалізмом Берклі, спричинилася у великій мірі до перелицювання та й публікації розпочатого вже раніш витягу у кінцевій формі *Прологоменів* і так само до зміни фронту у другому виданні *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 ціли доповнює він свій первісний пояснюючий твір дидактичного характеру полемічними додатками так, як це ми вже вище показали, щоби таким способом з одного боку оборонити себе в майбутньому від аналогічного нерозуміння головних його ідей та перемішування його критичної системи з усяким догматичним ідеалізмом, а головно ідеалізмом Берклі – а з другого боку, щоби показати шановному рецензентові, якою несправедливою була його оцінка.

В такім вигляді появляються в друку *Прологомени* в році 1783. Якщо йдеться про визначення методологічного відношення

¹⁰ *Прологомени*, стор. 113.

¹¹ *Hamanns Schriften*, Bd. VI., S. 243 ff.

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 цілий дотеперішній спосіб думання впроваджують на нові шляхи, не знайде великого поширення навіть в ученому світі, зважився видати коментар у легкій, приступній формі. Під час виготовлювання цього плану появляється перша рецензія, яка дає Кантові *exemplum ad oculos*, як публіка ставитиметься до його твору. І тут має місце другий мотив, який дещо змінює первісний план і поповнює його деякими новими уступами. Які перехідні стадії перейшли *Пролегомени* від моменту, коли в голові Канта постала перша ідея видання такого твору, аж до хвилі публікації їх - це, на мою думку, питання не таке дуже важливе для історії філософії. Нам вистачить знати ту основу, з якої виріс даний твір, технічне оформлення його не цікавить нас ні в якому разі. Однак інакше представляється ця річ філологам Канта, які кожному дрібничку, найменшу зміну тексту, переставлення слів – зрештою без ваги – вважають проблемою незвичайної вартости. Таким способом і над коліскою *Пролегоменів* повстала дуже жива і майже безвиглядна дискусія, речниками котрої та представниками двох протилежних таборів були Бенно Ердман та Еміль Арнольдт.

Ердман у своєму виданні *Пролегоменів* висловлює на першій сторінці вступного слова ось яку гіпотезу щодо повстання та композиції цього твору: „*Пролегомени* 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 план, який у великій мірі знайшов вже своє здійснення, порушила геттінгенська рецензія: вона спонукала філософа до скорочення цієї 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 своєму характеру чужі, складові частини”.¹²

¹² *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;¹³ за ним одначе стояли такі поважні знавці Канта та цілої дотичної літератури, як Куно Фішер,¹⁴ Карл Кербах¹⁵ та ін.

Арнольдт протестує не лише проти насильного калічення типографічного тексту *Прологоменів*, що було дійсно зроблено Ердманом, він виступає так само рішуче проти цілої гіпотези, яка лежить в основі цього невиправданого 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 враження, вирішив видати популярний витяг; але ми не маємо ніякого вірогідного доказу того, що він дійсно взявся за цю роботу. Бо Ердман у своїй гіпотезі послуговується двома твердженнями, які зі свого боку вимагають доказів і які Арнольдт свідомо заперечує. Перше з них каже, що (дійсно Кантом намічений) витяг зі *Критики чистого розуму* є ідентичний з частиною *Прологоменів* і то не тільки щодо мотивів, але також щодо 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 приневолила Канта вкоротити розпочатий твір, а натомість поповнити його місцями, що спрямовані на адресу шановного рецензента.

На думку Арнольдта, обидва ці твердження фальшиві. Плянований витяг не є ані щодо мотивів, ані щодо виконання ідентичний з *Прологоменами*, які є твором самим для себе, що повстав як органічна цілість і був написаний *uno tenore*. А тому, що вони містять в собі місця, які відносяться до рецензії, а також тому, що вони не складені з частин, а повстали за одним поривом, мусіли бути написані щойно в році 1782, себто по появі оцінки.

¹³ *Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt. Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese von E. Arnoldt*, Berlin 1879.

¹⁴ Kuno Fischer, „Immanuel Kant und seine Lehre“, *Gesch. neueren Philos.*, Bd. IV, Buch II, S. 595. Heidelberg 1898.

¹⁵ 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“, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. LXXII, S. 310-322.

Ми можемо, щоправда, визначити з великою правдоподібністю місце, які викликала критика Гарве-Федера, але нема абсолютно ніякої причини, щоби за допомогою окремого шрифту виділяти ці частини із загального зв'язку та говорити про подвійну редакцію цього твору.

Вайгінгер, автор коментаря до *Критики чистого розуму* та один з найкращих знавців Канта, запрошений редакцією *Філософського місячника*, дає в XVI-ому томі цього журналу перегляд цілого спору і водночас старається по совісім розгляненню аргументів *pro* і *contra* зайняти супроти обох противників об'єктивне становище.¹⁶ Попри глибоке 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, через брак інтересу в наших умовах для таких складних а при тім мало продуктивних питань, та ще й за браком місця не підемо його слідами, а подамо лиш кінцеві результати, до яких він доходить.

Зовнішні докази є більш сприятливі для гіпотези Ердмана, як відносно річевої ідентичності витягу та *Прологоменів*, так і також відносно часової різниці постанови обох складових частин. Чи одначе, у виданні 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 дослідженню внутрішнього характеру *Прологоменів*.

Другим таким спірним питанням чисто філологічної натури, що одначе має безперечно більше значення для самого твору – ніж попередня контроверза, є справа т. зв. переложення листків при друкуванні первісного тексту *Прологоменів*. На самім початку, в перших параграфах твору, вийшов цей „друкарський чортик”, непомічений ні одним зі сучасних критиків, ані навіть самим Кантом. Щойно Вайгінгер перший підняв це питання і старався виправити текст так, як цього вимагає хід думок – не звертаючи уваги на порядок, закріплений в першій оригінальній виданні. Пригляньмося ближче до тієї аргументації, яку

¹⁶ Н. Vaihinger, „Die Erdmann – Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena”, *Philosophische Monatsheften*, Bd. XVI., Jahrg. 1880, S. 44-71.

Вайгінгер розвинув у своїй статті на цю тему у *Філософськiм мiсячнику* в томi XV-тiм, стор. 321-332 i 513-532.¹⁷ Аргументацiя його дуже проста. Кожний, хто перший раз вiзьме до рук *Пролегомени* i з увагою почне читати першi їх сторiнки, мусить мимоволi мати враження, що тут не все в порядку, i Вайгінгер нараховує десять мiсць, якi мiстять в собi певнi неясности, нелогiчности, якщо триматися слiпо оригiнального тексту. Одначе всi цi хиби зникають вiдразу, як тiльки зробимо переставлення тексту, запропоноване Вайгінгером. Все стає ясне, логiчне, зрозумiле, а залишається тiльки психологiчне питання, яким способом могло постати i так довго залишатися непомiченим таке жахливе переставлення тексту. Коротко перейдемо цих десять критичних мiсць:

1. Подiбно як пар. I згiдно зi своєю назвою подає нам як джерело метафiзичного пiзнання чистий розсудок i чистий розум, так само у другому параграфi повиннi ми на основi заголовку („Спосiб пiзнання, який один можна назвати метафiзичним”) сподiватися, що тут буде представлений синтетичний характер метафiзичних суджень. Тим часом тут говориться про все iнше, тiльки не про те, що ми очiкували.
2. На стор. 27 у рядку 7 оригiнального видання з 1783 року каже Кант: „Наперед задумую подiлити синтетичнi судження на класи”. I тепер перераховує вiн цi класи: 1) „Досвiднi судження є всi синтетичнi” i 2) „Судження математичнi є всi синтетичнi”. Аж проситься, щоби тепер примiстити, як третю класу, судження метафiзичнi, якi теж мусять бути синтетичнi. Але про них не знаходимо тут ани слова.
3. Як на загал приймаємо, є *Пролегомени* популярним витягом з *Критики*, через що i в самому плянi та розмiщеннi матерiалу повиннi вони бути вiдбиткою головного твору Канта. На цiй основi маємо право сподiватися в цьому мiсцi, себто в другому параграфi, розгляду синтетичного характеру метафiзичних

¹⁷ „Eine Blattversetzung in Kant's Prolegomena von Dr. Vaihinger”, *Philosophische Monatshefte*, B. XV, S. 321-332, 513-532.

суджень згідно з аналогічними місцями першого видання *Критики*.

4. Як переглядатимемо параграф четвертий, то мимоволі завважимо певну неузгодженість тексту. Бо в першій уступі цього параграфу говорить Кант про роль та значення давньої метафізики, а в другій нагло та без логічного переходу перескакує він на математику, про котру говорить також в уступі третій, 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 узгоджується зі змістом попередніх уступів, бо в ньому говориться про метафізику в такий спосіб, неначе було вже доведено, що метафізичні судження є не лише апіорні але також і синтетичні.
6. В цьому самому параграфі (стор. 33, рядок 12 оригінальне видання) знаходимо відгук самого Канта (§ 2 b), де неначе було вже вирішено, „що аналітичні судження, хоч аподиктично певні, ніколи неоспорювані, відносяться радше до будівельного матеріалу і до творива метафізики, ніж до поширення пізнання, що саме повинно бути властивою нашою ціллю”. Тим часом ця цитата не відповідає дійсності, бо в § 2 b говориться про синтетичний характер емпіричних та математичних суджень.
7. Четвертий уступ четвертого параграфу говорить нагло, без жодного підготовлення про синтетичну природу метафізичних суджень. Це, що ми очікували в параграфі другім та що виступає як річ доведена в попередніх уступах четвертого параграфу, з'являється тепер перед нашими очима як *deus ex machina*.
8. Початок цього уступу не впливає логічно з попереднього тексту. Перед тим була бесіда про синтетичну природу математичних тверджень; без ніякого переходу починає Кант говорити про метафізичні твердження. На думку Ердмана

чистого математичного пізнання і відрізняє його від кожного іншого пізнання *a priori*“ аж до слів „і це в пізнанні філософським” треба перенести на кінець другого параграфу і тоді всі неясні місця стануть зрозумілі. Якщо з цим зміненим текстом у руці перейдемо по черзі всіх десять хиб, то побачимо, що вони зникають одна по одній і навіть згідно з пунктом десятим заключення або висновку (в цьому випадку вже з другого параграфу) припадає на кінець.

Вайгінгер вважає таке виправлення тексту необхідно кінцевим для повного розуміння твору; сам факт, що тут маємо справу з помилкою, є для нього безсумнівним. Що його в цьому випадку ще цікавить, це спосіб постановки цієї помилки. Вина спадає тут на складача, який, не розуміючи тексту та не звертаючи великої уваги на порядок рукопису, переставив поодинокі аркуші. Це тим більше правдоподібно, що манускрипт *Прологоменів* є наслідком „подвійної редакції”, та мусів складатися з різних додатків, доповнень і т. п. Однак нас цікавить головно обставина, що не тільки сам Кант, але навіть ніхто із сучасників цього блуду в тексті не помітив, отже й не справив.

На виправдання Канта треба сказати, що *Прологомени* друкувалися не в Кенігсбергу, а в Ризі, так що коректи мабуть не здійснив 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 ті самі хиби, що й воно. Зрештою треба мати на увазі психологічне явище, що кожний автор дуже нерадо переглядає готовий свій твір і що так само Кант щойно по кількох роках взяв до рук друковані вже *Прологомени*.

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. Однак найбільш цікавим є те, що ніхто з критиків, навіть сучасних, не помітив цієї похибки та що мусіло пройти цілих сто років від появи *Прологоменів*, щоби і ця похибка була виправлена.

Це переставлення тексту *Прологоменів* мало вже за життя Канта свою актуальність і свої наслідки. Противник його

Ебергард у своєму *Філософському магазині* виступає з критикою Кантового „поділу суджень на аналітичні та синтетичні” і при цій нагоді спирається цілковито на фальшивий текст *Пролегоменів*, якого він не розумів як слід.¹⁸ Що поважний критик збирається публічно оцінювати, тільки поверхово розглянувши даний твір, вважаю великим промахом, але ще більше кари гідною 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 помічаючи похибки; власне в полеміці з Ебергардом повинен був Кант виправити текст *Пролегоменів* та цю поправку подати до загального відома.

Проти теорії Вайгінгера щодо переставлення тексту виступив з критикою професор університету в Бонні І. Г. Вітте в тому самому журналі, в якому Вайгінгер проголосив свою гіпотезу.¹⁹ Більшість учених ставиться прихильно до аргументації Вайгінгера, визнаючи в принципі поправку тексту необхідною. Але, попри це, 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 *Пролегомени* для „Філософської Бібліотеки”, врахував в тексті гіпотезу Вайгінгера та поробив відповідні зміни. Однак тому, що для українського перекладу цього твору служили основою видання Ердмана та „Універсальної Бібліотеки” Філіпа Рекляма,²⁰ не змінили також і перекладачі первісний, себто невиправлений текст.

А тепер на закінчення доведеться сказати декілька слів про український переклад *Пролегоменів* та про його постання.

Найбільше праці коштувала та найбільше перешкод на дорозі до здійснення пляну українського перекладу ставила українська філософська термінологія, якої дотепер – це можна сміло сказати – майже не було. Цих кілька підручників та наукових праць з обсягу філософії, що в останніх часах

¹⁸ *Philosophisches Magazin*, Bd. 1., Jahrg. 1789, Stück 3, № IV, S. 307-332.

¹⁹ I. H. Witte, „Die angebliche Blattversetzung in Kant's Prolegomena“, *Philosophische Monatshefte*, Bd. XIX, Jahrg. 1883, S. 145-174.

²⁰ Universalbibliothek 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 Recla, juni 1892.

появилися на українській мові, не вичерпували в цілості того багатства термінів, яке знаходимо напр. в німецькій мові, головню у Канта. Якщо окрім цього візьмемо ще й до уваги, що з огляду на брак якоїсь центральної організації, якогось філософського товариства зі своїм власним журналом, що об'єднувало би всі сили, працюючі на цім полі, та посередничало в обмінах їх думок – у кожного з небагатьох авторів, які писали по-українськи на філософські теми, була своєрідна термінологія, то щойно тоді можемо собі уявити перепони, які довелося побороти перекладачам. При цій нагоді хочу зазначити, що цим останнім твердженням я не думаю принижувати творчости українського народу в межах філософії взагалі. Навпаки, я мав нагоду переконатися, що поза Сковородою ми мали цілий ряд філософів, які, щоправда, не дали світовій культурі нових систем типу Декарта, Лока, Канта, але в кожному випадку були безперечно солідними працівниками у своїм фаху. Вистачить згадати такі прізвища, як Петро Лодій, Касіян Сакович, Йосиф Чачковський, Іван та Володислав Федоровичі, Клим Ганкевич, Олександр Потебня, Памфіл Юркевич, Гогоцький, Володимир Лесевич і другі. Одначе переважна частина цих людей писала в чужих мовах, головню 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 надбання уважати за свої, якщо його творчість носить на собі ознаки творчости українського генія в цілому. Але, на жаль, праця таких одиниць вийшла на користь другим народам, натомість українська мова через це не розвивалася як слід і виказує головню на полі фахової термінології великі нестачі. І саме український переклад *Пролетоменів* має виповнити почасти цю прірву в нашій науковій літературі, має дати, я не кажу, повну філософську термінологію, але щонайменше конкретну підставу до дискусії над нею. І з цією власне метою вибрано з нової філософії як автора, що мав зайняти перше місце серед українських перекладів, нелегкого Канта, тому, що тут маємо справу з такою повнотою, а при тім точністю та строгістю понять, виразів, потрібних для висловлювання філософських думок, як ні в одного другого філософа.

Всі філософські терміни, що мають відношення до лектури *Прологоменів*, знайшли пояснення в невеликому словнику, вміщеному наприкінці книжки. З огляду на вищезгадані труднощі та з огляду на те, що тут робимо перші кроки на цьому полі, я далекий від того, щоб думати, що наш переклад досконалий, а наша термінологія викінчена, так що не потребує ніяких вже поправок.

Щодо самого перекладу, то можу запевнити читачів, що він є продуктом серйозної та довгої праці; деякі уступи, звороти і навіть поодинокі слова були предметом широкої дискусії та докладних розглядів, заки знайшли вони своє остаточне оформлення. Якщо цей переклад порівняти з іншими слов'янськими перекладами, якими користувалися перекладачі до певної міри, то першенство треба безперечно віддати російському перекладові Соловйова,²¹ одначе з польським Борнштейна,²² чи навіть чеським Заби²³ може наш переклад *ceteris paribus* сміло витримати порівняння. І навіть англійський переклад професора Магафі,²⁴ зрештою дуже добрий, занадто вільний і відбігає від тексту, щоби його назвати досконалим.

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

Кожний, хто тільки дещо розуміється на філософській літературі, розуміє дуже добре, що це значить перекладати Канта.

²¹ Труды московского психологического общества. Выпускъ II. Иммануиль Кантъ, *Прологомэны ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть въ смысле науки*. Переводъ Владиміра Соловьёва. Москва 1889.

²² Biblioteka filozoficzna klasyków pod redakcją 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.

²³ Imanmanuel Kant, *Prolegomena ke každé přišti metafizyce*. Prel. Gustav Zaba, 1916. R. Knihovna VI.

²⁴ *Prolegomena to every future Metaphysics, wich can apper as a science from the German* by John Pentland Mahaffy, Prof., London, Longmans et Co. 1888.

Лектура його творів, наприклад *Критики чистого розуму*, це правдива мука, *crux philosophorum*. А навіть і цей „популярний витяг” призначений для непосвячених, який сучасники хвалили за його легко зрозумілу та елегантну форму, представляє великі труднощі для перекладання тексту на слов'янську 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 цілу громаду підрядних речень, між якими дуже тяжко визначити реальний зв'язок. Що, незважаючи на це, саме *Прологомени* вибрано до перекладу першого оригінального філософського твору на українську мову, то причини треба шукати перш за все у вищезгаданій обставині: тут маємо повноту та строгість філософських виразів, потрібних для праці над питаннями новітньої філософії. Окрім цього, Кант своєю творчістю дає основу цілій сучасній філософії, його система є вихідним пунктом для нових філософських напрямків і тому всяку працю на полі філософії треба починати від докладного аналізу його духової спадщини. Першим кроком на цім шляху хай буде цей переклад. *Критика чистого розуму*, з причин, нам уже відомих, не надається для цієї мети і тому вибрано *Прологомени*, які у відносно більше зрозумілій формі представляють ті самі проблеми, що містяться в головному творі теоретичної філософії Канта. І тому кожному, хто ближче хоче запізнатися з *Критикою* та кому важливо її зрозуміти як слід, треба порадити, щоби він свою працю в цім напрямі розпочав від читання *Прологоменів*. 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 тим працівникам на полі філософії, що мають на меті засвоїти основні думки філософії Канта. Для цих одиниць стануть вони тим, чим бажав собі їх мати Кант, себто підручником для розуміння *Критики*.

Найкращим доказом на те, що погляд на *Прологомени* не є мій особистий, але що така думка переважає серед наукових кіл взагалі, є факт, що *Прологомени* перекладені вже не лише на всі європейські, але також майже на всі слов'янські мови. Навіть, що безперечно кожного здивує, серед українського громадянства відчувалася потреба такого перекладу. Оскільки мені відомо,

були зроблені вже в році 1918 в Кам'янці-Подільському перші спроби українського перекладу *Прологоменів*, пізніше мабуть в Українському (Тайному) Університеті у Львові виготовлено частинно такий переклад, а в *Червоному Шляху* за рік 1923 знаходимо оповістку, що в Києві готується до друку український переклад *Прологоменів*. З огляду на те, що всі ці спроби з різних причин не були здійснені, вирішив гурток студентів-філософів Українського (Вільного) Університету в Празі приготувати до друку переклад *Прологоменів*, зроблений на філософських семінарах цьогож Університету. Така була генеза цієї книжки.

Тепер нехай мені буде вільно підкреслити заслуги щодо довершення цьогож пляну та рівночасно зложити подяку тим молодшим товаришам, що серед тяжких матеріяльних умов, мимо праці на чеському університеті, мимо іспитів та колоквиїв жертвували решту вільного часу на цю мету. Цілий матеріял, себто текст *Прологоменів*, поділено на 10 більше-менше рівних частин і передано їх таким учасникам філософських семінарів в Українськiм (Вільнім) Університеті в Празі:

Кость Чехович	Вступ
Стефан Годований	параграфи 1-5 включно.
Мирон Заклинський	параграфи 6-13 включно.
Марія Роздольська	параграфи 14-22 включно.
Микола Мелінішин	параграфи 23-35 включно.
Марія Деркач	параграфи 36-45 включно.
Пилип Деркач	параграфи 46-55 включно.
Микола Гнатишак	параграфи 56-58 включно.
Петро Савяк	параграфи 59-60 включно + Розв'язання загального питання <i>Прологоменів</i> : як можлива метафізика як наука?
Семен Григоряк	Додаток про те, що можна зробити, щоби метафізика стала дійсно наукою.

В таким порядку зазначені частини відчитав кожний з референтів на семінарі, при чому розвивалася звичайно загальна розмова над поясненнями та працею перекладача. Виправлені на основі цієї дискусії частини переходили для остаточної редакції до рук окремої комісії, яка вже у вужчому колі завершувала

роботу і старалася затерти індивідуальні різниці, що існували поміж поодинокими частинами. До цієї комісії належали учасники, що більше були заінтересовані перекладом. Я не можу навіть сказати, котрий з них більше часу та енергії жертвував для цієї справи тому, що боюсь, щоби таким способом не обнижити заслуг одного або другого із співробітників; з повним вдоволенням можу тільки ствердити, що такого захоплення справою, такої охоти до праці не доводилося мені бачити в жодному іншому університеті. Кожний з товаришів старався відповідно до власних сил посунути справу далі, маючи переконання, що таким способом робить річ корисну і потрібну. Сама ж поява цієї книжки та свідомість виконаного обов'язку нехай будуть невеличкою запла-тою за ті численні години, перебуті над цим перекладом переважно в неділі і свята, які для других були порою за-служеного відпочинку.

При кінці дякую д-ру К. Чеховичу за допомогу в складанні словника, Сенатові Українського (Вільного) Університету в Празі та Кураторії Українського Наукового Інституту в Берліні за матеріальну допомогу, а видавництву „Неділя” за ідеалізм, з яким воно взялося за видання філософського твору, не рахуючись з настроями теперішньої хвилі.

Іван Мірчук

Попереднє слово до видання 2004 року

Наукова і філософська громадськість України може ознайомитись із маловідомим для сучасників виданням *Пролетоменів*, що здійснене одним із провідних професорів старшої генерації українських інтелектуалів довоєнної пори. Це була перша спроба перекладу Канта на українську мову. Хто міг подумати тоді, що між цією „першою ластівкою“ і наступними виданнями творів великого філософа в Україні пройде більш сім десятків років. Запропонована професором Іваном Мірчуком версія перекладу стала історичним надбанням. Сучаснику вона може здаватись всього лише одним із варіантів можливого перекладу відносно невеликої за обсягом книжки Канта. Унікальність цього видання виявляється в тому, що в ньому зафіксований історичний досвід розуміння і вживання української лексики і семантики, деякі шари якого можливо почасти втрачені, десь зміщені або ж просто призабуті. Ми маємо справу із своєрідним досвідом розуміння Канта в українському мовнокультурному середовищі першої половини минулого століття, і як не гірко, – всього століття загалом на тлі неіснуючих українських перекладів. Навіть ті, хто писав про Канта в радянські часи, не цитували його тексти, користуючись власними посиланнями на німецькі оригінали, а прислугувались російськими виданнями. Та й самі монографії і статті, доволі рідкісні на українських теренах, видавались російською. Це означало, що навіть на рівні цитування Кант українською не звучав.

Нині поява видання *Пролетоменів* в перекладі проф. Мірчука співпадає з виходом сучасного варіанту перекладу в виконанні Віталія Терлецького. Чотири роки назад з'явилося перше українське видання *Критики чистого розуму*²⁵, переклад

²⁵ Київ 2000.

якого забезпечив Ігор Бурковський. Нинішній рік можна вважати рясним для українських кантівських видань, якщо взяти до уваги, що окрім двох варіантів *Пролетоменів*, з'являться ще й Рефлексії до *Критики чистого розуму* в перекладі Бурковського. Видання *Рефлексій* поза Німеччиною – рідкісне явище в книжковому світі. Його можна вважати новиною на постраданяському просторі, на теренах Східної Європи загалом.

Отже, ми можемо вважати, що попри величезну паузу між ініціативою проф. Мірчука і нинішньою появою кантівських творів українською мовою, спостерігається зрушення на поприщі рецепції та розуміння вітчизняним загалом Кантівських засад філософії. Наявність різних версій перекладів творів Канта не може не стимулювати творчих пошуків на ниві удосконалення, і поглиблення семантики сучасної української філософської мови, спонукати до філософської рефлексії кожного учасника дискурсу задля того, щоб зорієнтуватись в, здавалось би, суто мовному „конфлікті інтерпретацій“, який тягне за собою бажання розібратись в концептуальних основах не тільки Канта, але також його попередників, сучасників, послідовників і опонентів. Це і є той бажаний стан досвіду розуміння джерел, без чого якість повноцінне філософське мислення (*Denken*) в культурній спільноті відбутись не може. Мислення живе тим, що воно може себе вибудовувати (*Bauen*). Цю думку полюбляв повторювати Мартін Гайдеггер. Перекладаючи, інтерпретуючи твори великих мислителів, ми мимовільно вибудовуємо своє розуміння, а отже здатні відбутись мислячими істотами, бути самими собою. Бути „сам як інший“ (вислів Рікера) можна лише в живому неперервному досвіді розуміння іншого, а не в копіюванні чи імітуванні інших. Реальність історико-філософського досвіду розуміння, як і всяка культурна реальність, не піддається імітації. В ній можна тільки бути. Робота по активному освоєнню і осмисленню текстів великих мислителів, і Канта зокрема, є своєрідним індикатором, мірилом достепенности і щирости намагаться мислити. Будемо сподіватись, що непідробний інтерес до Канта з боку молодого покоління читачів, – це своєрідне авансування шансу відбутись в мисленевому просторі європейської філософської традиції.

Коли проф. Мірчук свого часу вважав за потрібне започаткувати українські переклади Канта саме із *Пролетоменів*,

то це був виважений і мудрий крок педагога і науковця. *Пролегомени* – унікальна праця в творчості німецького філософа. По-перше, вона написана і видана через два роки після виходу першого видання *Критики чистого розуму* (1781). Кант міг критично оцінити на відстані мінімального часу спосіб викладу ідей своєї основоположної праці. Уважний читач зразу ж помітить, порівнявши перше та друге видання, що в першому варіанті, а саме там, де мова йде про здатність розуму, і відповідно про можливості метафізики, не залучено поняття антиномії, коли піднімається проблема суперечливості понять розуму, а тому обговорення тут замикається на паралогізмах. Не тільки антиномії, але й трансцендентальний ідеал не знайшли свого належного висвітлення. Вчення про метод, яке мало завершувати розгляд понять розуму з огляду на можливість метафізики як науки, – це також той суттєвий елемент *Критики*, удосконалений і завершений варіант якої повинен також врахувати. Кант інтенсивно допрацьовував *Критику*. В процесі допрацювання і з'явилися *Пролегомени*.

По-друге, інтелектуальне оточення Канта, філософська громадськість очікували від мислителя авторизованого, спрощеного і скороченого викладу ідей *Критики*. В листуванні близьких до Канта інтелектуалів піднімалось питання про те, що так бажаний популярний виклад ідей оновленої метафізики буде навіть мати вигляд підручника. Звичайно, основоположник філософії критичного ідеалізму враховував наявні очікування. Але вважати *Пролегомени* своєрідним авторефератом *Критики*, максимально адаптованим до жанру підручника, було б прикрою помилкою. Хоча Кант як діючий професор, який читав лекції з філософських курсів, проводив різницю між лекційним текстом і змістом наукових праць, він з великою обережністю, навіть пересторогою, ставився до „шкільної філософії“, до чого схилилась догматична метафізика його попередників (Баумгартена, Баумайстера, Вольфа). Догматична метафізика в своїх вихідних засадах дидактична, менторська, керується, як говорив Кант, „шкільним поняттям філософії“. Він же сам бачив критично оновлені засади метафізики в царині світу відкритого публічного дискурсу, а отже рекомендував керуватись „світовим поняттям філософії“. Немає нічого дивного, що в *Пролегоменах* ми знаходимо полеміку на адресу його рецензентів, полемістів.

На жаль, повноцінної полеміки не виходило, бо більшість рецензентів залишались в полоні догматичної метафізики, а їх зауваження вимагали скоріше додаткових роз'яснень.

Але прояснюючи для широкого загалу вузлові моменти своєї *Критики*, Кант зміщує акценти. *Критика*, як відомо, поелементно розглядає пізнавальні здатності чуттєвості розсудку та розуму під певним кутом зору – „як можливі синтетичні судження *a priori*?“ В *Пролегоменах* зазначена позиція конкретизується і розвивається, але тут роль пізнавальних здатностей просліджується через призму видів (типів) пізнання, а тому питання актуалізується з точки зору того, як можливі синтетичні апіорні судження в математиці, природознавстві і метафізиці.

Отже, як можлива наука математика, природнича наука і наука метафізика – це вже питання про природу різних типів знання. Будь-якій науці властиво користуватись поняттями, а всяка теорія – це система понять. Але головне – що забезпечує об'єктивну значущість мислимого змісту в межах того чи іншого типу знання? Тож аналіз в *Пролегоменах* модифікується по суті в виясненні засад, що забезпечують об'єктивність понять стосовно кожного окремого виду знання. Математичне знання характеризується здатністю конструювати поняття. Але сконструйовані в математиці поняття набувають об'єктивних значень, бо ці конструкції явно чи неявно виконуються в формах чистого споглядання, без яких вони б зависали в повітрі, залишались уявними химерами, і лише участь споглядання надає їм реальності. Природознавча наука, згідно Канту, відрізняється від математики. Хоча природознавство активно користується спогляданням, – це елементарна умова його існування, – але тут, в активній взаємодії споглядання і понять розсудку (категорій), провідна роль в забезпеченні об'єктивної значущості понять належить розсудку. Природознавство не відбудеться, якщо розсудок сліпо йтиме за матерією досвіду, не підпорядковуючи того своїм строгим правилам, що зрештою обертається в застосуванні понять їх прирощуванням, коли необхідно пов'язувати поняття в завершене доказове ціле, отже здійснювати трансцендентальну дедукцію. Виконуючи подібну процедуру, природознавець в застосуванні розсудку і його правил уподібнюється судді, який виносить приписи, які формулюються

в вигляді законів. Факти повинні стати прозорими, вибудуватись в певний ланцюжок завдяки дедуктивній структурі взаємопов'язаних понять, коли одне поняття, наповнене фактами, тягне за собою інше. Споглядання інкорпорується в дедуктивну схему. Природознавство не конструє поняття, тут поняття із представленими в них фактами діють у вигляді приписів. Ці приписи є законами природи.

Нарешті, на тлі математичного і природознавчого знання Кант вирізняє метафізику і ставить питання про можливість метафізики як науки. Метафізичні поняття порівняно із попередніми мають інше функціональне навантаження. Вони не залучаються до конституювання того змісту, який вкладається в уявлюваний об'єкт звичайною наукою. У цих понять особлива роль – брати участь в науковому досвіді, але роботи це непрямим, регулятивним чином. Метафізичний в своїх функціях розум не слід уявляти по аналогії з розсудком, а метафізичні принципи сприймати за якісь гіперуніверсалії. Метафізика з подібними догматичними намірами заганяє себе в глухий кут. Об'єктивність метафізичних понять в вигляді ідей та принципів дотична здатності суб'єкта визначитись в розмежувальних лініях різних типів знання і досвіду взагалі. Метафізика продиктована природними потребами розуму. Критично мислима метафізика сама має показувати неспроможність хибно уявлюваних претензій метафізики розглядати всі речі в світі так, ніби вони отримали своє існування від якогось вищого розуму, бо подібна ідея ніколи не може привести до дійсного пізнання об'єкту. Розум не має ніякої дотичності до визначень, пов'язаних з існуванням об'єкту знання, не маючи можливостей вказати, якими властивостями володіє сам предмет. В цьому вже полягає позитивний смисл негативних, суперечливих ідей метафізики, що проявляють себе в вигляді паралогізмів чи антиномій. Але регулятивне значущі ідеї розуму дають настанову, яким чином, керуючись ідеєю (Бога, душі, вільної причиновості і т. д.), ми маємо орієнтуватись в пошуці властивостей відношень предметів досвіду взагалі. Керуючись ідеєю, ми налаштовуємо себе, як суб'єкта пізнання і вчинків, на певний спосіб дії, на певну методологію. Стосовно науки, зокрема, це означає, що завдяки метафізичній здатності розуму ми не задаєм, не формуєм, не конструюєм об'єктів знання, але для нас важливо визначитись в

тих умовах, завдяки чому та чи інша предметна сфера досвіду, як така можлива для суб'єкта знання.

Отже, царина математичного, природничо-наукового і метафізичного знання, як певні типи знання, були Кантом чітко розведені. Саме цю ідею Кант намагався донести читачеві його *Пролегоменів*. Не слід забувати, що метафізика не байдужа не тільки до форм теоретичного відношення до дійсності, але й до морально-практичного досвіду і до способу функціонування в ньому знання (максим, принципів, ідеалів, цілей).

Третій суттєвий пункт, який варто взяти до уваги, – це перспектива безпосередньої розробки Кантом метафізичних основ практичної філософії. Перекинути місток до практичної філософії – таке завдання входило в наміри написання першої *Критики*. Але в першому виданні воно було швидше позначено, аніж реалізовано. Щоб здійснити подібний перехід до метафізичних засад практичного розуму, але в межах загального метафізичного проекту, яким можна вважати першу *Критику*, задля цього потрібно було знайти ключове поняття. Ним виявилось в другому виданні критики поняття „трансцендентального ідеалу“. Коли в § 60 *Пролегоменів* ставиться питання про „природний захід (Naturanstalt)“ вживання „природних задатків (Naturanlagen)“ задля „природних цілей (Naturzwecke)“, – а саме під цим кутом зору Кант подає сенс описаної ним діалектики, – то тут немає ніякого натуралізму, матеріалізму чи фаталізму, про небезпеку яких діалектичний розум і попереджає прихильників метафізики. Хоча Кант в *Пролегоменах* також не говорить про „трансцендентальний ідеал“, але відчувається, що підготовка праці з практичної філософії паралельним курсом спонукає вдосконалювати і розвивати заключні позиції в рамках проекту *Критики чистого розуму*. Не можна читати *Пролегомени*, не оглядаючись на *Основопокладання метафізики звичай*, де тема належного здійснення „природних цілей“ в вигляді моральних цілей та ідеалів розглядається конкретним чином.

Критично оновлена метафізика, з головними рисами якої хотів ознайомити широку публіку Кант, неподільна в своїх засадах. Ці засади зосереджені головню в *Критиці чистого розуму*. Викладаючи зміст своєї *Критики* в *Пролегоменах* під певним кутом зору, зосереджуючись на розрізненні типів знання, і відтіняючи філософське знання як таке, Кант завжди мав на

увазі проект метафізики як цілості, яка по суті була живою цілістю, коли нові мазки в деталях додавали до розуміння цілого, викликали бажання повернутись знову до вихідних засад. Позначивши в назві даного твору дотичність до засад „майбутньої метафізики“, мислитель намагався підкреслити відкритий характер осмислення в межах запропонованого ним проекту метафізики. В метафізиці закладена „природна потреба“ повертатись до її основ, до її „телосу“, до її „природних цілей“.

Коли ми переймаємось таким бажання, це означає ми щось збагнули із його *Прологоменів*.

проф. д-р Анатолій Лой
Голова Кантівського Товариства в Україні

Київ, лютий 2004 року

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



Riga,
bey Johann Friedrich Hartnoch.
1783.

<Vorrede>

Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer, und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der Tat mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei.“

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht, wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß tut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstrieren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemachten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswert, indessen daß jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in anderen Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in

<Передмова>

Ці Прологмени не є для вжитку тих, що вчать, тільки для вжитку майбутніх учителів, а навіть їм не повинні служити до того, щоби впорядкувати виклад існуючої вже науки, а тільки, щоб оцю науку щойно знайти.

Є вчені, для яких історія філософії (і старовинної, і нової) є вже їх власною філософією. Оці Прологмени написані не для них. Вони мусять чекати, доки другі, що стараються черпати із джерел самого розуму, будуть готові зі своїм ділом і щойно тоді прийде черга на них, щоб проголосити світові dokonаний факт. А втім, нічого не можна сказати, чого на їх думку другі вже колись не сказали і дійсно це може також послужити безсумнівним вішуванням про все майбутнє; а тому, що людський розсудок цілі століття в різний спосіб фантазував про незліченні речі, то легко може приключитися, що до всього нового вдасться підшукати щось давніше, що буде до нього в дечім подібне.

Усіх тих, що вважають за річ корисну займатися метафізикою, маю намір переконати, що конче потрібно покищо 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 тривалого визнання, так як інші науки? А якщо це не є наука, то яким же чином вона, все-таки прикидаючись наукою, без упину гордо тримається, а людський розсудок підтримує ніколи невгасаючими, але і ніколи нездійсненими надіями? Чи викажемо цим своє знання, чи незнання, все ж таки треба вже щось певного вирішити про природу цієї чванькуватої науки, бо неможливо далі 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 інша наука безупинно йде вперед. А також і

dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urteil anmaßt, weil in diesem Lande in der Tat noch kein sicheres Maß und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, daß nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich jemand die Frage einfallen läßt: ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei. Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefaßt machen. Einige werden in stolzem Bewußtsein ihres alten und ebendaher für rechtmäßig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Kompendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen; und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen ließe.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, daß der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht bloß an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch niemals geschehen, daß es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann,¹ weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, daß eine völlige Reform oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekanntem Plane unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.

¹ *Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.* Horat.

кількість її прихильників сильно зменшилась і не бачимо, щоби ті, які почуваються на силах визначитися в інших науках, хотіли добувати собі слави у метафізиці, де кожний, що у всіх інших справах нічого не знає, присвоює собі право вирішальної оцінки, бо у цій галузі справді нема ще ніякої означеної міри та ваги, щоб відрізнати основне від пустої балаканини.

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

Саме 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 той, хто вихопиться із таким сумнівом, має бути приготований тільки на опір зі всіх сторін. Одні у гордій свідомості свого давнього і якраз тому нібито правного посідання будуть з погордою на нього дивитися, держачи в руці свої метафізичні компендії; інші, що скрізь бачать лише подібне до того, що вже коли-небудь десь бачили, не зрозуміють його і все залишаться якийсь час по-старому, так неначе б зовсім не сталося нічого нового, що давало би причину до журби чи надії на не-далеку зміну.

Крім цього, я можу вже тепер сказати, що самотійно думуючий читач оцих Прологоменів не тільки буде мати сумніви щодо дотеперішньої своєї науки, але, поступаючи далі, впевниться в тому, що такої науки взагалі не може бути, якщо не будуть виконані умови, які тут наведені і на яких ґрунтується 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,¹ бо людський розум аж надто цікавиться нею, читач визнає, що неминуче мусить прийти цілковита реформа або скоріш нове народження цієї науки на основі зовсім дотепер незнаного пляну,

¹ *Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.* Horat.

Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung etc.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviele sagt als: es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.¹

¹ Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Wert bei. „Metaphysik und Moral, sagt er (Versuche 4. Teil, S. 214, deutsche Übersetzung), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb soviel wert.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloß auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um soviel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten

хоч би ми якийсь час ставили цьому не знати який опір.

Від спроб Лока та Ляйбніца, а може й від повстання метафізики – як далеко сягає її історія – не сталося нічого, що могло б вирішити долю цієї науки в більшій мірі, ніж удари Давида Г'юма, звернені проти неї. Не вніс він світла до цієї царини пізнання, але все ж таки викресав іскру, котрою можна би було засвітити світло, якби та іскра знайшла потрібний матеріал, який міг би тліти і при стараннім підтримуванні та поширюванні.

Г'юм вибрав собі за вихідну точку головно одне – одинок, але важливе метафізичне поняття, а саме поняття зв'язку причини і наслідку (а тим самим і послідовно випроваджені з них поняття сили та дії і т. д.). Він поставив домагання розумові, який твердить, буцім-то він це поняття витворив 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 незатертий доказ, що це цілком неможливо, що розум *a priori* із поняття подумав собі такий зв'язок, бо-ж він містить у собі обов'язковість; і взагалі не можна ясно бачити, чому, як щось одне є, то конечно і щось друге також мусить бути, та яким і чином було би можна *a priori* запроваджувати поняття такого зв'язку. З того зробив він висновок, 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 обов'язковість, себто звичку, підсуває як розумову, об'єктивну обов'язковість. З того зробив він висновок, що розум зовсім не має змоги придумати собі такі зв'язки, хоч би навіть лише загально, бо тоді були б його поняття чистими вигадками, та що всі його нібито *a priori* існуючі знання це ніщо інше, як звичайні досвіди, фальшиво означені, або, іншими словами, що взагалі нема ніякої метафізики і що її не може бути.¹

¹ Попри це Г'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 негативну користь, яка могла б принести зменшення завеликих посягань спекулятивного розуму, щоби таким способом зовсім усунути багато безконечних і набридлих спорів, які

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl wert, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, womöglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley, den Punkt seiner Aufgabe verfehlten und, indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrenteils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnis unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche; wäre jener nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu tun, sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie bloß mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu tun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der Tat ist es eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Taten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, als dann und

genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

Хоча його висновок був передчасний і несправедливий, все ж таки він ґрунтувався принаймні на дослідженні, а це дослідження цілком заслуговувало на це, щоби найкращі уми того часу взяли за діло, оскільки можливо щасливіше розв'язання цього завдання в тім сенсі, як представив Г'юм, а з того мусіла б скоро вийти цілковита реформа науки.

Але доля, здавна для метафізики неприхильна, захотіла, щоби його ніхто не зрозумів. Бачимо, на жаль, як його противники Рейд, Освалд, Бітті а наприкінці ще й Прістлі зовсім розминулися з ядром його завдання, а приймаючи все як загально визнану річ те, у чому він якраз сумнівався, а натомість завзято і звичайно з великою непоміркованістю доводячи те, в чому сумніватися йому ані на думку ніколи не спадало, так і не зрозуміли його заклику до поправи, і все лишилося по-старому, немов би нічого нового не було. Не йшлося тут про те, чи поняття причинности є правильне, придатне для вжитку, та чи є воно необхідне для пізнання цілої природи, бо в тім Г'юм ніколи не сумнівався; натомість йшлося про те, чи розум має *a priori* це поняття і таким чином воно є незалежне від всякого досвіду, внутрішньо правдиве, а слідом за тим, чи може воно знайти багато ширше застосування, яке не було б обмежене тільки предметами досвіду; вияснення того всього очікував Г'юм. Все ж була мова про походження усього поняття, а не про його необхідність для вжитку; якби лише це походження було пояснене, то вже сама зі себе була би вирішена справа про умови його вживання та про означення обсягу, в якому воно може мати значення.

Але, щоби відповісти цьому завданню, противники цього славного чоловіка були б мусіли заглибитися у саму природу розуму, оскільки він займається чистим мисленням, а це було для них не вигідне. Вони знайшли собі вигідніший спосіб ставити опір без належного розуміння, а саме покликуючися на звичайний людський розсудок. І дійсно це великий дар небес, як хто має прямий (чи, за новітнім означенням, простий) людський розсудок. Але його треба виявити ділом, розважними та розумними думками та словами, а ніколи тим, що покликуємося

вносять заколот в людські уми; та при тім він недобачав позитивної шкоди, яка вийде із цього, якщо заберемо в розуму оці найважливіші спроможности, якими лише він може визначити волі найвищу мету усіх її змагань.

nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. Solange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothilfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anderes als eine Berufung auf das Urtheil der Menge: ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand ebensowohl Anspruch machen können als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Spekulationen versteige oder, wenn bloß von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl als spekulativer beide, aber jeder in seiner Art brauchbar; jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im allgemeinen, aus bloßen Begriffen geurteilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin* so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen

на нього, немов на вищу силу, тоді, коли не можемо сказати на свою оборону нічого мудрішого. Покликуватися на простий людський розсудок не відразу, але шойно тоді, як вже не стає розуміння та знання, – це один із хитрих винаходів новіших часів і за його допомогою зовсім пустий балакун може сміло змагатися з найбільш глибоким чоловіком і може в цих змаганнях перемогти. Але як ще бодай трохи розуміння залишилося, треба цього остерігатись і не хапатись оцієї дошки рятунку. А як краще приглянемося, то ця апеляція – це ніщо інше як посилення до суду юрби, до її похвальних оплесків, в наслідок яких у філософа лице червоніє від сорому, а популярний балакун тріюмфує і підносить голову. Але я все ж таки думаю, Г'юм міг би був мати такі самі претензії на здоровий розсудок, як і Бітті, а крім того ще й на те, 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 вмів виправдати своїх засад; бо тільки тоді може він лишитися здоровим розсудком. Долото і молот можуть цілком добре служити для оброблення дерев'яного стовпа, але для гравюрних робіт треба голки. Так само добре можна вживати й здоровий розсудок і спекулятивний, але кожний відповідно до його призначення; здоровий розсудок, можемо вживати в таких випадках, де йдеться про судження, які мають безпосереднє пристосування у досвіді, а спекулятивний там, де маємо видавати судження взагалі, з самих понять, на пр. у метафізиці, де зовсім ніякого судження не має здоровий розсудок, який сам себе, хоч часто *per antiphrasin*, здоровим називає.

Я відверто признаюся: міркування Давида Г'юма кілька років тому вперше перервало мій догматичний сон і надало цілком інший напрямок моїм дослідям на полі спекулятивної філософії. Я взагалі не думав приймати висновків, до яких він дійшов, і які були тільки наслідком того, що він не усвідомив собі свого завдання в цілості, а обмежився тільки частиною, котра не може прояснити його, коли не брати під увагу цілості. А як вихідною точкою поставимо обґрунтовану, хоч ще не розвинену думку, яку хтось інший нам залишив, то можна сподіватися, 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

Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduktion, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objektive Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte; und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten, weil jene Deduktion zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Humeschen Problems nicht bloß in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte tun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, daß es der Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) ebenso gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurteilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist. Nun gestehe ich, daß es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntnis selbst zu tun ist, die nicht anders als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein, was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Teil von der Weitläufigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht; und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Г'юма не можна собі представити загально, і скоро прийшов я до висновку, що поняття зв'язку причини і наслідку зовсім не є одиноке, при помочі якого розсудок може собі продумати *a priori* зв'язки між предметами, а навіть що ціла метафізика якраз із таких понять складається. Я старався вивести їх число і то з одного – одинокого принципу, а коли відповідно до мого бажання мені пощастило, приступив я до дедукції цих понять, щодо котрих набрав я цілковитої певности, що вони не є наслідком досвіду, як це сказав Г'юм, а тільки впливають із чистого розсудку. Оця дедукція, яка мому бистроумному попередникові видавалася неможливою, та яка окрім нього нікому ані на думку не спала, хоч кожний вживав собі спокійно ці поняття, не питаючись, на чому саме ґрунтується їх об'єктивна вартість, оця дедукція – кажу – це було щось найтяжче, що коли-небудь можна було зробити для метафізики. А найбільшим лихом було ще й те, що метафізика, себто те все, що взагалі про неї маємо під рукою, не могла мені ані трохи при тім допомогти, бо ця дедукція має перш за все обґрунтувати можливість метафізики. А що мені пощастило розв'язати проблему Г'юма не лише в однім тільки випадку, але також відносно всієї спроможности чистого розуму, то я міг певно, хоч все ще поволи, просуватися крок за кроком вперед, щоб нарешті вичерпно і на підставі загальних принципів означити цілий обсяг чистого розуму, так щодо його границь, як і щодо змісту. Якраз цього треба було метафізиці, щоби збудувати її систему за певним пляном.

Але я боюся, що цьому якомога ширшому розвитку проблеми Г'юма (себто Критиці чистого розуму) припаде така ж доля як і самій проблемі, коли її перший раз поставлено. Будуть її фальшиво оцінювати, бо її не зрозуміють; а не зрозуміють, бо цю книжку щонайбільше погортають, а не матимуть охоти її продумати; стільки труду ніхто не схоче їй присвятити, бо це твір і сухий, і неясний, ще й противиться всім прийнятним поняттям, а окрім цього й об'ємистий. Признаюся, що я не надіявся почути від філософа нарікання на недостачу популярности, цікавості та легкості, та ще й тоді, коли йдеться про саме існування прославлюваного, а для людства необхідного пізнання, яке вдасться досягнути не інакше, як тільки на основі найгостріших правил шкільної точности, за якою може вже з часом прийти і популярність. Але від популярности ніколи не можна починати. А що стосується деякої неясности, яка почасти є наслідком ши-

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muß, als Wissenschaft, systematisch und bis zu ihren kleinsten Teilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, daß man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpaßt; und nichts anderes wird der größte Teil der Leser auch von jener Kritik zum voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen einzusehen, daß es eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte als allein der Wink, den Humes Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isoliert und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurteil gehen, als könne man sie vermittelt seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurteilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts anderes zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten; nur daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnig und kauderwelsch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, sofern sie in der Wissenschaft selbst und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vorteilhaft sein mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachteilig werden müssen.

роко накресленого пляну, так що при тім тяжко мати перегляд тих головних пунктів, які є предметом цієї праці, то закид з такого приводу є справедливий, і я його цими Прологоменами усуну.

При тім, як основа охоплює увесь цей твір, який з'ясовує спроможність чистого розуму в цілому його обсягу та межах, Прологомени – це лише приготування до нього; бо якби ще можна би було подумати про те, щоби виступати з метафізикою або якби мати хоч би 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 звикли бачити старі, зужиті істини, свіжо причепурені, і то таким способом, що ті правди виймаються із їх давніших зв'язків і до них підбирають під новими назвами систематичну одержу доволіно собі до смаку. А тому велика більшість читачів вже задалегідь не буде нічого іншого очікувати також і від цієї Критики. Та ці Прологомени примусять 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 дотепер, не можна було використати для неї нічого, крім одного натяку, який міг дати сумнів Г'юма. Але ані Г'юмові не прийшла на думку можливість такої формальної науки і, щоби забезпечити свій корабель, він висадив його на берег (скептицизму) і там міг він собі лежати і порохнявіти. Натомість мені йдеться про те, щоби йому дати керманіча, що мав би докладну морську карту та компас і, вживаючи певних засад штуки кермування, основаних на знанні глобуса, міг би повести корабель прямо туди, куди вважав би за відповідне.

А як хто до цієї нової, зовсім ізольованої і садинокі в своїм роді науки прийде з тим упередженням, немов би можна було про неї видати судження свого, вже набутого, не справжнього знання, хоч якраз щодо реальности цього знання передусім треба піднести дуже поважні сумніви, то не вийде з того нічого іншого, лиш те, що він буде думати, немов би то скрізь бачив речі вже давно знані; бо вислови нібито і звучать подібно, тільки все буде видаватись йому дуже здеформоване, суперечливе та перемішане. Це тому, що він приймає при тім як основу не думки автора, але лише свій власний спосіб думання, який внаслідок тривалої звички став частиною його природи. А обширність твору, оскільки вона має своє виправдання у самій

Es ist zwar nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als David Hume, oder so gründlich und dabei so elegant als Moses Mendelssohn; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichle), wohl geben können, wenn es mir nur darum zu tun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung anderen anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverleugnung dazu, die Anlockung einer früheren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Pläne machen ist mehrmalen eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie gibt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu finden ist, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuten mag, wenn er nicht bloß, wie gewöhnlich, eine Deklamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Teil derselben antasten kann, ohne alle übrigen zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den anderen bestimmt zu haben: weil, da nichts außer derselben ist, was unser Urteil innerhalb berichtigen könnte, jedes Teiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin es gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht, und, wie bei dem Gliederbau eines organisierten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht ganz und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder alles oder nichts bestimmen und ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein bloßer Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

науці, а не у викладі, і необхідна при цьому сухість та схоластична точність, – це прикмети, що для самої книжки мусять бути некорисні.

Не кожний має такий дар, щоби так тонко, і все ж таки рівночасно і так принадно писати, як Давид Г'юм, або так ґрунтовно а при тім так елегантно, як Мозес Мендельсон; але я міг би був без труду зробити мій виклад популярним (можу признатися), якби я був задумав укласти тільки плян, а до його здійснення заохочувати других, та якби мені не лежало на серці добро науки, якою я так довго займався. Врешті треба було таки вкласти багато витривалости, а також навіть немало самозречення, щоби понад приману ранішого прихильного прийняття вище поставити надію на пізніше, щоправда, але тривале визнання.

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 можна би найти; між тим вже і для самого влучного пляну загальної критики розуму треба було більше, якби можна припускати, – якщо цей плян не мав бути, як звичайно, лише деклямацією побожних бажань. Але чистий розум – це та відокремлена, сама по собі така наскрізь взаємно пов'язана галузь, що не можна торкнутися ніякої її частини, не порушуючи 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 могло би виправити наше судження всередині розуму, тому важливість і вживання кожної частини залежить від відношення, в якому вона стоїть до інших частин у самім розумі. Подібно як при зв'язку 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, якби він був появився перед Критикою чистого розуму, лишився б незрозумілий, непевний і некорисний, то навпаки, появляючись по ній, він є тим пожиточніший. Бо в цей спосіб зможемо мати перегляд цілости, перевірити один за

Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Artikulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken, daß es eben nicht nötig sei, daß jedermann Metaphysik studiere, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und daß man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen anderen Gegenstand verwenden müsse; daß aber derjenige, der Metaphysik zu beurteilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge tun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, daß er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt – denn abweisen kann er sie nicht –, und daß endlich die so beschriebene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da alle, die in Ansehung aller anderen Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreist entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen echte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent. Virg.

одним основні пункти цієї науки, а дещо в самому викладі з'ясувати краще, ніж це могло статися при першому обробленні 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 пункти як зв'язок частин зовсім окремої спроможности (сили) пізнання у його природнім зіставленні. А як кому і цей плян, який, як Пролегомени, я ставлю передумовою кожної майбутньої метафізики, здаватиметься неясним, то нехай він зрозуміє, що це і не конче потрібне, щоби кожний студював метафізику. Бо і так не один талант робить цілком добрі успіхи в солідних і навіть глибоких науках, що зближені більш до чуттєвого нагляду, а не вдаються йому розсліди самими абстрактними поняттями; в такому випадку треба спрямувати свої духові здібности на інші предмети. Натомість той, хто береться видавати судження про метафізику, а навіть її творити, цей мусить неодмінно відповідати всім тут наведеним вимогам, а це може статися тільки так, що або прийме моє розв'язання, або цілковито відкине, а на його місце дасть нове – бо зовсім її не брати до уваги не може. А втім 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 зберігають обережно мовчанку, у питаннях метафізики чудово говорять і сміливо рішають, бо тут їх незнання, щоправда, не прикривається якоюсь наукою, але цілком ясно виринає воно на тлі справжніх критичних засад, про котрі з гордістю можна сказати:

*Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent. Virg.**

* *Нездатну челядь, трутнів, тримають далеко від меду.* Вергілій.

Prolegomena

Vorerinnerung von dem Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis

§ 1

Von den Quellen der Metaphysik

Wenn man eine Erkenntnis als Wissenschaft darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr also eigentümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften ineinanderlaufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts oder der Erkenntnisquellen oder auch der Erkenntnisart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territoriums.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören), müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntnis heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft, S. 712 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugtuend ist dargestellt

Пролегомени

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 ту своєрідність, яка відрізняє його від кожної іншої науки, а тим самим є йому властива; в противному разі втрачаються межі поодиноких наук і жодною з них не можна так ґрунтовно займатися, як цього вимагає її характер.

Чи ця властивість виявляється в різниці самих предметів, або джерел пізнання, або також у способі пізнання, або в різниці кількох, якщо не всіх, пунктів – то на цім щойно полягає ідея можливої науки і її галузі.

Передусім щодо 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 ми не повинні брати з досвіду, бо це пізнання має бути не фізичне, але метафізичне, себто 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 підвалини емпіричної психології. Таким чином є це пізнання *a priori* або пізнання на основі чистого розсудку і чистого розуму.

В цьому випадку не різнилося б воно нічим від чистої математики. Воно мусить зватися чистим філософським пізнанням: щодо значення цього виразу, та я вказую на Критику чистого розуму, стор. 712 і наст., де є точно і вичерпно з'ясована

worden. – Soviel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

§ 2

Von der Erkenntnisart, die allein metaphysisch heißen kann

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urteile überhaupt

Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können.

Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: Alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: Einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher ein synthetisches Urteil heißen.

b) Das gemeinschaftliche Prinzip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs

Alle analytischen Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht. Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriffe des Subjekts gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden; ebenso wird sein Gegenteil in einem analytischen, aber verneinenden Urteile notwendig von dem Subjekt verneint, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen:

різниця між цими двома способами вживання розуму. – Оце й усе про джерела метафізичного пізнання.

§ 2

Спосіб пізнання, який один можна назвати метафізичним

а) Загальна різниця між синтетичними і аналітичними судженнями

Метафізичне пізнання мусить містити в собі самі *a priori*, бо цього вимагає своєрідність його джерел. Але нехай би походження суджень було будь-яке, або хай би вони були зовсім довільні щодо їх логічної форми, то все ж таки є різниця між ними щодо змісту, відповідно до котрої є ці судження або тільки пояснюючі, що нічого не додають до змісту пізнання, або поширюючі, що побільшують дане пізнання. Перші можемо назвати судженнями аналітичними, другі синтетичними.

Аналітичні судження не висловлюють у присудку нічого іншого, як тільки те, що в понятті підмет 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 судженням дійсно продумана в цім понятті, хоча не висловлена виразно; тим самим судження є аналітичне. Натомість твердження: „Деякі тіла є тяжкі” містить в присудку щось, що в загальному понятті тіла не було дійсно продумане, воно збільшує моє пізнання тому, що до мого поняття дещо додає – і з тої причини мусить називатися судженням синтетичним.

б) Спільним принципом всіх аналітичних суджень є засада протирічності

Всі аналітичні судження спираються цілковито на твердження протирічності і є по своїй суті пізнанням *a priori*, чи поняття, які служать їм за підвалини, будуть емпіричні, чи ні. Бо як присудок потверджуючого аналітичного судження вже наперед міститься в понятті підмета, то тим самим не може він його без протирічності заперечити; так само необхідно заперечує суб'єкт його протилежність в аналітичному, але заперечуючому

Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Ebendarum sind auch alle analytischen Sätze Urteile *a priori*, wengleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts tun, als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wonach anders umzusehen.

c) Synthetische Urteile bedürfen ein anderes Prinzip als den Satz des Widerspruchs

Es gibt synthetische Urteile *a posteriori*, deren Ursprung empirisch ist; aber es gibt auch deren, die *a priori* gewiß sind und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, daß sie nach dem Grundsätze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs, allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsätze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen; denn nichts darf diesem Grundsätze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urteile zuvor unter Klassen bringen.

1. Erfahrungsurteile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem

судженні – і то також наслідком засади протирічності. Так мається справа з твердженнями: „Кожне тіло є розтягле” і: „Ніяке тіло не є нерозтягле (поєдинче)”.

Власне тому є всі аналітичні твердження судженнями *a priori*, хоча їх поняття є емпіричні, на пр.: „Золото є жовтий метал” – щоби це знати, не потребує жодного ширшого досвіду крім поняття золота, в якому містилось би, що це є тіло жовте і що є металом: бо ж з цього утворилося моє поняття і я не потребував нічого робити, лишень його розложити, не шукаючи крім цього ще чогось.

в) Синтетичні судження потребують іншого принципу, крім засади протирічності

Маємо синтетичні судження *a posteriori*, походження яких є емпіричне, але маємо також і такі, що є певні *a priori*, впливають з чистого розсудку і розуму. Але оба вони 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 виводити згідно із засадою протирічності. Бо з тою засадою ніщо не сміє розминатися, хоч власне не все вдається випровадити. Насамперед я пропоную поділити синтетичні судження на класи:

1) Досвідні судження є все синтетичні. Бо було б невідмісним оснований аналітичне судження на досвіді, тому що я й так не смію вийти поза моє поняття, щоби утворити судження; а тим самим не потребує до того жодного підтвердження досвіду. Твердження: „Тіло є розтягле” є *a priori* певне, і не є судженням з досвіду, бо перш, ніж я звернуся до досвіду, маю всі дані до мого судження вже в самім понятті, з котрого тільки потребує на основі засади протирічності вивести присудок, а тим самим рівночасно усвідомити собі необхідність судження, чого ніколи не міг би мене навчити досвід.

2) Судження математичні є всі синтетичні. Цього твердження, здається, зовсім дотепер не помічали дослідники людського розуму; що більше, воно немов би якраз противилося всім їхнім здогадам, хоч це твердження безумовно певне і в своїх наслідках дуже важливе. Бо тому, що вони знайшли, що висновки

Sätze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis *a priori* enthalte.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntnis von aller anderen Erkenntnis *a priori* ist, daß sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Konstruktion der Begriffe (Kritik S. 713) vor sich gehen muß. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm korrespondierende Anschauung enthält, hinausgehen muß: so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch entspringen und sind daher insgesamt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachteil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntnis *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab in der Einbildung, ihre Natur und sozureden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz anderen Prinzipien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs; und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade soviel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloß analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrtum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachteilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urteile weit über seinen metaphysischen Begriff der Kausalität

математики всі поступають згідно зі засадою протирічності (чого вимагає суть кожної аподиктичної певності), то вони схилилися до погляду, що також і основні твердження можна пізнати зі засади протирічності; але в тім дуже помилялися. Бо цілком природньо можна зрозуміти синтетичне судження 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 зауважити, що властиві математичні твердження є судження апіорні, не емпіричні, бо вони мають в собі конечність, якої не можна взяти з досвіду. Але якщо мені цього не схочуть визнати, то добре – я обмежу своє твердження чистою математикою, яка вже згідно зі своїм поняттям містить в собі не емпіричне пізнання, лише виключно чисте пізнання *a priori*.

Те, що є суттєвою рисою чистого математичного пізнання і відрізняє його від кожного іншого пізнання *a priori*, є та обставина, що математичне пізнання не вдасться зовсім вивести з понять, постає завжди тільки через конструкцію понять (Критика, стор. 713). А що математика в своїх твердженнях завжди мусить виходити поза своє поняття, до того, що містить у собі відповідний тому поняттю нагляд, то її твердження не можуть і не повинні ніколи впливати з розчленовування понять – себто аналітично, а тим самим всі вони є синтетичні.

Але я не можу поминути цієї нагоди, щоби не вказати на шкоду, яку спричинило філософії занедбання цього, втім легкого і на перший погляд маловажного зауваження. Г'юм, уважаючи, що було би заняттям гідним філософа звернути свою бистроумність на цілу царину чистого пізнання *a priori*, в якій людський розсудок приписує собі такі великі здобутки, відтяв від неї необачно цілу, і найважливішу частину, а саме: чисту математику, в тім хибнім переконанні, що її природа, так сказати б її конституція, спочиває на цілком інших принципах, а саме виключно на засаді протирічності. І хоча він не провів поділу суджень так формально, ані не ужив тих назв, якими я ось тут по-слуговуюся, то все-ж таки виглядало це так, немов би він сказав, що чиста математика обіймає самі тільки аналітичні судження, а метафізика, судження синтетичні *a priori*. В тім випадку він помилився і ця помилка мала дуже шкідливі наслідки на ціле його розуміння речі. Бо коли б він був не поповнив цієї похибки, то був би свою проблему походження наших синтетичних

erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese mußte er ebensowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu tun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert; denn die Streiche, welche der letzteren zudedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte; und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und tut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Ebensowenig ist irgendein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der

суджень поширив значно поза метафізичне поняття причиновости і був би розтягнув його також і на можливість математики *a 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, в основному розуміючи справу. Добре товариство, в якому була би тоді опинилася метафізика, було б охоронило її перед небезпекою грубої зневаги, бо удари, вимірені проти неї, були б мусіли досягнути також і математику; цього Г'юм не мав і не міг мати на думці. І так цей бистроумний філософ мусів над цим застановитися і дійшов би був до дослідів, що були би мусіли бути подібними до тих, якими ми оце займаємося, при чім вони були би дуже багато виграли при його недосяжній ясності викладу.

Можна було б на перший погляд легко подумати, що твердження $7 + 5 = 12$ є тільки аналітичним судженням, яке слідує з поняття суми 7 і 5 на основі засади протирічності. Але як ближче приглянемося, побачимо, що поняття суми 7 і 5 не містить в собі нічого більше, як об'єднання обох чисел в одне єдине; але тим ще зовсім не є вирішено, яке є це одне число, котре обіймає в собі тамті два числа. Поняття 12 ще зовсім не є продумане тим, що я тільки в думці лучу 7 і 5 і хоча б як довго розкладав я своє поняття такої можливої суми, то все таки там не знайду числа 12. Мусимо вийти поза ці поняття в той спосіб, що беремо до помочі нагляд, який одному з цих понять відповідає; можуть це бути наших 5 пальців, або як Зегнер уживає в своїй аритметиці п'ять крапок і так наочно дані одиниці п'ятірки додаємо одну по другій до поняття сімки. Цією формулкою $7 + 5 = 12$ розширюємо дійсно своє поняття і додаємо до першого поняття нове, якого в попереднім зовсім не було продумано, це значить, що арифметичне твердження є завжди синтетичним. Це стане нам ще краще зрозумілим при більших числах. Тут щойно виразно побачимо, що можемо своє поняття вивертати і накручувати, як хочемо, але не зможемо знайти самим розчленовуванням суми наших понять, якщо не візьмемо до помочі нагляду.

Так само не є аналітичним яке-небудь основне твердження чистої геометрії. Твердження: „Пряма є найкоротшою лінією між двома точками” – це судження синтетичне. Бо моє поняття

geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hilfe genommen werden, vermittelt deren allein die Synthesis möglich ist.

Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserem Begriffe und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel denken, und da zeigt sich, daß das Prädikat jenem Begriffe zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhängt. Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber nur, wie identische Satze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden.

Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urteilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urteilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urteile, die aus der bloßen Zergliederung derselben entspringen, auch notwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existiert etc., und vermittelt mehrerer dergleichen analytischen Urteile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält), nicht auf andere Art vor sich geht als die Zergliederung jedes anderen, auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elastizität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urteil eigentümlich metaphysisch; denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigentümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen anderen Verstandeserkenntnissen gemein hat, muß unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigentümlich metaphysischer Satz.

прямоти не охоплює нічого з величини, тільки виключно якість. Поняття найкоротшої віддалі є в тім випадку лише додатком і не можна його за допомогою розчленування вивести з поняття прямої. Тут мусимо взяти на допомогу нагляд і щойно за його посередництвом є можлива синтеза.

Деякі інші основні твердження, котрі приймають геометри, є дійсно аналітичні і спираються на засаду протирічності, але вони служать тільки як ідентичні твердження для цілоти методу, а не як принципи, напр.: „ $a = a$ ” – цілість є рівна сама собі, або „ $(a + b)$ більше від a ” – то є: цілість є більша, ніж її частина. І все ж навіть і такі твердження, хоча їх важливість ґрунтується на самих тільки поняттях, допускаємо в математиці лише тому, що їх можна унаочнити: головню двозначність виразу спонукає нас вірити на загал, немов би присудок таких аподиктичних суджень містився вже в нашому понятті і що тим самим судження є аналітичне. Маємо в цьому випадку до даного поняття придумати якийсь присудок, а ця конечність є зв’язана вже із самим поняттям. Але річ не в тім, що саме маємо придумати до даного поняття – тільки в тому, що ми дійсно в тім понятті продумуємо (хоча би і неясно). А тут показується, що присудок є вправді з ним нерозривно зв’язаний, але ніколи небезпосередньо, тільки за допомогою нагляду, який тут мусить прилучитися.

Властиві метафізичні судження є всі синтетичні. Мусимо відрізнити судження, належні до метафізики, від властивих метафізичних суджень. Між першими є дуже багато аналітичних, але вони є лише засобом для властивих метафізичних суджень, а щойно ці останні є одинокою метою науки і є все синтетичні. Бо якщо поняття належать до метафізики, напр., поняття субстанції, то і судження, які повстають зі самого розчленування цих понять, мусять також належати до метафізики, напр., субстанція є те, що існує тільки як підмет і т. д.; а за допомогою більшого числа таких аналітичних суджень ми стараємося зблизитися до дефініції понять. А тому, що аналіз чистого розсудкового поняття (а такі є в метафізиці) відбувається не інакше, як розчленуванням кожного іншого, також емпіричного поняття, що не належить до метафізики, (напр.: Повітря є елястична течія, яка не стратить своєї елястичности при ніякому знаному ступені холоду), то виразно метафізичним буде справді поняття, але ні в якому разі не аналітичне судження. Бо ця наука має в собі щось особливого і

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Prinzipien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von großem Werte; auch kann dieselbe als ein besonderer Teil (gleichsam als *philosophia definitiva*), der lauter analytische, zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der Tat haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu tun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urteile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist als in jeder anderen Erkenntnisart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung bloß deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntnis *a priori*, sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori* und zwar in der philosophischen Erkenntnis, macht den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

§ 3

Anmerkung zur allgemeinen Einteilung der Urteile in analytische und synthetische

Diese Einteilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr klassisch zu sein; sonst wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urteile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber außer ihr in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt suchten, diese Einteilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten und, wie der berühmte Wolff oder der seinen Fußstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten, den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Einteilung an. Denn im 4. Buch, dem 3. Hauptstück § 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urteilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in die Identität oder Widerspruch setzt (analytische

тільки для неї своєрідного у способі творення апіорних пізнань; тому мусимо цей спосіб відрізнати від того, що вона має спільного зі всіма іншими розсудковими пізнаннями. Так, напр., твердження: „Все що в речах є субстанцією, є тривале” є синтетичне і типово метафізичне.

Якщо поняття *a priori*, котрі творять матеріал і знаряддя метафізики, позбираємо наперед згідно з деякими принципами, тоді розчленування таких понять буде мати велику вартість. Їх можна також викладати як окрему частину (подібно як *philosophia definitiva*), яка містила б у собі переважно аналітичні, до метафізики належні, твердження, окремо від тих синтетичних тверджень, які творять саму метафізику. Бо справді ці розчленування не мають ніде великої вартости, хіба в метафізиці, себто оскільки йдеться про синтетичні судження, які мається творити з тих, вже раніш розчленованих, понять.

Висновок із цього параграфу є такий: метафізика має до діла зі синтетичними судженнями *a priori* – тільки такі є її метою: до цього потребує вона справді трохи розчленування своїх понять – себто аналітичних суджень, але поступування при тім є таке саме, як при кожнім іншій роді пізнання, де розчленуванням стараємося тільки роз’яснити свої поняття. Але властивим змістом метафізики є творення апіорного пізнання, так наглядного, як і поняттєвого, вкінці також творення синтетичних тверджень *a priori* і то в пізнанню філософічним.

§ 3

Примітка до загального поділу суджень на аналітичні і синтетичні

Цей поділ є необхідний з огляду на критику людського розсудку і тому заслуговує 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 суджень 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 і бистроумний Баумгартен, який ступав його слідами, могли дошукуватися доказу засади достатньої причини, яка є безперечно синтетична, в засаді протирічності. Натомість

Urteile), die andere aber in die Existenz der Vorstellungen in einem Subjekt (synthetische Urteile), so gesteht er § 10, daß unsere Erkenntnis (*a priori*) von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntnis sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.

Der Prolegomenen allgemeine Frage:

Ist überall Metaphysik möglich?

§ 4

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; so wäre diese Frage unnötig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich: wie sie möglich sei, und wie Vernunft es anfangs, dazu zu gelangen. Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, die Erkenntnis eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiß sind und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesamt analytisch und betreffen mehr die Materialien und das Bauzeug zur Metaphysik als die Erweiterung der Erkenntnis, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll. (§ 2, *litt. c.*) Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die

вже в дослідах Лока над людським розсудком натрапляю на натяк такого поділу. Бо в IV кн., 3 відд., § 9 і наст. згадує він вже наперед про те, як образи в різний спосіб об'єднуються в судження, а також вказує їхні джерела, при чім він відрізняє як одне джерело ідентичність або протирічність (судження аналітичні), а як друге джерело – існування образів в суб'єкті (синтетичні судження) і визнає в § 10, що наше пізнання *a priori* цих останніх суджень є дуже обмежене, ба – що є майже ніяке. Але в тому, 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 Г'юм, не знайшов там спонуки, щоби над судженнями 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 продумуванням самі дійти до того, а потім знайдемо їх і де-інде там, де ми б їх перед тим певно були не найшли; бо автори самі не знали навіть, що їх власні помічення основуються на такій ідеї. Але дехто, хоч самостійно ніколи не думає, має все ж таки настільки бистроумности, щоби у всім, на що тільки звернемо його увагу, відкрити те, що вже було колись сказане, хоч цього перед тим не міг ніхто побачити.

Загальне питання Прологоменів

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 навчитися, а вона вже цілком певно і неодмінно переконає вас в своїй справедливості – то таке питання було би зайве, а лишилося б лише питання, що торкалось би скоріше перевірки нашої бистроумности, ніж доказу існування самої речі; 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

ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt: so geratet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zustande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skeptizismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewalttätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfangt, betrug man bloß seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewissem Maße schon geübt war: weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeinlich mühsam aufgesucht werden müssen; und so schwamm Metaphysik obenauf wie Schaum, doch so, daß, sowie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufsammelten, wobei andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, daß sie die vergebliche Mühe der ersteren belachten.

Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit; aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffen einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgendein

на Евкліда, і сказати: то є метафізика. Тут ви знайдете головну мету цієї науки: пізнання найвищого єства і майбутнього світу сперте на принципах чистого розуму. Можуть нам вправді вказати багато тверджень, аподиктично певних і ніколи неоспорюваних, але вони є всі аналітичні і відносяться радше до будівельного матеріялу і творива метафізики, ніж до поширення пізнання, що саме повинне бути властивою нашою ціллю (§ 2, lit. c). А хоча ви наводите також синтетичні судження, напр., засаду достатньої причини, якої ви ніколи не довели із самого тільки розуму і тим самим *a priori*, що саме було нашим обов'язком, то ми і на це радо з вами погодимося. Але як тільки ви хотіли би для вашої головної ціли ними послуговуватися – попадаєте в такі неприпустимі і непевні твердження, що постійно одна метафізика буде перечити другій або під оглядом самих тверджень або їх доказів і так сама буде підривати власні претензії на тривале визнання. І навіть спроби утворити таку науку були, без сумніву, першою причиною такого раннього пробудження скептицизму, цього способу думання, в яким розум сам зі собою поводить ся так брутально, що цей напрямок міг повстати лише при цілковитій зневірі в досягнення найважливіших його цілей. Бо вже значно скорше, ніж люди приступили до методичного вивчення природи, зачали досліджувати тільки власний відокремлений розум, який вже за допомогою звичайного досвіду в деякій мірі був досить вправний; а це тому, що з розумом маємо завжди безпосередньо до діла, тоді як закони природи мусимо на загал з трудом відкривати. Ось як впливала метафізика на верх, наче піна, і то в той спосіб, що як тільки одна, вже начерпана, розпливалася, зараз появлялася на поверхні інша, яку завжди хтось жадібно вилловлював, при чім, замість шукати причини того явища в глибині, вдоволявся своєю поверховною мудрістю і висміював даремний труд своїх попередників.

Так отже відкидаємо і догматизм, який нас нічого не вчить, а так само і скептицизм, який нам навіть ніде нічого не обіцяє, навіть не дає відпочинку виправданого незнання. Нас заохочує важливість пізнання, якого ми потребуємо, але внаслідок довгого досвіду не маємо довір'я до всякого пізнання, котре ми нібито посідаємо, або яке нам накладається під покришкою чистого розуму. Таким чином залишається нам ще одне критичне питання і залежно від відповіді на нього зможемо уладити своє майбутнє поступування – а це питання є: чи

Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu tun habe, um eine Wissenschaft womöglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch sein.

Es trifft sich aber glücklicherweise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, daß gewisse reine synthetische Erkenntnis *a priori* wirklich und gegeben sei, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige wenigstens unbestrittene, synthetische Erkenntnis *a priori* und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur: wie sie möglich sei, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

метафізика є взагалі можлива? На це питання не мусимо відповідати скептичними закидами проти деяких тверджень дійсної метафізики (бо дотепер не визнаємо 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 досліджував сам чистий розум і старався в цьому джерелі установити згідно з принципами й 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, тим самим старається розвинути пізнання з його первісних зав'язків, не спираючись при цім на який-небудь факт. Натомість Прологомени 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 довір'ям зачинати і йти що раз вище, аж до джерел, яких ще не знаємо; відкриття цих джерел не лише прояснить нам те, що ми знали, але рівночасно з'ясує нам обсяг багатьох пізнань, які без винятку з цих самих джерел випливають. Методичне поступування Прологоменів, особливо тих, завданням яких є дати підготовлення до майбутньої метафізики, буде тим самим аналітичне.

На щастя, ми в такому становищі, що можемо з цілою певністю твердити, що дійсно існують *a priori* деякі чисті синтетичні пізнання, а саме чиста математика і чисте природознавство, хоча не можемо погодитися, що метафізика як наука дійсно існує. Бо обі ці науки містять в собі твердження, які є аподиктично певні, почасти з самого тільки розуму, а почасти на основі загальної згідності з досвідом; а все таки загально визнається, що вони від досвіду незалежні. Маємо отже бодай деяке синтетичне пізнання *a priori*, 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.

Prolegomena

Allgemeine Frage:
Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?

§ 5

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf den Satz des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a posteriori*, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß, weil sie auf anderen Prinzipien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunftkenntnis wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen, wie diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen instand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präzision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Ich habe sie oben der Popularität zu Gefallen etwas anders, nämlich als eine Frage nach der Erkenntnis aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich dieses Mal ohne Nachteil der gesuchten Einsicht wohl tun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu tun ist,

Загальне питання Прологоменів

Як є можливе пізнання з чистого розуму?

§ 5

Бачили ми вище, яка велика різниця є між аналітичними та синтетичними судженнями. Цілком легко можна було зрозуміти, що аналітичні твердження є можливі, бо ця можливість спирається лише на засаду протирічності. Так само не треба окремо пояснити можливості синтетичних тверджень *a priori*, себто тих, які черпаємо з досвіду; бо сам досвід не є ніщо інше, як безперервним об'єднанням (синтезом) спостережень. Отже лишаються нам тільки синтетичні твердження *a priori*, можливість яких мусимо досліджувати і перевіряти тому, що вона ґрунтується на інших принципах, ніж на засаді протирічності.

Але тут не потребуємо щойно шукати можливості таких тверджень, себто питатися, чи вони можливі, бо таких тверджень маємо доволі і вони дійсно існують з безперечною певністю. А тому, що метод, якого будемо тепер дотримуватися, повинен бути аналітичний, то почнемо від твердження, що таке синтетичне, але чисте розумове пізнання справді існує. (Все-таки мусимо відтак дослідити основу тієї можливості і запитатися, як таке пізнання можливе, щоби мати змогу на основі принципів можливості того пізнання означити умови, а також обсяг і межі його вжитку). Властиве, згідно з вимогами школи і з усією точністю сформульоване завдання, від котрого все залежить, звучить: як є можливі синтетичні твердження *a priori*?

З огляду на популярність, формулював я вище це питання трохи інакше, а саме як питання про пізнання з чистого розуму, що, зрештою, міг я цим разом зробити без шкоди для бажаної

man nach den vorher gemachten Erinnerungen sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, daß, wenn wir hier von Erkenntnis aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.¹

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so großem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen; wenn er nicht vorher jene Frage hat genugtuend beantworten können, so habe ich recht zu sagen: es ist alles eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft und maßest dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloß gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgibst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst du nun hierzu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi. Horat.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich; und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, daß man sich nicht einmal hat einfallen lassen, daß so etwas gefragt werden könne, so ist

¹ Es ist unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkenntnis nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon klassisch gewordene Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechslung geraten sollte. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze; sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel gibt, und sie könnte besser die regressive Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven heißen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Hauptteil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehöigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien.

ясности; а тому, що тут ідеться виключно про метафізику та її джерела, то, на мою думку, кожний пригадає собі на основі попередніх споминів, що, як говоримо тут про пізнання з чистого розуму, то ніколи не може бути мови про аналітичні, а тільки про синтетичні твердження.¹

Від розв'язання цього завдання цілком залежить, чи метафізика втримається, чи впаде, чи взагалі зможе існувати. Нехай би собі в метафізиці дехто висловлював твердження, що могли б навіть дуже спокушати, нехай би собі накопичував висновки аж до втоми, якщо він раніше не зможе відповісти на вищепоставлене питання, то я маю право сказати, що це пуста, безпідставна філософія і фальшива мудрість. Говорить у тобі чистий розум, і ти рівночасно приписуєш собі творення апіорних пізнань в такий спосіб, що не тільки розкладаєш дані поняття, але нібито видумуєш нові зв'язки, які не спираються на засаду протирічності і які ти думаєш зрозуміти незалежно від усякого досвіду. Звідки приходиш отже до цього і як думаєш виправдати свої посягання? Не маєш права покликуватися на згоду загального людського, бо це свідок, повага якого спирається тільки на загальну думку.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi. Horat.*

Але, хоч відповідь на це питання необхідна, то рівночасно вона і тяжка. А хоч найважливіша причина, чому вже давно не старалися на це питання відповісти, полягає в тому, що нікому і

¹ Не можна запобігти, щоби із щораз дальшим розвитком пізнання навіть деякі класичні вже вирази, які містяться в науці від перших її початків, не виявилися при дальшій поступі недостатніми і невідповідними, та щоби якесь нове і відповідніше застосування їх не викликало небезпеки змішування його зі старим. Аналітичний метод, в протиставленні до синтетичного, є щось зовсім інакше, ніж загальна сума аналітичних тверджень; вона означає тільки те, з чого виходимо, чого шукаємо, немов би воно вже було дане і йдемо вище, аж до умов, за яких воно є одиноким можливе. В цьому методі послуговуємося часто тільки синтетичними твердженнями, як це є, напр., в математичному аналізі і тому такий метод можна би назвати радше регресивним для відрізнання від синтетичного, або прогресивного. Назва „аналітика” виступає також як головна частина логіки і тут є вона логікою істини; її протиставимо діалектиці, не оглядаючись на те, чи приналежні до неї пізнання є аналітичні, чи синтетичні.

* *В зневірі відкидаю все, що лише таким способом мені покажеш.* Гораций.

doch eine zweite Ursache diese, daß eine genugtuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muß ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs, durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich und, gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten; welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser notwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Notwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntnis *a priori* ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig solange suspendiert, bis sie die Frage:

Wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? genugtuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Kreditiv, welches sie vorzeigen mußten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon

на думку не спала можливість поставити таке питання, то є ще і друга причина того, а саме, що задовільна відповідь на це одне питання вимагає далеко довшого, витривалішого, глибшого і труднішого думання, ніж коли-небудь вимагав і найобширніший твір метафізики, котрий по своїй першій появі обіцяв авторові безсмертя. Також кожний уважливий читач, продумуючи докладно, чого це завдання вимагає, спочатку налякається його трудности й уважатиме його неможливим до розв'язання, а коли б таких чистих синтетичних пізнань *a priori* дійсно не було, уважав би його взагалі неможливим. Це справді і приключилося Давидові Г'юмові, хоч він представляв собі це питання далеко не так загально, як тут і як це мусить бути, коли відповідь на нього має бути вирішальною для метафізики в цілому. Бо як же ж це можливе, питав бистроумний муж, щоби я міг вийти поза дане мені поняття і поєднати з ним інше поняття, яке в тім першій не міститься, а ще й так, немов би це друге належало до першого. Лиш дорогою досвіду можемо дійти до такої сполуки (такий висновок робив Г'юм з цієї трудности, яку він уважав за неможливість), а всяка оця ніби обов'язковість, або іншими словами пізнання *a priori*, не є ніщо інше як довге призвичаєння визнавати що-небудь істинним і через це уважати суб'єктивну обов'язковість об'єктивною.

Коли читач нарікатиме на великі труднощі, яких завдасть йому моє розв'язання цього завдання, то нехай спробує сам розв'язати його легшим способом. Може буде він тоді почувати вдячність тому, хто за нього узявся, за працю, яка вимагає такого глибокого дослідження – і радше висловить своє здивування, що розв'язання, з огляду на характер предмету, здобуто ще так легко. Бо треба було б довголітньої тяжкої праці, щоби розв'язати це завдання в цілій його загальності (в тому значенні, як це слово розуміють математики, значить, достатньо на всі випадки) і нарешті представити це питання також в аналітичній формі, як це тут читач знайде.

Отже я урочисто і законно припиняю діяльність всіх метафізиків на довгий час, доки не дадуть задовільної відповіді на питання:

Як можливі синтетичні пізнання *a priori*? Бо лише у відповіді на це питання міститься те свідчення, яке вони мусять висловити, коли хочуть в імені чистого розуму що-небудь у нас зорудувати. А без такої пропозиції можуть вони сподіватися

hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu mutmaßen, geschweige etwas zu wissen, sondern nur etwas (nicht zürn spekulativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht tun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht tun; denn diese wollen spekulative Philosophen sein, und da, wenn es um Urteile *a priori* zu tun ist, man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird ebendadurch als notwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Mutmaßungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, daß die ganze Transzendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht, selbst nichts anderes als bloß die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transzendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Teil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen und muß also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihilfe aus anderen beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nötig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntnis (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntnis *a priori* vorkäme, die Wahrheit

лише того, що всі розумніші, які вже не раз ошукалися, відкинуть їх пропозиції без дальшого розгляду.

Оскільки ж вони хотіли би займатися своїм ділом не як наукою, але мистецтвом: вишукувати спасенні і пересічному людському розсудкові доступні повчання, то цього ремесла не можна їм по-правді забороняти. Вони говоритимуть відтак скромною мовою раціональної віри – будуть визнавати, що їм не вільно навіть здогадуватися про що-небудь – тим менше що-небудь знати про те, 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 житті є можливе і необхідне для кермування розсудком і волею. Лише в тім сенсі зможуть вони зватися корисними і мудрими людьми і то тим більше, чим більше вони зречуться назви метафізиків, бо останні хочуть бути спекулятивними філософами; а тому що там, де мова йде про судження *a priori*, не можна орудувати пустими правдоподібностями, (бо, що вони нібито пізнали *a priori*, це оголошують зараз за необхідне), то не можна їм дозволити гратися здогадами, тільки їх твердження або мусить бути наукою, або воно загалом не представляє ніякої вартости.

Можна сказати, що ціла трансцендентальна філософія, яка обов'язково попереджує кожную метафізику, сама не є нічим іншим, як тільки цілковитим розв'язанням поставленого тут питання, до того ж в систематичнім порядку і обширно. До тієї пори не маємо ніякої трансцендентальної філософії, бо те, що так називається, є справді частиною метафізики. А трансцендентальна філософія має щойно уможливити метафізику і тому все мусить її випереджувати. Тому також не треба зовсім дивуватися, що розв'язання цього питання сполучене з трудом і зусиллями, а навіть з деякою неясністю, бо, щоби достатньо відповісти на одне тільки питання, потрібно повної науки, позбавленої усієї допомоги інших наук, отже, науки цілком нової.

Приступаючи тепер до цього розв'язання 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 саме на чисту математику і чисте природознавство. Бо лиш вони можуть нам представити предмети нагляду, а тим самим, якщо в них мало б виступати пізнання *a priori*, можуть показати нам

oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte *in concreto*, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Fakta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nötig, das, was sie veranlaßt und als bloß natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntnis *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaßen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft, unter unserer Hauptfrage mit zu beigreifen, und so wird die transzendente Hauptfrage in vier andere Fragen zerteilt nach und nach beantwortet werden:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, daß, wengleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigentümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, mittelst der Tat selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wengleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen und, indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

істинність і узгодженість цих предметів з їх об'єктом *in concreto*, себто їх дійсність, від котрої пізніше можна аналітичним шляхом іти далі до причини їхньої можливості. Це дуже полегшить нам усю працю, в якій загальні міркування можна не лише прикласти до фактів, але також ці факти зробити вихідною точкою, замість виводити їх синтетичним шляхом із понять цілковито *in abstracto*.

Але, щоби від цих дійсних, а водночас обгрунтованих чистих пізнань *a priori* дійти до можливого пізнання, якого щойно шукаємо, себто до метафізики як науки, мусимо зрозуміти те, що є її причиною і що лежить в її основі, як пізнання *a priori*, дане тільки природньо, хоча щодо своєї істинности доволі підозріле; одним сповом, в нашому головному питанні мусимо охопити 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'язання цих питань повинне передусім творити головний зміст Критики, то вона все ж таки має в собі ту своєрідність, яка навіть сама заслуговує на увагу, а саме, що шукає до наведених тут наук джерел в самім розумі, щоби тим способом дослідити і точно визначити за допомогою самого діла, наскільки розум є в силі що-небудь пізнати *a priori*. З того відтак мають користь і самі ці науки, хоча й не щодо змісту, то бодай відповідного вживання, бо, кидаючи освітлення на це вище питання про спільне їх походження, дають разом поштовх до кращого розуміння їхньої власної суті.

Der transzendentalen Hauptfrage erster Teil

Wie ist reine Mathematik möglich?

§ 6

Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist. „Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich *a priori* zustande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrungen fußt noch fußen kann, nicht irgendeinen Erkenntnisgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleißig nachspürte?

§ 7

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher in der Anschauung und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann; daher ihre Urteile jederzeit intuitiv sind, anstatt daß Philosophie sich mit diskursiven Urteilen aus bloßen Begriffen begnügen und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik gibt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste

Перша частина головного трансцендентального питання

Як можлива чиста математика?

§ 6

Оце перед нами велике й випробуване пізнання, яке вже тепер має подиву гідні розміри та обіцяє безмежне поширення в майбутньому; воно веде за собою зовсім аподиктичну певність, тобто абсолютну обов'язковість, отже не спирається на підстави досвіду, лиш є чистим витвором розуму, а крім того наскрізь синтетичне. „Отже, як можливо для людського розуму, творити таке пізнання зовсім *a priori*?”. Чи не є передумовою цієї спромоги – бо вона не спирається і не може спиратися на досвід – якась апріорна основа пізнання, що лежить глибоко захована, але могла би виявитись через ці свої наслідки, якби тільки добре дослідити її вихідні точки?

§ 7

Але ми переконуємося, що все математичне пізнання має ту властивість, що воно мусить представляти собі наперед свої поняття в інтуїції і то *a priori*, отже не в емпіричному, лише в чистій інтуїції, без цього способу не може воно поступити ані на крок. Значить, ці судження є завжди інтуїтивні, натомість філософія мусить задовольнитися дискурсивними судженнями з самих понять, а свої аподиктичні твердження може справді пояснювати за допомогою нагляду, але ніколи не може їх звідти виводити. Ця замітка про суть математики орієнтує нас вже на першу і найголовнішу умову її можливости, а саме: в її основі мусить лежати якась чиста інтуїція, в якій вона може всі свої поняття представляти *in concreto*, а все таки *a priori*, або, як

Bedingung ihrer Möglichkeit; nämlich, es muß ihr irgendeine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie konstruieren kann.¹ Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn sowie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung tun, nur mit dem Unterschiede: daß im letzteren Falle das synthetische Urteil *a priori* gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen notwendig angetroffen werden muß, indem sie, als Anschauung *a priori*, mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§ 8

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: wie ist es möglich, etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, sowie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, daß wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Größe, von Ursache etc.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, d. i. Anwendung auf irgendeine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

¹ Siehe Kritik S. 713.

кажуть, конструювати.¹ Якщо зможемо винайти цю чисту інтуїцію та її можливість, то тоді без труду з'ясуємо собі, як можливі синтетичні судження *a priori* в чистій математиці, а тим самим також, як саме ця наука можлива; бо так само, як емпірична інтуїція робить без труду можливим те, що ми наше поняття, яке творимо собі про якийсь предмет інтуїції поширюємо синтетично в досвіді новими присудками, які нам доставляє сама інтуїція, то так робитиме й чистий нагляд; різниця буде лиш у тім, що в останньому випадку синтетичне судження буде *a priori* певне і аподиктичне, а в попередньому буде певне *a posteriori* і емпіричне; це тому, що це останнє міститиме в собі лиш те, що знайдемо у випадковій досвідній інтуїції, коли попередня містить те, що обов'язково мусимо знайти в чистій інтуїції, бо вона як апіорна інтуїція є нерозлучно зв'язана з поняттям ще перед усяким досвідом чи поодинокими спостереженнями.

§ 8

Одначе можемо сказати, що з цим кроком труднощі скоріш зростають, ніж меншають. Бо тепер питання звучить: Як можливо оглядати щось *a priori*? Нагляд є зображення, яке мусіло би безпосередньо залежати від присутности предмета. Тому видається неможливим *a priori* первісно наглядати, бо в такому разі нагляд мусів би відбуватися так без попередньої як і без одночасної присутности предмета, до якого він мав би відноситись, отже не міг би бути інтуїцією. Поняття мають справді таку прикмету, що можемо творити декотрі з них, а саме ті, що містять у собі взагалі лише думку про якийсь предмет, без труду *a priori*, хоч не знаходимося в безпосередньому відношенні до самого предмета, напр. поняття величини, причини і т. п. Але навіть для них потрібно – якщо мають мати значення і зміст – якогось вживання *in concreto*, себто прикладення до якоїсь інтуїції; уживаючи його, дістаємо предмет інтуїції. Але як може інтуїція предмету попереджувати сам предмет?

¹ Диви *Критика*, стор. 713 (стор. 740 другого видання).

§ 9

Müßte unsere Anschauung von der Art sein, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntnis *a priori* statfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: daß Sätze, die bloß diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden; imgleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

§ 10

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objekte nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) erscheinen können, nicht, wie sie an sich sein mögen; und diese Voraussetzung ist schlechterdings notwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt oder, im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urteilen, die zugleich als apodiktisch und notwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik

§ 9

Якби наша інтуїція мусіла бути така, що зображувала би предмети, як вони є самі в собі, то не було би зовсім апіорної інтуїції – то вона була би усе емпіричною. Бо, що міститься в предметі самім в собі, я можу знати лиш, оскільки він мені безпосередньо даний. Очевидно й надалі залишається незрозумілим, 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 припустили цю можливість, то все таки подібний нагляд не міг би бути здійснений *a priori*, себто доки предмет не увійшов до моєї уяви; бо без цього не можна придумати ніякої причини, щоби з ним зв'язувати мое зображення; це відношення мусіло би спиратися на натхнення. Отже, те, що моя інтуїція передує дійсності предмету і здійснюється як апіорне пізнання, це є можливе лише в один спосіб, а саме, якщо це пізнання не містить у собі нічого іншого, лиш форму чуттєвості, яка існує в моєму суб'єкті раніш за всі дійсні враження, за допомогою яких предмети на мене діють. Бо знаю *a priori*, що предмети можна оглядати лише за допомогою цієї форми чуттєвості. З того виходить, що твердження, які стосуються лише цієї форми чуттєвого нагляду, будуть у відношенні до чуттєвих предметів можливі і важливі, та навпаки нагляди, які є можливі *a priori*, не можуть ніколи торкатися інших речей, лише предметів наших чуттів.

§ 10

Так отже є це виключно форма чуттєвого нагляду, за допомогою якої можемо оглядати предмети *a priori*; та цим способом пізнаємо об'єкти, як вони нам (нашим чуттям) можуть являтися, а не тими, якими вони можуть бути самі в собі. Ця передумова є конче потрібна, якщо маємо визнати можливість синтетичних, апіорних тверджень, або – в разі, якби ми їх дійсно знайшли – можливість їх зрозуміти і зразу означити.

Саме час і простір є такі умови, які чиста математика кладе в основу всього свого пізнання і судження, які рівночасно виступають як аподиктичні й обов'язкові; бо математика мусить усі свої поняття спершу зобразити, себто конструювати, а

muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu tun, solange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urteilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelt der Vorstellung der Zeit zustande bringen. Beide Vorstellungen aber sind bloß Anschauungen; denn, wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber ebendadurch, daß sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen, und denen gemäß Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§ 11

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntnis *a priori* nur dadurch möglich, daß sie auf keine anderen als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anderes als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie die selbe in der Tat allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori* und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts

чиста математика – в чистій інтуїції без котрої вона не може ні на крок посунутися, (тому, що вона не може поступати аналітично, себто розчленовуючи поняття, лише синтетично), доки бракує їй чистої інтуїції, в якій одиноко можемо дістати твориво для синтетичних суджень *a priori*. Геометрія кладе в основу чисту інтуїцію простору. Арифметика творить навіть свої числові поняття поступовим додаванням одиниць в часі, а особливо чиста механіка може творити свої поняття руху тільки за допомогою зображення часу. Але оба ці зображення є чистими формами нагляду; бо, коли від емпіричних інтуїцій тіл і їх перемін (рухів) вилучити все емпіричне, себто те, що належить до враження, то залишаються ще час і простір, котрі є тим самим чистими інтуїціями та *a priori* лежать в основі вражень, тому ніколи не можна їх поминути; але вони саме тим, що є чистими апіорними інтуїціями, доводять, що вони є лише формами нашої чуттєвості, які мусять випереджувати всяку емпіричну інтуїцію, себто спостереження дійсних предметів, згідно з котрими можна пізнати предмети *a priori*, але лише так, як вони нам являються.

§ 11

Отже, завдання цього розділу розв'язане. Чиста математика, як синтетичне пізнання *a priori*, є лише тим способом можлива, що вона не відноситься до ніяких інших предметів, лише до змислових; чиста інтуїція (простору і часу) – служить апіорною основою їхньої емпіричної інтуїції, а може служити з тої причини, що вона не є нічим іншим, лише самою формою змисловості, яка випереджує дійсно появу предметів і так щойно робить її справді можливою. Але ця здатність апіорно оглядати не відноситься до творива явищ, себто до того, що в них є враженням, бо це становить їх досвідну сторону, лише до їх форми – часу і простору. Коли б хто хотів бодай трохи сумніватися в тому, що вони оба не є ознакою предметів самих в собі, а тільки виразом їх відношення до чуттєвості, то я рад би знати, як він це знайде можливим *a priori*, отже заки ми ознайомилися з предметами і заки вони ще нам дані, – знати, якою мусить бути їх інтуїція. Якраз цей випадок маємо тут з часом і простором. Але це стане цілком зрозумілим, як тільки уважатимемо їх обох нічим більше, лише формальними умовами

weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloß für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. *a priori* vorgestellt werden.

§ 12

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich notwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der anderen gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daß sie einander decken; welches offenbar nichts anderes als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist; und diese Anschauung muß rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklig schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargetan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist; daß man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen (*in indefinitum*), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kann, nämlich sofern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen; und daher erklärt unsere transzendente Deduktion der Begriffe von Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion, und ohne daß wir annehmen: „alles was unseren Sinnen gegeben werden mag (den äußeren im Räume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht, wie es an sich selbst ist“ zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

нашої чуттєвості, а предмети лиш явищами, бо щойно тоді можемо уявити собі справді і з нас самих, отже *a priori*, форму явища, себто чисту інтуїцію.

§ 12

Щоби додати щось для пояснення і підтвердження, треба приглянутися лише до звичайного і необхідно потрібного поступовання геометрів. Усі докази до цілковитої рівності двох фігур (тому, що одна в усіх своїх частинах може бути покладена на місце другої) зводяться зрештою до того, що вони одна одну накривають; це очевидно ніщо інше, як синтетичне твердження, яке спирається на безпосередню інтуїцію, а ця інтуїція мусить бути дана чиста і апіорна, бо інакше не можна би вважати це твердження аподиктично певним; воно мало би тільки досвідну певність. Можна би лише сказати, що все так помічаємо і його значення сягає не далі, ніж досі дійшло наше спостереження. Що простір у повному значенні слова (котрий сам не є межею жодного іншого простору) має три виміри і що простір взагалі не може мати їх більше, оснований на твердженні, що в одній точці може перетинатися під прямим кутом не більше, як три лінії. Але цього твердження не можна вивести з понять – і воно ґрунтується безпосередньо на інтуїції, і то чистій та апіорній, бо воно є безумовно певне. Наше намагання потягнути лінію в безконечність, або щоби ряд змін (напр., пройдені рухом простори) продовжувався в безконечність (*in infinitum*), є обумовлене зображенням простору і часу, яке може спиратися лише на інтуїцію 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 інтуїціях *a priori*, які уможливають її синтетичні й аподиктично важливі твердження; тому, наша трансцендентальна 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 чуттям може бути дане (зовнішнім у просторі, а внутрішнім в часі), розглядаємо лише, як воно нам являється, а не яке воно є само в собі”.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhängen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurteilen frei, vermuten, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloßen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des anderen könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der Tat verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen inneren Übereinstimmung, doch eine solche Verschiedenheit im äußeren Verhältnis, daß sich eine an die Stelle der anderen gar nicht setzen läßt; z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des anderen (nämlich auf der entgegengesetzten Hemisphäre) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältnis im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgendein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, soweit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen

Ті, що не можуть звільнитися від розуміння, начебто простір і час були дійсними прикметами речей самих у собі, можуть вправляти свою бистроумність на нижче поданому парадоксі. Коли даремно пробуватимуть його розв'язати, увільняться бодай на кілька хвиль від пересудів і допустять, що все-таки обниження простору й часу до самих форм нашої чуттєвої інтуїції може й має підставу.

Коли два предмети в усіх частинах, які на кожному з них можна все зокрема помітити, є цілком однакові (в усіх ознаках, 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 помітної різниці. І справді так мається річ з плоскими фігурами¹ в геометрії. Натомість різні сферичні фігури виказують мимо цієї повної внутрішньої згідності таку різницю в зовнішньому відношенні, що однієї не можна аж ніяк покласти на місце другої. Напр., два сферичні трикутники з двох півкуль, які мають за спільну основу лук різника, можуть бути зовсім рівні щодо боків і кутів, так що на жодному, коли його одного вичерпуюче 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 маємо якраз внутрішню різницю обох трикутників, якої не може ніякий розум визнати внутрішньою, а яка проявляється лише зовнішнім відношенням у просторі. А врешті я наведу звичайніші випадки, які можна узяти з буденного життя.

Що ж може бути подібніше до моєї руки або мого вуха і рівніше у всіх частинах, як їх образ у дзеркалі? А все ж таки не можу я поставити такої руки, яку бачу в дзеркалі, на місце її первотвору; бо коли це була права рука, то тамта в дзеркалі є ліва, а образ правого вуха є лівим, яке ніколи не може заступити тамтого. Нема тут жодних внутрішніх різниць, які міг би якийсь розум хоч би помислити; а все таки різниці є внутрішні, наскільки вчать чуття, бо ліву руку не можна замкнути в тих самих межах, що й праву, незважаючи на їх двобічну рівність і

¹ Фігурами на площині (ebene Figuren).

sein (sie können nicht kongruieren); der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der anderen gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußeren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinne), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

Anmerkung I

Die reine Mathematik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objektive Realität haben, daß sie bloß auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht, daß unsere sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern daß sie notwendigerweise vom Raume und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anderes ist als die Form aller äußeren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äußerer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objekte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Räume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses samt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der

подібність (вони не можуть бути пристайні); рукавиці з одної руки не можна вживати на другій. Як отже це розв'язати? Ці предмети зовсім не є зображеннями речей, якими вони є самі в собі і якими міг би пізнати їх чистий розум, але це чуттєві інтуїції, себто явища, котрих можливість полягає у відношенні якихось, по своїй суті незнаних, речей до чогось іншого, а саме, до нашої чуттєвості. Простір є таким чином формою нашого зовнішнього інтуїтивного сприйняття, а внутрішня ознака кожного простору полягає лише в означенні зовнішнього відношення до цілого простору, частиною якого він є (у відношенні до зовнішнього змісту); це значить, частина є можлива лише через цілість. А цього не буває ніколи при речах 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 (напр., в противні сторони закручених слимаків) зробити зрозумілою за допомогою якогось одного поняття, лише через відношення до правої і лівої руки, яке безпосередньо послуговується інтуїцією.

Примітка I

Чиста математика, а головню чиста геометрія, може лише під цією умовою мати об'єктивну дійсність, якщо вона відноситиметься до предметів чуттів; але щодо них, то мусимо триматися основної засади, що наше чуттєве зображення ні в якому разі не є зображенням речей самих у собі, а лише того способу, в який вони нам являються. З цього виходить, що твердження геометрії не є чимсь схожим на витвори тільки нашої поетизуючої уяви і тому не можна їх, мовляв, з цілковитою певністю прикласти до дійсних предметів, але що вони безумовно обов'язкові для простору, а тому для всього, що тільки в просторі може знаходитися; бо простір не є ніщо інше як форма всіх зовнішніх явищ, в якій одній предмети чуттів можуть бути нам дані. Змисловість, на формі якої основується 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. Було би зовсім інакше, якби чуття мусіли зображувати собі предмети, якими вони є самі в собі. Бо тоді зі зображення про простір, яке геометр *a priori* кладе в основу з усіма його при-

Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für bloße Erdichtung halten und ihm keine objektive Gültigkeit zutrauen, weil man gar nicht einsieht, wie Dinge notwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten. Wenn aber dieses Bild oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelt deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen: daß alle äußeren Gegenstände unserer Sinnenwelt notwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äußerer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als bloße Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie bloß den Raum betreffen, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfangen; da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objekte aus einfachen Teilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, daß dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache; daß dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei; daß alle Gegenstände im Raume bloße Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauung seien, und da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äußeren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese notwendig und auf das präziseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjektiven Grundlage aller äußeren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst, zieht, zusammen stimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Schikanen einer seichten Metaphysik wegen der unbezweifelten objektiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

кметами, зовсім ще не виходило би, що це все разом і з висновками, які з цього виводиться, мусить виглядати в природі. Простір геометра уважали б ми чистою вигадкою і не приписували б йому об'єктивного значення, бо годі зрозуміти, чому предмети мали би конче узгоджуватись з образом, який ми самі зі себе і задалегідь собі про них утворимо. Але коли цей образ, або влучніш, ця формальна інтуїція є своєрідною прикметою нашої чуттєвості, котрої одиноко є нам дані предмети, а ця чуттєвість не зображує нам речей самих в собі, лиш їх явища, то є зовсім легко зрозуміло, а також безсумнівно доведено, що всі зовнішні предмети нашого чуттєвого світу мусять безумовно з усією точністю згоджуватися з твердженнями геометрії; це тому, що чуттєвість зовнішнього нагляду (а саме простору), яким займається геометр, щойно робить можливими самі ці предмети як чисті явища. Назавжди залишиться замітним в історії філософії явище, що був такий час, коли навіть в умах математиків, які були zarazом філософами, починали виринати сумніви, вправді не щодо правильності їхніх геометричних тверджень, оскільки вони відносилися до самого простору, але щодо об'єктивної важливості і змоги прикладення самого цього поняття і всіх його геометричних признаков до природи. А це тому, що 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 ознакою речей самих у собі, а тільки формою сили нашого чуттєвого зображування; що всі предмети в просторі є лише явища, значить, не речі самі в собі, тільки зображення нашої чуттєвої інтуїції, а тому, що простір, як його витворює в думці геометр, є зовсім точно формою чуттєвої інтуїції, яку ми знаходимо у себе *a priori* і яка містить у собі основу можливостей всіх зовнішніх явищ (щодо їх форми), мусять ті явища безумовно узгоджуватись якнайточніше з твердженнями, які геометр витворює не з якогось видуманого поняття, лише зі суб'єктивної основи всіх зовнішніх явищ, себто з самої чуттєвості. Таким, а не якимсь іншим способом може геометр проти всіх нападів дрібної метафізики забезпечитися щодо безсумнівно ефективної дійсності своїх тверджень, хоч як дивними мусять вони їй

Anmerkung II

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelt der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren nirgend anders als bloß in unseren Gedanken.“ Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.

Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt: die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen;

видаватись, тому що вона не доходить до джерел своїх понять.

Примітка II

Все, що має нам бути дане як предмет, мусить бути нам дане в нагляді. Усяка наша інтуїція відбувається лише за посередництвом чуттів. Наш розсудок не сприймає нічого, лише міркує. А що чуття, як саме було виказано, не дають нам ніколи, ні в одному випадкові, пізнати речі самі в собі, лиш їх явища, котрі знову є тільки зображеннями, „то ми мусимо вважати також усі тіла, разом з простором, в якому вони знаходяться, нічим іншим, як тільки нашими зображеннями, що не існують ніде більше, лише в наших думках”. Чи це не явний ідеалізм?

Ідеалізм полягає у твердженні, що не існують ніякі інші ества, тільки думаючі, а інші речі, які ми мов би то зауважуємо, є лише зображеннями в думаючих ествах, зображеннями, яким дійсно не відповідає ніякий предмет, що знаходився би поза ними. Я натомість кажу: речі є нам дані, як існуючі поза нами предмети наших чуттів; 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 чуття. Тим самим визнаю я в усякому разі, що існують поза нами тіла, то є речі, котрі, хоча ми зовсім нічого не знаємо, чим вони є самі в собі, пізнаємо тільки через ці зображення, які творить їхній вплив на нашу зми-словість; надаємо їм назву тіла, а це слово означає тільки явище того незнаного нам, але все-таки дійсного предмету. Чи можна називати це ідеалізмом? Це ж якраз його протилежність.

Вже задовго перед добою Лока, а найбільше по ній, загально приймали і визнавали, що без шкоди для дійсного існування зовнішних предметів можна сказати про цілий ряд їхніх прикмет, що вони не належать до тих речей самих в собі, лише до їх явищ і поза нашим зображенням не мають власного існування. Сюди належать тепло, колір, смак і т. д. А що я, окрім них, перечеислив ще – з важливих причин – до самих явищ і інші прикмети тіл, т. зв. *primarias*, як розтяглість, місце і загалом простір з усім, що є з ним зв'язане (непроникливість або матеріальність, будова і ін.) – то проти цього не можна подати найменшого аргументу неприпустимости; так само, як не можемо когось назвати ідеалістом тому, що він не вважає кольори

und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören: denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen: daß die Vorstellung vom Raume nicht bloß dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig als daß die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

Anmerkung III

Hieraus läßt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvor aller philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis dadurch verlorb hatte, daß man die Sinnlichkeit bloß in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkannten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen Ursprunge der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne affizieren, und also, daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser notwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte

предметами об'єкту самого в собі, а лише модифікаціями чуття зору, так не можна суть 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 речі, яка нам являється, я цим не заперечую, як то робить справжній ідеалізм, а тільки висказую, що чуттями 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 цілком відповідає відношенню, яке має наша чуттєвість до предметів (бо це я сказав), але що воно є навіть зовсім подібне до об'єкту; то було би твердження, в якому не знаходжу ніякого толку, бо так само вражіння червоного кольору не має подібности до прикмет цинобру, який у мені це вражіння викликає.

Примітка III

На цій основі можна зовсім без труда спростувати один легкий до передбачення, але постійний закид, а саме: „що наслідком ідеальности часу і простору був би перемінений цілий змісловий світ виключно в ілюзію”. Бо перед тим усе філософське розуміння природи зміслового пізнання було цим викривлене, що цілу змісловість зведено виключно до неясного способу зображування, при допомозі якого ми нібито все-таки пізнаємо предмети, якими вони є, лише не маємо змоги усього в тім нашій зображенню ясно собі усвідомити. А ми, навпаки, доказали, що змісловість полягає не в цій логічній різниці ясности або неясности, а лише в генетичній різниці походження самого пізнання; бо чуттєве пізнання не зображує речей, якими вони є, лише той спосіб, яким вони подразнюють наші чуття, а тим самим наш розсудок дістає від цих останніх для обміркування не самі речі, а тільки явища. По цім необхіднім виправленні постає закид, впливаючий з непростимого і майже задалегідь наміреного хибного викладу, мов би то моя наука переміняла всі предмети зміслового світу в саму оману.

Коли є нам дане явище, то маємо ще повну свободу, як на його підставі захочемо судити про річ. Явище ґрунтувалося на чуттях, а судження на розсудку – і йдеться тільки про те, чи в

auf den Sinnen, diese Beurteilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntnis den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, solange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf acht hat zu verhüten, daß diese subjektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntnis in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande und nicht ihren Ursprung an. Ebenso, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne samt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen und die letzteren für eine bloße Form der Sinnlichkeit halte, die außer ihr an den Objekten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung: so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum oder ein Schein enthalten, daß ich sie für bloße Erscheinungen halte; denn sie können dessenungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebensowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloße Form der Sinnlichkeit oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äußeren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn

означенні предмета є істина, чи ні. Але різницю між істиною і оманю творить не прикмета зображень, які відносяться до предмету, бо вони в обох однакові, лише до пов'язання їх за допомогою правил, які витворюють сполуку зображень в понятті якогось предмету і оскільки вони в досвіді можуть стояти побіч себе або ні. А тут зовсім не в явищах причина, коли наше пізнання приймає оману за істину, себто коли нагляд, за допомогою котрого предмет є нам даний, уважається поняттям предмету або навіть поняттям його існування, котре може лише подумати розсудок. Хід плянет зображує нам чуття то в напрямку вперед, то назад і тут нема ані помилки, ані істини, бо як довго згоджуємося, що це передусім тільки явище, то зовсім ще не судимо про об'єктивний характер їх руху. Але тому, що може легко повстати хибне судження, 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 правилах зв'язку всього досвідного пізнання, може повстати омана або істина, відповідно до того, чи ми обережні, чи ні; це стосується виключно до вживання розсудком чуттєвих образів, а не до їх походження. Так само, коли вважатимуть всі чуттєві образи разом з їх формою, себто часом і простором, нічим іншим, як тільки явищами, а простір і час – лише чистою формою чуттєвості, якої на предметах поза нею зовсім не стрічаємо, і коли я послуговуюся тими образами лиш у відношенні 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 пов'язані за законами істини. Таким способом, усі твердження геометрії про простір відносяться так само до всіх предметів, отже також і до всього можливого досвіду, без огляду на те, чи я вважатиму простір чистою формою чуттєвості, чи прикметою самих предметів; хоча лише в першому випадку можу зрозуміти, як то можливо *a priori* знати ті твердження про всі предмети зовнішнього нагляду; поза тим, щодо всього можливого досвіду, залишається все по-

ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausbebe, die den Dingen an sich selbst anhängen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von ebendenselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet sein und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?); als denn kann ein wichtiger Irrtum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine bloß meinem Subjekt anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es soweit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloßen Scheine mache, daß sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern und zu verhüten, daß sie nicht für bloßen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, bloße selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat, korrespondierte, und also Geometrie selbst ein bloßer Schein sei, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt ebendarum, weil diese bloße Erscheinungen sind, von uns hat dargetan werden können.

Es ist zweitens soweit gefehlt, daß diese meine Prinzipien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in bloßen Schein verwandeln sollten, daß sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transzendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von jeher getäuscht und ebendadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch bloße Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm; woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiterhin Erwähnung tun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: daß Erscheinung, solange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transzendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

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 їх прикметами речей самих в собі (бо й що ж могло би мене здержувати вважати їх все таки важними для тих самих речей, хоч би мої чуття були й інакше зладжені, і годились для них, або й ні?) – тоді могла би повстати важна помилка, що полягала би на ілюзії, бо я визнав би загально важним те, що було би лише умовою нагляду предметів чуттів, отже для всякого як-небудь можливого досвіду, тому що я прикладав би їх до речей самих в собі, замість обмежувати їх умовами досвіду.

Отже, це є велика похибка твердити, що моя наука про ідеальність простору й часу зводить цілий чуттєвий світ до самої омани; вона є радше єдиним способом, щоби „запевнити прикладення до дійсних предметів одного з найважливіших пізнань, а саме того, яке *a priori* подає математика і запобігти, щоби цього пізнання не вважали прямою оманою”. 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 закладені в нашому зображенні, не є видумками довільно утвореними, яким не відповідає ніякий предмет, бодай ніщо адекватного, ба чи й сама геометрія не є тільки ілюзією; навпаки, ми зуміли представити доти її неоспориму важливість у відношенні до всіх предметів чуттєвого світу, саме тому, що вони є лише явищами.

А далі хибна є також думка, немов би то мої принципи перемінляли реальність досвіду прямо в оману тому, що вони вважають оману наших чуттів явищами; – навпаки, вони пропонують єдиний спосіб, як оминати трансцендентальну оману, яка віддавна обманювала метафізику і зводила її на дитячі зусилля гонити за мильними баньками, а це тому, що явища, які прецінь є звичайними тільки зображеннями, приймалося за речі самі в собі. З того постали також ці дивні випадки антиномій розуму, про які я згадаю пізніш, і які можна усунути оцею одною заміткою: явище, доки його вживається у досвіді, є істинне, але як тільки перейде воно поза межі досвіду і стане трансцендентним, витворює виключно оману.

Речам, які зображуємо за допомогою чуттів, залишаю їхню

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloß Erscheinungen jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumutung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urteilen, sondern bloß am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transzendentalen Idealismus gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach Cartesens Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugtuend beantwortet werden könnte), oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andere ähnliche Hirngespinnste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören; und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transzendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der Tat verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln: mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealismus nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heißen mag, welche beide durch meinen, sonst sogenannten transzendentalen, besser kritischen Idealismus haben abgehalten werden sollen.

дійсність, а наш змісловий нагляд цих речей обмежую, що він навіть в чистих наглядах часу й простору, не уявляє собою чогось більшого, як лише явище цих речей, а не віддає ні в якому разі властивости речей самих у собі. Не є це видумана мною для природи, загально вживана омана, а мої застереження проти всякого приписування мені ідеалізму є такі ядерні й переконливі, 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 філософських назв, лише сліпо тримаючися ідеалізму, готові покласти свою власну на місце точно означених понять і цим способом ці поняття перекрутити й затемнити. А що я назвав свою теорію трансцендентальним ідеалізмом – то це не може нікому дати права змішувати його з емпіричним ідеалізмом Декарта (хоч цей ідеалізм був завданням, якого Декарт не міг розв'язати, і через те набув переконання, що кожний може довільно заперечити існування тілесного світу, бо його ніколи не можна буде задовільно розв'язати), або з містичним і мрійливим ідеалізмом Берклі, бо якраз проти його ідеалізму і інших подібних вигадок містить в собі моя Критика найкращий лік. А мій так званий ідеалізм стосувався не існування речей (а якраз оспорювання цього існування є властивим змістом ідеалізму в поширеному розумінні), бо мені ані на думку ніколи не спадало оспорювати їх існування – а відносився він виключно до чуттєвого зображення речей, куди в першу чергу належать простір і час; щодо них і загалом щодо всіх явищ сказав я лише, що вони не є ознаками, належними до речей самих в собі. Але слово „трансцендентальний”, котре у мене ніколи не означає відношення нашого пізнання до предметів, а лише до засобів пізнання, повинно було охороняти перед хибним пояснюванням. А щоби воно не викликало ще й надалі зловживання, беру я радше цю назву назад і запроваджую назву „критичний”. Коли ж спроба переміняти дійсні речі (не явища) в самі тільки образи є справді гідним відкинення ідеалізмом, то як назвемо такий ідеалізм, що, навпаки, самі образи вважає дійсними речами? Думаю, що можна би назвати його сонним ідеалізмом для відрізнення від попереднього, який можна назвати мрійливим, а на місце їх обох повинен прийти мій ідеалізм, який називаю трансцендентальним, або влучніш критичним.

Der transzendentalen Hauptfrage zweiter Teil

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§ 14

Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten; sie müßten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdann aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntnis der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müßten diese, sofern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch außer meiner Erfahrung ihnen notwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasei, und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

Друга частина трансцендентального головного питання

Як можливе чисте природознавство?

§ 14

Природа – це існування речей, оскільки воно підлягає загальним законам. Якби природа мала означати існування речей самих в собі, ми не могли б її ніколи пізнати ні *a priori*, ні *a posteriori*. Не могли б її пізнати *a priori*, бо як же можемо знати, що є власністю речей самих в собі, коли цього знання ніколи не зможемо досягнути розбором наших понять (твердженнями аналітичними). Бо я не хочу знати, що міститься в моїм понятті якоїсь речі (це належить до його логічної суті), тільки йдеться мені про те, що в дійсному існуванні цієї речі приєднується ще до того поняття, і через що якраз сама річ існує поза моїм поняттям. Мій розсудок та умови, серед яких лише він може об'єднувати властивості речей в їх існуванні, не накидає речам самим ніяких правил. Речі не пристосовуються до мого розсудку, тільки розсудок мусів би пристосовуватися до них; вони, отже, мусіли б бути даними мені раніш, щоби я підхопив їх властивості, але тоді я не пізнав би їх *a priori*.

Теж *a posteriori* було б неможливе таке пізнання природи речей самих в собі. Бо якщо досвід має мені пояснювати закони, яким підлягає існування речей, мусіли би ці закони, оскільки вони відносяться до речей самих в собі, до них обов'язково відноситися також поза моїм досвідом. Щоправда, досвід мене навчає, що тут є і як воно є, але ніколи, що обов'язково так мусить бути, а не інакше. Отже, досвід ніколи не може пояснити природи речей самих в собі.

§ 15

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Notwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Prinzipien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik angewandt auf Erscheinungen, auch bloß diskursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Teil der reinen Naturerkenntnis ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der Trägheit u.a.m., welche es verhindern, daß sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heißen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äußerer Sinne, also gibt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung; denn die muß die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äußerer Sinne oder den des inneren Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei usw. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es gibt also in der Tat eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§ 16

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Objekt bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmäßigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also, *materialiter* betrachtet, ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu tun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nötigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgendeinem Beispiele

§ 15

Все таки маємо чисте природознавство, котре *a priori* та з усією обов'язковістю, 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 природознавства попереджує всю фізику (засновану на емпіричних принципах). В ній знаходимо математику, пристосовану до явищ, і лиш дискурсивні основні твердження (з понять), які творять філософську частину чистого пізнання природи. Але, крім цього, є в ній ще дещо таке, що не є зовсім чисте та незалежне від джерел досвіду, як напр., поняття руху, непроникливості (на якій ґрунтується емпіричне поняття матерії), безвладности та ін., які не дозволяють нам назвати її цілковито чистим природознавством. При тім вона відноситься тільки до предметів зовнішніх чуттів, отже, не може служити за приклад загального природознавства в строгому розумінні; бо це останнє мусить природу взагалі підпорядкувати загальним законам без огляду на те, чи воно відноситься до предмету зовнішніх чуттів, чи до предмету внутрішнього чуття (тобто, чи воно стосується предмету фізики, чи психології). Але між цими (основними) твердженнями загальної фізики маємо деякі, котрі дійсно відзначаються загальністю, якої ми жадаємо, напр., твердження, що субстанція постійно триває в такому самім 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 *a priori*. Отже справді маємо чисте природознавство і доводиться тепер питати: як воно можливе?

§ 16

Слово природа набирає ще іншого значення, а саме, воно означає об'єкт, між тим як у попереднім розумінні воно означувало лише законність, що упорядковує існування речей взагалі. Отже природа, взята *materialiter*, є збірним поняттям всіх предметів досвіду. А тільки з такою природою маємо тут до діла; бо речі, що ніколи не можуть стати предметами досвіду, якщо мали б ми пізнати їх суть, приневолювали би нас лише до

einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deren Natur wir uns also lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen oder bloße Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntnis wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu tun, sondern mit der Naturerkenntnis, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§ 17

Das Formale der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung und, sofern sie *a priori* erkannt wird, die notwendige Gesetzmäßigkeit derselben. Es ist aber eben dargetan, daß die Gesetze der Natur an Gegenständen, sofern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein), sondern bloß mit Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntnis *a priori* die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen Naturerkenntnis (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurteil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht,

творення понять, значення яких ніколи не могло би проявитись *in concreto* (тобто на яким небудь прикладі можливого досвіду). Також мусіли б ми творити собі про їх суть переважно поняття, щодо котрих не могли би вирішити питання про їх дійсність: 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, дійсність якого може підтвердити досвід, хоча воно є можливе *a priori* та попереджує всякий досвід.

§ 17

Формальною сторінкою природи в цім вужчім значенні є таким способом законність всіх предметів досвіду, яка є необхідною їх законністю, оскільки пізнаємо її *a priori*. Але саме щойно доведено, що ніколи не можемо *a priori* пізнати законів природи на предметах, якщо не беремо під увагу їх відношення до можливого досвіду, тільки уважаємо їх речами самими в собі. Але ми також тут не маємо до діла з речами самими в собі (їх прикмети лишаємо поки що на боці), тільки з речами як предметами можливого досвіду, а їх збірне поняття є якраз те, що тут звемо природою. А коли вже тут йде мова про можливість пізнання природи *a priori*, то спитаю, чи ліпше буде питання поставити так: як можливо пізнати *a priori* обов'язкову законність речей як предметів досвіду, чи може так: як можливо пізнати *a priori* обов'язкову законність самого досвіду, пристосовану загалом до всіх його предметів?

Коли приглянемося ліпше, то побачимо, що, відносно чистого пізнання природи (котре є якраз ядром питання), розв'язання питання, чи поставимо його так, чи інакше вийде цілковито однаково. Бо суб'єктивні закони, в межах яких лише є можливе досвідне пізнання речей, мають пристосування також до тих речей як предметів можливого досвіду (розуміється одначе, що не як до речей самих в собі, які втім тут не входять в рахунок). Це цілком одно, чи скажу: для досвіду не може мати ніякого значення спостережне судження без закону, що подію, яку помічаємо, ставимо завжди у відношенні до чогось, що було перед нею, а після чого вона сама йде згідно із загальним

muß eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wohl *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntnis derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studieren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjektiven) Gesetze erforschen, unter denen allein eine solche Erkenntnis als Erfahrung (der bloßen Form nach) möglich ist, und danach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn, würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Mißverstand geraten können und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier bloß mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu tun haben und daraus die Natur als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen: daß ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus; also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze *a priori* und gäben keine reine Naturwissenschaft; sondern, wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§ 18

Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelt derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

правилом чи я скажу: всі події, про які довідуємося з досвіду, мусять мати свою причину.

А все таки вигідніше вибрати нам першу формулу. Як що ми можемо *a priori*, та заки ще які-небудь предмети є дані, пізнати ці умови, при яких лише є можливий досвід відносно тих предметів, а ніколи не пізнаємо законів, яким підлягають предмети самі в собі, без огляду на можливий досвід, то природу речей *a priori* розсліджуватимемо не інакше, як в той спосіб, що розглянемо умови та загальні, хоча б суб'єктивні закони, котрі одні роблять можливим таке досвідне пізнання (з чисто формального боку) і залежно від того визначимо можливість речей як предметів досвіду. Бо коли б я вибрав другий спосіб з'ясування та шукав б апіорних умов, при яких є можлива природа як предмет досвіду, то міг би легко викликати нерозуміння та уявити собі, що маю говорити про природу як про річ саму в собі, і я блукав би в безвихіднім та безконечнім змаганню, шукаючи законів для речей, про які я нічого не знаю.

Будемо, отже, мати тут до діла лише з досвідом та загальними і *a priori* 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 спостережень природи вже раз даної (бо вже передумовою цих правил є досвід), отже не йде мені про те, як (дорогою досвіду) відкривати в природі закони, бо вони були б тоді апіорними, тільки про те, як апіорні умови можливості досвіду є водночас джерелами, з яких мусимо виводити всі загальні закони природи.

§ 18

Передусім треба завважити, що, хоч всі досвідні судження є емпіричні та їх основа ґрунтується на безпосереднім чуттєвим спостереженні, то попри це всі емпіричні судження є ще тим самим досвідними судженнями. Треба сказати, що крім емпіричного фактору та взагалі крім того, що є дане чуттєвим наглядом, мусимо ще додати особливі поняття, початок яких знаходиться цілковито *a priori* в чистім розсудку; кожне спостереження мусимо насамперед підтягнути під ці поняття, а щойно за їх допомогою можемо його замінити в досвід.

Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.

Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile; sie gelten bloß für uns, d. i. für unser Subjekt, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts anderes als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist), so müssen wir es auch für objektiv halten, d. i. daß es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen.

§ 19

Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurteile ihre objektive Gültigkeit nicht von der

Емпіричні судження, які мають об'єктивну важливість, є досвідними судженнями; ті, що мають тільки суб'єктивну важливість, я називаю лише спостережними судженнями. Ці останні не потребують жодного чистого розсудкового поняття, тільки логічного пов'язання спостережень в думаючій суб'єкті. Натомість перші вимагають завжди наявності чуттєвої інтуїції, ще особливих в розсудку первісно витворених понять, котрі якраз є причиною того, що досвідне судження є об'єктивно важливим.

Всі інші судження є спершу лиш спостережними судженнями; вони важливі тільки для нас, тобто для нашого суб'єкту, а щойно пізніше приписуємо їм нове відношення, а саме до якогось об'єкту, та хочемо, щоби воно завжди обов'язувало і нас і кожну людину. Бо коли судження згоджується з предметом, мусять теж згоджуватися між собою всі судження про цей предмет, а тому об'єктивна важливість досвідного суду не означає нічого іншого, як обов'язкову загальну важливість цього судження. Але і на відворот: Якщо маємо причину вважати якесь судження конечним та загально важливим (судження, що ніколи не спирається на спостереження, лише на чисте розсудкове поняття, під яке є спостереження підсумоване), мусимо це судження уважати теж об'єктивним, тобто мусимо мати на увазі, що це судження висловлює не лише відношення спостереження до суб'єкту, але й властивість предмета. Бо не було б ніякої причини, щоби судження інших людей мусіли конечно згоджуватися з моїми судженнями, коли б це не була тотожність предмета, до якого ці всі судження відносяться і з яким вони згоджуються та задля чого вони всі і між собою мусять згоджуватися.

§ 19

Об'єктивна важливість та обов'язкова загальна важливість є отже (для кожного) замінними поняттями; значить, хоч якраз не знаємо об'єкту самого в собі, все таки, якщо уважаємо якесь судження загально важним та zarazом обов'язковим, розуміємо саме під цим його об'єктивну важливість. За допомогою цього судження пізнаємо об'єкт (хоча б і не було звісно, який він є сам в собі) через загально важливе та обов'язкове пов'язання даних спостережень. А оскільки так відбувається з усіма предметами, то

unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloß von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urteile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.

Wir wollen dieses erläutern: daß das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermut widrig sei,¹ sind bloß subjektiv gültige Urteile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit, oder jeder andere es ebenso wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objekte gelten: dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurteile. Eine ganz andere Bewandnis hat es mit dem Erfahrungsurteile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urteile als objektiv gültige aus; als z. B., wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urteil zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur aufeinander. Will ich, es soll Erfahrungsurteil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse.

¹ Ich gestehe gerne, daß diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurteile vorstellen, die jemals Erfahrungsurteile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu täte, weil sie sich bloß aufs Gefühl, welches jeder Mann als bloß subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objektiv werden können; ich wollte nur vorderhand ein Beispiel von dem Urteile geben, was bloß subjektiv gültig ist und in sich keinen Grund zur notwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Objekt enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurteile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurteile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

досвідні судження набирають об'єктивної важливості не від безпосереднього пізнання предмета (бо це неможливе), але від умови загальної важливості емпіричних суджень, яка важливість, як сказано, ніколи не ґрунтується на емпіричних та взагалі на чуттєвих умовах, тільки на чистім розсудковім понятті. Об'єкт сам у собі залишається завжди невідомим, якщо, однак, за допомогою розсудкового поняття визнаємо загально важливою сполуку образів, даних про цей об'єкт нашій чуттєвості, то через це відношення означається предмет, а судження стає об'єктивним.

Пояснимо це: судження про те, що кімната є тепла, цукор солодкий, полин неприємний,¹ є тільки суб'єктивно важливі. Я зовсім не вимагаю, щоб у мене був завжди однаковий погляд на ці речі, ані щоби хто інший дивився на них так само, як я; судження ці виражають тільки відношення двох вражень до того самого суб'єкту, а саме до мене самого і тільки так, як я це тепер безпосередньо спостерігаю, та не можуть бути важливими і для об'єкту. Такі судження називаю спостережними. Зовсім інакше йдеться з досвідними судженнями. Чого мене вчить досвід серед даних обставин, того мусить він мене і других вчити завжди, а важливість цього досвіду не є обмежена суб'єктом або станом, в яким він саме перебуває. Тому вважаю всі такі судження за об'єктивно важливі. Напр., коли скажу: повітря є еластичне, то це судження є поки що лише спостережним судженням. Я кладу лиш два чуттєві враження у взаємне відношення. Коли ж я хочу, щоби це судження звалось досвідним, то вимагаю, щоби ця сполука настала під такою умовою, котра її робить загально важливою. Значить я хочу, щоби і я завжди, а також кожний інший, обов'язково мусів зв'язувати ті самі спостереження серед тих самих обставин.

¹ Визнаю охоче, що ці приклади подають такі спостережні судження, які ніколи не могли би стати досвідними, навіть якщо б до них додати розсудкове поняття. Це тому, що вони відносяться тільки до чуття, котре кожний вважає лише елективним, та котрого тому не можна ніколи приписувати об'єктові; з тієї причини ці судження не можуть ніколи стати об'єктивними. Я покищо хотів дати приклад судження тільки суб'єктивно важливого, яке не має жодної підстави, щоби обов'язково мусіти стати судженням загально важливим та бути тим самим в якимсь відношенні до об'єкту. Приклад спостережних суджень, котрі стають досвідними через долучення до них розсудкового поняття, подам у найближчій замітці.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (*perceptio*), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urteilen (das bloß dem Verstande zukommt). Dieses Urteilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloß ein Wahrnehmungsurteil und hat sofern nur subjektive Gültigkeit; es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeinlich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelt des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtsein der letzteren in einem Bewußtsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts tut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumiert ist, z. B. die der Luft, in Ansehung des Urteilens überhaupt, nämlich, daß der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältnis des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urteile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urteilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urteil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurteil ein Urteil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert, daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumiert werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urteil über dieselbe in Ansehung der

§ 20

Мусимо, отже, досвід взагалі розкласти, щоби побачити, що саме міститься в цім продукті чуттів та розсудку і як можливе саме досвідне судження. Основою є нагляд, якого я є свідомий, тобто, спостереження (*perceptio*), яке є власністю тільки чуттів. Але, крім того, належить сюди ще судження (яке є виключною властивістю розсудку). Це судження може бути двояке: або порівнюю лише спостереження та зв'язую їх в данім моменті моєї свідомості, або зв'язую їх у свідомості взагалі. Перше судження є лише спостереження, та має тим самим суб'єктивну важливість; воно є лише сполукою спостережень в моім душевнім стані, без ніякого відношення до предмету. Отже, щоби повстав досвід, ще не вистачить, як звикли думати, порівнювати спостереження та зв'язувати їх у свідомості за допомогою судження. З цього ще не виходить, що суд є загально важливий та обов'язковий, а лише ця загальна важливість і обов'язковість може його зробити об'єктивно важливим і витворити з нього досвід.

Щоби зі спостереження міг постати досвід, то перед тим треба ще зовсім іншого судження. Даний нагляд мусить бути підпорядкований такому поняттю, котре визначає загальну форму судження відносно нагляду та зв'язує емпіричну свідомість нагляду в загальній свідомості і цим самим надає емпіричним судженням загальної важливости. Таке поняття є чистим розсудковим поняттям *a priori*, воно не має іншого завдання, як тільки визначувати загально, яким способом нагляд може бути використаний для суджень. Якщо приймемо, що таким поняттям є поняття причиновости, то воно означає нагляд, який є субсумований під цим поняттям, напр. нагляд повітря з огляду на судження взагалі, в тім сенсі, що поняття повітря є до своєї розріджености в такім відношенні, як *antecedens* до *consequens* в гіпотетичнім судженні. Поняття причиновости є отже чистим розсудковим поняттям, яке цілковито різниться від будь-якого можливого спостереження, а служить лише до того, щоби образ, котрий в ньому міститься, визначити у відношенні до судження взагалі, себто уможливити загально важливе судження.

Отже, щоби зі судження спостережного могло постати

Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.¹ Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung als bloß zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande oder in mehreren meiner Zustände oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig, sondern als dazu notwendig gehörig vorgestellt, und das Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und dadurch allererst Erfahrungsurteil, daß gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloß respektive aufeinander in meinem Subjekte, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus bloßen Anschauungen bestehen, die bloß, wie man gemeinlich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urteil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumiert werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *judicia plurativa*)² zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden

¹ Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: Die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

² So wollte ich lieber die Urteile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urteilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen; ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nötig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man

досвідне судження, треба насамперед підтягнути спостереження під одне з тих розсудкових понять: напр., повітря підпадає під поняття причини, яке робить судження про повітря гіпотетичним відносно його розрідженості.¹ Тим самим уявляємо собі, що це розрідження не належить лише до мого спостереження повітря, тобто як я його спостерігаю раз або більше разів, або як інші його спостерігають, тільки це значить, що воно обов'язково до нього належить. Тому судження: повітря є еластичне стає судженням загально важним і досвідним щойно тому, що раніш були вже певні судження, котрі підтягають нагляд повітря під поняття причини та наслідку; ці судження визначають спостереження в їх взаємнім відношенні не лиш у могому суб'єкті, але вони визначають спостереження що до форми судження взагалі (тут гіпотетичної) і в цей спосіб роблять емпіричне судження загально важливим.

Коли розкладаємо всі свої синтетичні судження, оскільки вони є об'єктивно дійсними, то помітимо, що вони ніколи не складаються з самих наглядів, пов'язаних в судженнях через порівняння, як загально думається, тільки що вони було 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 важливі судження. Навіть судження чистої математики, в своїх аксіомах не є вільні від цієї умови. Основне твердження: пряма є найкоротшою лінією між двома точками, вимагає передумови, щоби лінію підтягнути під поняття величини. А це поняття очевидно не є самою інтуїцією, тільки свій осідок має лише в розсудку і служить для того, щоби, маючи на увазі судження, які можна було б висловити про інтуїцію (лінії), визначити його щодо квантитативності, себто множини (як *iudicia plurativa*).²

¹ Щоби приклад був легше зрозумілий, візьмим під увагу таке: коли сонце освітлює камінь, то він стає теплим. Це судження є тільки спостережним судженням та не містить в собі ніякої обов'язковості, хоч би я та хто-небудь інший спостерігав це явище й не знати як часто; спостереження бувають звичайно тільки пов'язані. Але як скажу: сонце огріває камінь, то до спостереження приєднується ще розсудкове поняття причини, яке зв'язує необхідно поняття тепла з поняттям сонячного світла. Так стає синтетичне судження обов'язковим і загально важливим, значить об'єктивним, а спостереження перемінюється в досвід.

² Так волів би я назвати ті судження, що в логіці називаються *particularia*. Бо цей останній вираз містить вже в собі думку, що вони не є загальні. Коли ж я

wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§ 21

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urteilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern diese in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urteilen an sich selbst, mithin notwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hierdurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntnis ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts anderes als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumieren.

Logische Tafel der Urteile

1. Der Quantität nach Allgemeine Besondere Einzelne	2. Der Qualität nach Bejahende Verneinende Unendliche	3. Der Relation nach Kategorische Hypothetische Disjunktive	4. Der Modalität nach Problematische Assertorische Apodiktische
--	--	--	--

es beim Alten lassen.

При тих судженнях маємо на думці, що в даній інтуїції міститься багато однорідного.

§ 21

Отже, щоби з'ясувати можливість досвіду, оскільки він оснований на чистих розсудкових поняттях *a priori*, мусимо насамперед в повній таблиці зобразити те, що загалом належить до видавання суджень, а також різні в них моменти розсудку. Бо цілком паралельно до суджень дістанемо в результаті чисті розсудкові поняття, які не є нічим іншим більше, як поняттями з інтуїції взагалі, оскільки вони з огляду на ту або іншу ознаку є обов'язково та загально призначені для судження як такого. Отак можна також подати зовсім точно апріорні, основні твердження, на основі яких є можливий весь досвід як об'єктивно важливе емпіричне пізнання. Бо вони є ніщо інше, як твердження, які всяке спостереження підпорядковують чистим розсудковим поняттям (згідно з певними загальними умовами інтуїції).

Логічна таблиця суджень

1 Щодо кількості: загальні частинні поодинокі	2 Щодо якості: Підтверджуючі заперечуючі безконечні	3 Щодо відношення: категоричні (безумовні) гіпотетичні (умовні) диз'юнктивні (роздільні)	4 Щодо модальності: проблематичні (можливі) асеротичні (дійсні) аподиктичні (необхідні)
--	---	--	---

починаю від єдності (в поодиноких судженнях), та переходжу до всецілоти, то ще не можу додавати жодного відношення до всецілоти; я маю лише на думці многість без всецілоти, а не виняток з цієї останньої. Це є потрібне, коли логічні моменти мають бути підставлені під чисті розсудкові поняття: якщо вживаємо їх в логіці, то маємо лишитися при старім.

Transzendente Tafel der Verstandesbegriffe

<p>1.</p> <p>Der Quantität nach Einheit (das Maß) Vielheit (die Größe) Allheit (das Ganze)</p>	<p>2.</p> <p>Der Qualität nach Realität Negation Einschränkung</p>	<p>3.</p> <p>Der Relation nach Substanz Ursache Gemeinschaft</p>	<p>4.</p> <p>Der Modalität nach Möglichkeit Dasein Notwendigkeit</p>
--	--	--	--

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft

<p>1.</p> <p>Axiome der Anschauung</p>	<p>2.</p> <p>Antizipationen der Wahrnehmung</p>	<p>3.</p> <p>Analogien der Erfahrung</p>	<p>4.</p> <p>Postulate des empirischen Denkens überhaupt</p>
--	---	--	--

§ 21 [a]

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urteilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind. Diejenigen Urteile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen

Трансцендентальна таблиця розсудкових понять

1	2	3	4
Щодо кількості: одність (міра) многість (величина) всецілість (цілість)	Щодо якості: дійсність заперечення обмеження	Щодо відношення: субстанція причина спільнота	Щодо модальності: можливість існування (буття) обов'язковість (необхідність)

Чиста фізіологічна таблиця загальних основних тверджень природознавства

1	2	3	4
Аксиоми інтуїції	Антиципації спостереження	Аналогії досвіду	Постуляти (вимоги) емпіричного думання взагалі

§ 21 а

Щоби зібрати все попередньо сказане в одне поняття, треба передусім читачам пригадати, що тут не говориться про постановня досвіду, а про те, що в ньому міститься. Це перше належить до емпіричної психології та само ніколи не могло б розвинути ся так, як треба, без того другого, котре належить до критики пізнання, особливо розсудку.

Досвід складається з наглядів, котрі належать до чуттєвості, та зі суджень, котрі є виключно річчю розсудку. Але судження, які творять розсудок лише з чуттєвих наглядів, далеко ще не є досвідними судженнями. Бо в першій випадку судження залучував би лиш спостереження так, як вони дані в чуттєвому

Anschauungen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurteile. Denn in einem Fall würde das Urteil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, sowie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind; in dem letzteren Falle aber sollen die Urteile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die bloße Wahrnehmung, deren Gültigkeit bloß subjektiv ist, enthält. Das Erfahrungsurteil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urteile etwas hinzufügen, was das synthetische Urteil als notwendig und hierdurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts anderes sein als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d.i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann.

§ 22

Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subjekt und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt und ist notwendig oder objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken soviel als Urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen. Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden; oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d.i. darin notwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urteile sind soviel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Dienen aber ebendieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der notwendigen Vereinigung derselben in einem Bewußtsein, mithin Prinzipien objektiv gültiger Urteile. Diese Vereinigung in einem Bewußtsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zueinander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumiert werden, ehe sie zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingültig

нагляді; в другому випадку судження мають бути виявом того, з чого складається досвід взагалі, а не того, що містить в собі саме спостереження, яке є лише і суб'єктивно важливе. Отже, досвідне судження мусить до зміслового нагляду та його логічного пов'язання в судженні (коли цей нагляд через порівняння став загально важливим) ще щось додати, що робить синтетичне судження обов'язковим, а тим самим загально важливим. Це знов не може бути ніщо інше, як це поняття, яке визначає нагляд як такий, беручи до уваги більше одну, ніж другу форму судження. Отже, це мусить бути поняття такої синтетичної одности наглядів, котру можна уявити собі лише за допомогою даної логічної функції суджень.

§ 22

Висновок з того всього є такий: суттю чуттів є спостерігати; суттю розсудку – мислити. А думати означає поєднувати у свідомості образи. Це поєднання постає лише у відношенні до суб'єкту і є випадкове і суб'єктивне; або воно відбувається безумовно та є обов'язкове і об'єктивне. Судження – це поєднання образів у свідомості. Отже, думати значить судити або зводити образи до суджень взагалі. Тому, коли зображення відносяться до свідомості тільки одного суб'єкта та об'єднуються в нім, тоді постають лише судження чисто суб'єктивні, якщо ж вони об'єднуються у свідомості взагалі, отже обов'язково, тоді вони є об'єктивні. Логічних моментів всякого судження є стільки родів, скільки можливих способів об'єднання образів у свідомості. Якщо ці останні служать як поняття, то є вони поняттями, що стосуються обов'язково поєднання образів у свідомості, а тим самим є вони принципами об'єктивно важливих суджень. Ця сполука в свідомості є або аналітична, через ідентичність, або синтетична, через взаємне зіставлення та додавання різних образів. Досвід полягає у синтетичнім поєднанні явищ (спостережень) в свідомості, наскільки воно є обов'язкове. Тому чистими розсудковими поняттями є ті поняття, яким треба наперед підпорядкувати всі спостереження, заки з них можуть стати досвідні судження, в яких синтетична одність спостережень зображена як обов'язкова

vorgestellt wird.¹

§ 23

Urteile, sofern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als notwendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und sofern keine über ihnen sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr bloß die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurteile über diejenigen sind, welche die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urteil objektiv-gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urteile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und notwendigen Urteilen enthalten, ebendarum ein transzendentes, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumiert werden,

¹ Wie stimmt aber dieser Satz: daß Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschränkten Satze: daß Erfahrung als Erkenntnis *a posteriori* bloß zufällige Urteile geben könne? Wenn ich sage: Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz sofern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurteile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muß die Kritik im Abschnitte von der transzendentalen Urteilskraft, S. 137 u. f. nachgesehen werden.

та загально важлива.¹

§ 23

Судження, оскільки на них дивимося як на умову поєднання даних зображень у свідомості, називаємо правилами. Ці правила є апіорні, оскільки вони являють собою поєднання як необхідне, а стають основними твердженнями тоді, коли нема ніяких вищих правил, з котрих би їх можна виводити. Але як візьмемо до уваги можливість всякого досвіду, розглядаючи при тім тільки форму думання, то не знайдемо жодних умов досвідних суджень крім тих, що підпорядковують чисто розсудковим поняттям явища, відповідно до різних форм їх нагляду; ці поняття роблять емпіричний суд об'єктивно важливим, а тому є вони апіорними, основними твердженнями для можливого досвіду.

Основні твердження можливого досвіду є водночас загальними законами природи і їх можемо пізнати *a priori*. І так є розв'язане наше завдання, що полягало в цьому нашому другому питанні: як можливе чисте природознавство? Бо маємо тут повну систематичність, яка потрібна для форми науки, тому що не можемо собі уявити більше ніяких інших умов, крім цих згаданих формальних умов всіх суджень взагалі, а тим самим і всіх правил взагалі, які подає логіка; умови ці творять логічну систему, а поняття, на них основані, що охоплюють апіорні умови всіх синтетичних і конечних суджень, творять якраз тому

¹ Але як можна те твердження, що досвідні судження мають містити в собі обов'язковість в синтезі спостережень, погодити з моїм, не раз вже підкресленим, твердженням, що досвід як пізнання *a posteriori* може подавати лиш судження випадкові? Коли кажу, що досвід мене чогось вчить, маю при цім на думці тільки спостереження, яке в нім міститься. Напр., таке спостереження, що коли сонце освітлює камінь, то він завжди гріється; тим самим досвідне твердження до цієї міри є завжди випадкове. Що нагрівання слідує обов'язково зі сонячного освітлення, це вправді міститься в досвіднім судженні (під впливом поняття причини), але цього мене не вчить досвід, а навпаки, досвід постає щойно тоді, коли до спостереження приступить оце розсудкове поняття (причини). Як спостереження доходить до цього додатку, про це див. в моїй Критиці у відділі про трансцендентальну силу судження, ст. 137 і дальше.

ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentlich allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§ 24

Der erste¹ jener physiologischen Grundsätze subsumiert alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Größe und ist sofern ein Prinzip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumiert das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Größe, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr korrespondierenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Größe hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsternis, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Räume, immer noch kleinere Grade gedacht werden können, sowie selbst zwischen einem Bewußtsein und dem völligen Unbewußtsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem, stärkerem überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung; weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, antizipieren kann vermitteltst des Grundsatzes, daß sie alle insgesamt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik (*mathesis intensorum*) auf Naturwissenschaft ist.

¹ Diese drei aufeinander folgenden Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente achtzuhaben.

трансцендентальну систему зрештою основні твердження, за допомогою котрих підтягаються всі явища під ці поняття, творять систему фізіологічну, тобто систему природи; ця систематичність випереджує всяке емпіричне пізнання природи, робить його щойно можливим і через те можна назвати її властивим, загальним і чистим природознавством.

§ 24

Це перше¹ фізіологічне основне твердження підтягає всі явища, як нагляди в просторі і часі під поняття величини, і остільки є воно принципом уживання математики в досвіді. Друге твердження підпорядковує властивий емпіричний матеріал, а саме, враження, яке означає реальний елемент наглядів, якраз не під поняття величини, бо враження не є ніяким наглядом, що містив би в собі простір і час, хоч воно вкладає відповідний предмет в обидві форми. Але між реальністю (образом вражень) і нулем, це є цілковитою порожнечою нагляду в часі, є таки 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 виповненого простору і простору зовсім порожнього, завжди можна собі уявити щораз то менші ступні так само, як завжди щораз то менші ступні між свідомістю і повною несвідомістю (психологічною темнотою). Тому, неможливе таке спостереження, що виявляло б абсолютну недостачу, напр., нема психологічної темноти, котрої не можна б уважати за свідомість, яку лише перевищує інша, сильніша – і так є у всіх випадках вражень. Проте може розсудок передхоплювати навіть враження, котрі творять властиву якість емпіричних образів (явищ) за допомогою основного твердження, що всі ці зображення, себто реальність всіх явищ, мають ступні; а це є друге пристосування математики (*mathesis intensorum*) до природознавства.

¹ Ці три параграфи, що йдуть один за одним, буде тяжко як слід зрозуміти, не маючи під рукою того, що говорить в Критиці відносно основних тверджень. Але вони принесуть нам ту користь, що полегшать загальний перегляд цих тверджень і звернуть увагу на головні моменти.

§ 25

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch und kann niemals objektiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntnis in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde liegt, oder zweitens, sofern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf eine Ursache oder, sofern das Zugleichsein objektiv, d. i. durch ein Erfahrungsurteil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumiert werden; und so liegen Grundsätze *a priori* objektiv gültigen, obgleich empirischen Urteilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurteilen die Erkenntnis der Übereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowohl der Erscheinungen untereinander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältnis zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält; welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§ 26

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist oder nur künftig versucht werden mag: nämlich daß in ihr alle synthetischen Grundsätze *a priori* vollständig und nach einem Prinzip, nämlich dem Vermögen zu Urteilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so daß

§ 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 корисним для якогось досвіду, якщо воно не підлягає основним твердженням *a priori*, 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 йдуть одне за одним в часі, значить, де знаходимо якусь подію, то підтягаємо їх під поняття наслідку у відношенню до причини, або, якщо маємо пізнати рівночасність об'єктивно, тобто через досвідне судження, підтягаємо їх під поняття спільності (взаємодії). І так основні твердження *a priori* є підставою об'єктивно важливих, хоч і емпіричних суджень, тобто можливості досвіду, оскільки ці твердження мають єднати предмети в природі, як вони існують. Ці основні твердження є якраз природними законами, які можемо назвати динамічними.

Зрештою належить також до досвідних суджень не лише пізнання того, як у досвіді явища узгоджуються і пов'язуються між собою, але радше того, як вони відносяться до досвіду взагалі; це відношення поєднує поняття або узгодженість явищ з формальними умовами, які пізнає розсудок, або їх зв'язок з матеріальними елементами чуттів і спостережень, або одне і друге, отже, воно обіймає в собі можливість, дійсність і обов'язковість згідно із загальними правами природи, а це творило би фізіологічну методологію. (Відрізнювання істини і гіпотез та визначення меж, в яких можемо цим останнім довіряти).

§ 26

Але хоч третя таблиця основних тверджень, виведена критичною методою з природи самого розсудку, є така досконала, що перевищує з цього погляду, всяку іншу таблицю, яку коли-небудь старалися, хоч безрезультатно, або старатимуться в майбутньому випровадити догматичним способом зі самих речей, то це ще далеко не найбільша її заслуга. Ця досконалість полягає в тім, що в ній всі синтетичні основні твердження *a priori* виведені цілком на підставі одного принципу, а саме здатності

man gewiß sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr größtes Verdienst.

Man muß auf den Beweisgrund achten, der die Möglichkeit dieser Erkenntnis *a priori* entdeckt und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muß, wenn sie nicht mißverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich daß sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, sofern sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht: daß Dinge an sich selbst eine Größe, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Akzidenzen in einer Substanz usw. enthalte; denn das kann niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus bloßen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: daß alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen notwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine spezifisch eigentümliche Beweisart derselben: daß die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältnis, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objektiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurteile von bloßen Wahrnehmungsurteilen unterscheiden, bezogen werden. Dieses geschieht dadurch, daß die Erscheinungen als bloße Anschauungen, welche einen Teil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Größe stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt; daß, sofern die Wahrnehmung außer der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen Grad haben müsse, sofern sie nämlich selbst keinen Teil von Raum oder Zeit einnimmt,¹ aber doch der Übergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in

¹ Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) ebensogroß als in einem großen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Größe hier in einem Punkte und in einem Augenblicke ebensogroß als in jedem noch so großen Raume oder Zeit. Grade sind also Größen, aber nicht in der Anschauung, sondern der bloßen Empfindung nach oder auch die Größe des Grundes einer Anschauung, und können nur durch

судження взагалі, що й творить істоту досвіду відносно розсудку, так що можемо мати певність, що нема вже більше таких основних тверджень (а це дає задоволення, якого ніколи не може дати догматична метода).

Мусимо звернути увагу на основу доказу, котрий відкриває можливість цього пізнання *a priori*, а рівночасно всі такі основні твердження обмежує однією умовою, яку мусимо мати на увазі, якщо не хочемо її зле зрозуміти і поширювати її в уживанні далі, ніж це допускає первісний сенс, якого надає їм розсудок, а саме, що основні твердження обіймають лиш умови можливого досвіду, оскільки він підлягає апіорним законам. Отже я не кажу, що речі самі в собі мають величину, що їх реальність має якийсь ступінь, що їх існування є сполучення випадкових ознак (*Accidenzen*) в одну субстанцію і т. д. Цього ніхто не може довести, бо взагалі неможливе таке синтетичне сполучення із самих понять, де з одного боку бракує всякого відношення до чуттєвого нагляду, а з другого боку нема ніякого вилучення їх у можливому досвіді. Істотне обмеження інших понять в цих основних твердженнях є таке: всі речі лиш як предмети досвіду обов'язково *a priori* підлягають згаданим умовам.

Друге: з цього впливає специфічно особливий спосіб доказу: що згадані основні твердження стосуються якраз не явищ і їх відношення, лише можливості досвіду, де явища творять лиш матерію, а не форму, тобто відносяться до ефективних і загально важких синтетичних тверджень; цим власне різняться досвідні судження від самих суджень спостережних. Це діється так, що явища, як самі інтуїції, що займають частину простору і часу, стоять під поняттям величини, котре їхню різноманітність згідно з правилами лучить синтетично *a priori*; далі, оскільки спостереження містить в собі, крім нагляду, також враження, між котрим і нулем, тобто цілковитим його зникненням, находимо завжди якийсь перехід через зменшення, то мусить цей реальний елемент явища мати якийсь ступінь, оскільки воно саме не займає ніякої часті простору ні часу,¹ але все-таки перехід до нього з

¹ Тепла, світла і т. д. є в малім просторі (щодо ступня) стільки, скільки у великім. Це саме і з внутрішнім станом; біль, свідомість взагалі не є меншими щодо 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 кожному 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

der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empirischen Anschauung in Ansehung dessen, worin sie sich spezifisch von anderen Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt als Größe der Wahrnehmung intensiv von jeder anderen gleichartigen unterschieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muß der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, sowie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts anderes als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach notwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objektiv-gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Notwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori*), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objektiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier, als in Prolegomenen, nicht anführen als nur, daß ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a priori* vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem bloßen Aggregat von Wahrnehmungen wohl acht zu haben und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurteilen.

das Verhältnis von 1 zu 0, d. i. dadurch, dass eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Größen geschätzt werden. (*Quantitas qualitatis est gradus.*)

порожнього часу (або простору) можливий лише в часі. Отже, хоч не можемо ніколи *a priori* пізнати враження як якості емпіричного нагляду, коли беремо під увагу, чим воно специфічно різниться від інших вражень, то все ж таки, щодо інтенсивности, можна його відрізнити в можливім досвіді взагалі, як величину спостереження від кожного іншого однорідного враження. Через це стає можливим і точно означеним пристосування математики до природи, коли вона нам подається у чуттєвому нагляді. Але найбільшу увагу мусить звернути читач на спосіб доведення основних тверджень, що виступають під назвою аналогій досвіду. А що вони не відносяться до творення інтуїції, так як це діється з основними твердженнями вживання математики у природознавстві взагалі, лише до одержання їх існування в досвіді, а це одержання не може бути нічим іншим, як лиш визначуванням екзистенції в часі, згідно з обов'язковими законами, на основі котрих воно є тільки об'єктивно важливим, отже досвідом, то й доказ не відноситься до синтетичної одности поєднання речей самих в собі, лиш до поєднання спостережень, і то не у відношенні до їх змісту, лише, як їх можна згідно з загальними законами визначити щодо часу і яке відношення їх існування в часі. Ці загальні закони містять в собі обов'язковість визначити існування в часі взагалі (значить на основі якогось розсудкового апріорного правила), якщо емпіричне означення в релятивнім часі має бути об'єктивно важливим, отже досвідом. Тут у Прологоменах 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 значно далі, ніж спостереження, визнає загальну важливість емпіричних суджень і для цього потребує чисто розсудкової одности, котра є дана *a priori* – цьому читачеві раджу, щоби добре уважав на цю різницю між досвідом та самим агрегатом спостережень і щоби з цієї точки зору судив про спосіб доказування.

означувати як величини лише при помочі відношення 1 до 0, значить так, що кожне вражіння у відповіднім часі може зникати через безконечну скількість межиступнів, або може дійти від нуля через безконечну скількість моментів приросту до певно означеного вражіння. (*Quantitas qualitatis est gradus* – величина якості є ступінь).

§ 27

Hier ist nun der Ort, den Humeschen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Kausalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgendetwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, daß wir ebensowenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Notwendigkeit davon einsehen, daß dem Dasein der Dinge ein Subjekt zum Grunde liege, das selbst kein Prädikat von irgendeinem anderen Dinge sein könne, ja sogar, daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen, daß eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm und so wechselseitig könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, voneinander und zwar notwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als bloß aus der Erfahrung entlehnt und die Notwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung feststehen und ihre ungezweifelte objektive Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung, haben.

§ 28

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existieren oder als Ursache wirken oder mit anderen (als Teile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muß, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande und zwar in Urteilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: daß Vorstellungen in einer Art Urteile als Subjekt in Beziehung auf Prädikate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Teile, die zusammen eine ganze mögliche Erkenntnis ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori*: daß, ohne die Vorstellung eines Objekts in Ansehung eines oder des

§ 27

На цьому місці треба підірвати сумнів Г'юма в самій основі. Він справедливо твердив, що не можна ніяк зрозуміти нашим розумом, як можлива причиновість, себто як можливе відношення існування якоїсь речі до існування чогось зовсім іншого, що з обов'язковістю впливає з попереднього. А я ще додаю: ми так само мало розуміємо поняття субсистенції, це є конечности того, що в основі існування речей лежить підмет, котрий не може бути присудком для якоїсь іншої речі і що більше, що ми не можемо навіть уявити собі можливості такої речі (хоч у досвіді можемо вказати на приклади такого вживання); так само тверджу, що якраз ця незрозумілість відноситься також до спільноти речей, тому що неможливо зрозуміти, як зі стану однієї речі можна робити висновки про стан зовсім інших речей поза нею і навпаки; або як би мали залежати від себе, і то обов'язково, субстанції, з котрих кожна існує незалежно для себе. Але я далекий також від того, щоб уважати ці поняття лиш позиченими з досвіду, а обов'язковість, в них зображену, лиш вигадкою і чистою оманю, котра повстає через довгу звичку. Що більше, я достатньою мірою довів, що ці поняття і сперті на них основні твердження є закріплені *a priori* перед всяким досвідом, – що вони без сумніву об'єктивно правдиві, хоча, щоправда, тільки у відношенні до досвіду.

§ 28

Отже, хоч я не маю найменшого поняття про таке лучення речей самих в собі, в яким вони або існують як субстанція, або знову діють як причина, або можуть бути спільно з іншими речами (як частини реальної цілості), 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 те, що сам розсудок мусить продумати) то все таки маємо про таке поєднання образів в нашій розсудку, себто в судженнях взагалі, таке поняття: що зображення в однім роді суджень відноситься як підмет до присудка, в другім як підстава до наслідку, а в третім як частини, що разом творять цілість можливого пізнання. Далі пізнаємо *a priori*, що коли ми не визначимо точно образу об'єкту

andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntnis, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten; und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigen, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, daß er in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz oder der Ursache oder (im Verhältnis gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntnis der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urteile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge als Gegenstände der Erfahrung unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumiert werden. Und da ist es klar, daß ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumieren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

§ 29

Um einen Versuch an Humes problematischem Begriff (diesem seinem *crux metaphysicorum*), nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urteils überhaupt, nämlich eine gegebene Erkenntnis als Grund und die andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt; und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urteils zu bedienen und z. B. zu sagen: Wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Notwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloß eine subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muß er als notwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend bloß von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also notwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur bloßen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit, als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt, sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges

з оглядом на той 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 ознаки, по якій можна би пізнати, що він є визначений одним або другим згаданим моментом, тобто, що він належить до поняття субстанції, або причини, або (у відношенні до інших субстанцій) до поняття спільноти; бо не маю ніякого поняття про можливість таких сполучень того, що існує. Але зрештою йдеться нам не про те, як визначається з огляду на один зі згаданих моментів судження взагалі, речі самі в собі, лиш як визначається під цим оглядом досвідне пізнання речей, тобто як можна і як треба підтягати предмети досвіду під названі розсудкові поняття. З цього ясно, що я цілком розумію не лише можливість, але й обов'язковість підтягати всі явища під ці поняття, себто вживати їх як основні твердження можливості досвіду.

§ 29

Якщо зробимо пробу з Г'юмовим проблематичним поняттям (цим його *crux metaphysicorum*), а саме з поняттям причини, то тут мені логіка подає *a priori* передусім форму умовного судження взагалі, як саме вживати дане пізнання як підставу, а інше як наслідок. Але можливо, що в спостереженні стрінемося з правилом відношення, котре каже, що по певнім явищу постійно слідує друге (хоч і не навпаки); в цьому випадку я буду послуговуватися гіпотетичним судженням і скажу напр.: якщо на якесь тіло досить довго світить сонце, то воно буде тепле. Тут ще нема вправді обов'язковості поєднання, отже нема ще поняття причини. Але я йду далі і кажу: коли вище наведене твердження, котре є лиш суб'єктивним поєднанням спостережень, має бути досвідним твердженням, то треба його вважати за обов'язкове і за загально важливе. А таке твердження виглядало би так: сонце своїм світлом спричинює тепло. Тепер уважаємо вищенаведене емпіричне правило законом, важливим не просто для явищ, але для них з метою можливого досвіду, котрий вимагає правил загально, а тим самим обов'язково важливих. Я розумію дуже добре, що поняття причини належить з необхідністю до самої форми досвіду, та що воно є можливе як синтетичне пов'язання спостережень у свідомості взагалі. Не ро-

überhaupt aber als einer Ursache sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich, daß diese nur eine objektiv-gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann.

§ 30

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (*Noumena*) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnen weit entspringen, dienen nur unserem Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen ohne objektive Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgendein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgendeiner möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermutung des Urhebers ausfallende Auflösung des Humeschen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori* und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit als Gesetzen des Verstandes, doch so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen ließ.

Hieraus fließt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „Alle synthetischen Grundsätze *a priori* sind nichts weiter als Prinzipien möglicher Erfahrung“ und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl als reine Naturwissenschaft niemals auf irgendetwas mehr als bloße Erscheinungen gehen können und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Prinzipien abgeleitet ist, jederzeit in irgendeiner möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können.

зумію однак можливості, щоби якась річ взагалі була причиною, тому що поняття причини вказує на умову, яка відноситься зовсім не до речей, а тільки до досвіду; лише досвід може бути об'єктивно важким пізнанням явищ і їх наступності в часі, оскільки попереднє явище може поєднуватися з наступним за правилом гіпотетичних суджень.

§ 30

Через це не мають зовсім ніякого значення чисті поняття розсудкові, коли їх відокремимо від предметів досвіду і схочемо пренести на речі самі в собі (*Noumena*). Вони служать наче лиш до складання явищ, щоби можна було їх читати як досвід; основні твердження, що випливають з прикладення категорій до чуттєвого світу, служать лише нашому розсудкові для досвідного вжитку; поза ним є це лиш довільні комбінації (пов'язання) без об'єктивної реальності. Не можна ані пізнати *a priori* їх можливості, ані не можна підтвердити 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 тих понять не можна найти нікуде інде, лиш в якимсь можливим досвіді.

Це докладне розв'язання проблеми Г'юма, що сталося проти сподівання автора, запевнює отже чистим, розсудковим поняттям їх початок *a priori*, а загальним природним законам їх важливість як законам розсудку, але лиш так, що воно обмежує їх вжиток тільки досвідом, тому що їх можливість ґрунтується лиш на відношенні розсудку до досвіду, але не так, що їх виводжено з досвіду, лише що досвід з них виводиться. Цей зовсім протилежний спосіб поєднання ніколи не спав на думку Г'юмові.

Отже, з цього маємо ось-який висновок всіх дотеперішніх дослідів: „всі синтетичні основні твердження *a priori* – це ніщо інше, як лиш принципи можливого досвіду” і вони не можуть ніколи відноситися до речей 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, завжди має бути представлено в можливому досвіді.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher kühn genug, aber jederzeit blind über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, daß das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmäßigen und natürlichen, aber zum bloßen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten Grenzen kannten noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischem Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht bloß vermutet, sondern auch gewußt und eingesehen: „daß wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinauskommen können“. Allein, da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprinzipien allmählich abfragt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemessenen, wohlfeil erworbenen Weisheit unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu geraten. Auch ist er gemeiniglich tief genug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles bloß für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermutung oder Analogie ausgibt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich gibt.

І так, нарешті, маємо щось означене, чого можемо держатись при всіх метафізичних конструкціях, котрі дотепер роблено доволі сміливо, але все на сліпо, не зважаючи ні на що. Догматичним мислителям ніколи не прийшло на думку, що треба було ставити своїм змаганням таку близьку мету; навіть і тим, котрі, пишаючись своїм позірно здоровим розумом, пустилися на міркування, спираючись на поняття і основні твердження чистого розуму, щоправда правильні і природні, але призначені лиш до досвідного вжитку. Для цих міркувань вони не знали і не могли знати точних меж, тому що ніколи не продумували, ані не могли продумувати природу такого чистого розсудку, ані навіть його можливість.

Не один натураліст чистого розуму (а під цим я розумію такого, що має відвагу, не оглядаючись на всю науку, вирішувати все у сфері метафізики) міг би справді твердити, що він те, 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 усім своїм розумом ніколи не зможемо вийти поза межі досвіду”. Коли по черзі розпитувати його про його розумові принципи, то він сам мусить визнати, що між ними є багато таких, котрих він не черпав з досвіду, і які є отже від нього незалежні та *a priori* важні; а тому яким способом і якими доказами хоче він вдержати у певних межах і самого себе й догматика, який і поза межами всякого можливого досвіду послуговується цими поняттями і основними твердженнями – якраз тому, що їх можна пізнати незалежно від досвіду. І сам він, цей адепт чистого розуму, незважаючи на всю свою зарозумілу, дешевенько набуту мудрість, не досить забезпечений, що не попаде у сферу вигадок поза предметами досвіду, сам не помітивши того. Звичайно, застрягне він тут досить глибоко, хоч своїм безпідставним зазіханням і додає деякого корисного вигляду за допомогою популярної мови, представляючи все лиш у формі правдоподібності, мудрого здогаду, або й аналогії.

§ 32

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (*Phaenomena*), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (*Noumena*), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht und, da sie (welches einem noch ungebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, ebendadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduktion schließt dergleichen Dinge (*Noumena*) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§ 33

Es ist in der Tat mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches in Ansehung der Anlockung zu einem transzendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, daß unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der

§ 32

Вже від найдавніших часів існування філософії дослідники чистого розуму уявляли собі побіч чуттєвих творів, або явищ (*Phaenomena*), що складають чуттєвий світ, ще особливіші розсудкові твори (*Noumena*), котрі мали творити світ розсудковий; і тому, що за одно вважали явища і оману, – а це можна було простити ще невірній добі, – то дійсність визнавали лише за розсудковими творами.

І справді, коли ми вважаємо об'єкти чуття, як і годиться, лиш явищами, то цим водночас визнаємо, що вони мають в основі річ саму в собі, хоч ми зараз не знаємо, які її властивості; знаємо лише її явище, себто спосіб, як це невідоме „щось” подразнює наші образи. Тому отже, що розсудок приймає явища, признає він також існування речей самих в собі, і тому можемо сказати, що образи таких творів, які лежать в основі явищ – значить зображення чистих розсудкових творів – є не лише допустиме, але і необхідне.

Також наша критична дедукція ні в якому разі не виключає таких творів (*Noumena*), а обмежує основні твердження аналітики більше в такому напрямку, щоби вони не відносилися до всіх речей, – 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 винятків: що ми нічого певного про ці чисто розсудкові твори не знаємо і знати не можемо, тому що наші чисті розсудкові поняття, як і чиста інтуїція, не відносяться до нічого іншого, лиш до предметів можливого досвіду, значить самих творів чуттєвих і, якщо лиш від них відступимо, ці поняття не будуть вже мати найменшого значення.

§ 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, діяння,

Handlung, der Realität etc. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der Tat auf Dinge an sich selbst (*Noumena*) zu gehen scheinen; sondern, was diese Vermutung noch bestärkt, sie enthalten eine Notwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleichkommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer notwendigerweise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft und, wenn es hochkommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit noch Notwendigkeit verschaffen etc.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloße Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläufigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§ 34

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äußerst trockene Untersuchungen nötig, welche Kritik, Seite 137 etc. und 235 etc. angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben in die Hand geben, und der ihm gemäßige Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Produkte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Kritik, S. 235) wird gezeigt: daß ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihres scheinbarlich größeren Umfanges des Gebrauchs, dennoch durch dieselben außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts tun können, als bloß die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung gibt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche *Noumena* zusamt

реальності і т. д. не тільки цілком незалежні від досвіду, а тим самим не містять в собі зовсім ніяких чуттєвих явищ, отже в дійсності на перший погляд нібито відносяться до речей самих в собі (*Noumena*), але – що такий здогад ще скріплює – вони містять в собі ще і необхідність точного визначення, якого в досвіді в такій мірі ніколи не знайдемо. Поняття причини містить в собі правило, згідно з котрим з одного стану впливає з усією необхідністю другий; а досвід може нам тільки виказати, що часто або що найбільше звичайно по однім стані речей слідує другий – і тим самим досвід не може нам подати ані строгої універсальності, ані обов'язковості і т. д.

Тому, що на перший погляд розсудкові поняття мають забагато значення 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 помічаючи, що разом зі своїми, втім правильними, поняттями, зайшов вже далеко поза межі їхнього вживання.

§ 34

Треба було двох важливих, та й просто необхідних, хоч і вкрай сухих розслідувань, які переведено в Критиці на сторінці 137 і д. та 235 і д. В першому розслідуванні доведено, що чуття не подають чистих розсудкових понять *in concreto*, тільки саму схему до їхнього вжитку, і що відповідаючий цій схемі предмет можемо зустрівати лише в досвіді (що його витворює розсудок із матеріалу чуттєвості). В другім розслідуванні (Критика, стор. 235) доведено, що, попри незалежність наших чистих розсудкових понять і основних тверджень від досвіду, а навіть по mimo їхній нібито ширший обсяг вживання, все таки не можна за їх допомогою мислити ні про що за межами досвіду; бо вони нічого більше не можуть зробити, тільки визначити саму логічну форму судження відносно даних інтуїції. А що поза областю інтуїції нема зовсім ніякого нагляду, тратять ці чисті поняття всяке значення, бо нема способу, щоби їх представити *in concreto*; тому то всі такі *Noumena* разом зі своїм збірним поняттям – світом

dem Inbegriff derselben, einer intelligibelen¹ Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloß der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und daß diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, außer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung untergelegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

§ 35

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung hält; denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verstand, der denken soll, an dessen Statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hilfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nötig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiermit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins reine. Allmählich läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? Und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in echter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

¹ Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellektuellen Welt. Denn intellektuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heißen Gegenstände, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstände irgendeine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

інтелігібільним¹ – не є нічим іншим, як лиш образом якогось завдання, предмет якого сам в собі, щоправда, можливий, але його розв'язання згідно з природою нашого розсудку зовсім неможливе через те, що наш розсудок не є в силі витворити інтуїцію, тільки виключно може дані інтуїції сполучувати в досвіді; тим самим досвід мусить містити в собі всі предмети для наших понять, бо без того втраять ці поняття значення, якщо нема для них ніякої інтуїції, що мала б служити їм підставою.

§ 35

Можна би ще простити уяві, як вона часом зануриться в мрію, себто не тримається обережно меж досвіду; бо такий вільний розмах може її бодай оживити і скріпити, а все легше буде стримувати її сміливість, ніж зарадити її втомі. Але розсудкові, який має думати, а замість того в мрії, не можна ніколи цього простити; бо тільки він помагає обмежувати мрійливу уяву там, де це потрібно.

Але розсудок починає з тим дуже невинно і скромно. Спершу впорядковує елементарні пізнання, які містяться в ньому перед всяким досвідом, але все таки мусять мати своє застосування в досвіді. Поволі усуває він ці межі, бо і що ж 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 ества поза природою, одним словом світ, до будови котрого не може нам забракнути матеріялу, бо його досить постачає багата фантазія, а досвід справді ніколи цього не підтверджує, але і ніколи не заперечує. В тім також полягає

¹ А не світ інтелектуальний, як звичайно висловлюються. Бо інтелектуальними є наші пізнання, набуті розсудком, і вони відносяться до нашого чуттєвого світу; натомість інтелігібільними називаються предмети, які можемо уявити собі за допомогою самого тільки розсудку, але до яких не може відноситись ні одна з наших чуттєвих інтуїцій. Але тому, що кожному предметові мусить відповідати якась можлива інтуїція, мусіли би ми придумати собі такий розсудок, котрий-би безпосередньо оглядав речі; але про такий розсудок, не маємо найменшого поняття, тим самим і про розсудкові твори, до котрих він повинен би відноситись.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf bloße Mutmaßungen mäßigen zu wollen. Denn wenn die Unmöglichkeit derselben nicht deutlich dargetan worden, und die Selbsterkenntnis der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs sozusagen mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eiteln Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§ 36

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punkt ist, den transzendente Philosophie nur immer berühren mag und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erstlich: Wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: Vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transzendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden.

Zweitens: Wie ist Natur in formeller Bedeutung als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: Sie ist nur möglich vermitteltst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermitteltst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche

причина того, що молоді мислителі так люблять метафізику зовсім догматичної форми і що так часто жертвують їй свій час, і навіть цілком реальний хист.

Але зовсім нічого не допоможе, як будемо стримувати ці безуспішні проби чистого розуму різними нагадуваннями про трудність розв'язання так глибоко скритих питань, наріканнями на межі нашого розуму і обмежуваннями тверджень до значення простих здогадів. Бо коли ясно не викажемо неможливості тих спроб, а самопізнання розуму не стане справжньою наукою, коли не можна буде – що так скажу – з геометричною певністю відрізнити область його правильного вжитку від невлучного і безплідного, 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 до своєї межі та завершення, містить в собі властиво два питання.

По-перше: як можлива природа в матеріальному розумінні, а саме відносно інтуїції, 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 наших чуттів, згідно з котрим чуття властивим собі способом зазнають подразнень від предметів, що самі в собі є їм невідомі і від явищ цілком різняться. Відповідь на це міститься в головнім творі в Трансцендентальній естетиці, а тут в Прологоменах маємо її в розв'язанні першого головного питання.

По-друге: як можлива природа у формальному розумінні як загальна сума правил, яким мусять бути підпорядковані всі явища, якщо маємо ті явища уважати в досвіді за взаємно пов'язані? Відповідь не може бути інакша, ніж тільки така: природа у формальному розумінні є можлива тільки за посередництвом властивості нашого розсудку, згідно з котрим всі чуттєві образи силою обов'язковості зводяться до нашої свідомості; щойно через те можливий своєрідний спосіб нашого думання і то за допомогою правил – а за посередництвом того роду думання є можливий досвід, який треба цілковито

selbst in der transzendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperzeption möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelt der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelt der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach, bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller

відрізнити від пізнавання предметів самих в собі. Відповідь на це міститься у головному творі в Трансцендентальній логіці, а тут в Прологоменах під час вирішування другого основного питання.

Натомість не можемо дати розв'язання, ані відповіді на питання: як можлива та своєрідна властивість самих наших чуттів, чи то нашого розсудку і необхідної аперцепції, яка є основою розсудку та всякого думання – а це тому, що для кожної відповіді і для кожного міркування про предмети завжди потребуємо тієї властивості.

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

Взагалі можливість досвіду є водночас загальним законом природи, а основні твердження досвіду є саме законами природи.

Бо природу знаємо не інакше, ніж загальну суму явищ, себто суму образів в нас і тому закону поєднання тих явищ не можемо взяти нізвідки, лише з основних тверджень поєднання зображень в нас, себто з умов необхідного їх пов'язання в нашій свідомості, на чім ґрунтується ціла можливість досвіду.

Вже саме головне твердження, яке ми розвинули в усьому цьому розділі, а саме твердження, що загальні закони природи можна пізнати *a priori* – само із себе приводить до висновку, що найвище законодавство природи мусить лежати в нас самих, тобто в нашій розсудку; далі слідує, що загальні закони природи мусимо виводити не з природи при допомозі досвіду, а, навпаки, мусимо шукати закони природи згідно з її загальною законністю тільки в умовах можливості досвіду, що лежать в наших чуттях і в нашій розсудку. Як же ж втім можна було б *a priori* пізнати ці закони, коли вони не є свого роду правилами аналітичного пізнання, тільки його справжніми синтетичними поширеннями? Саме така, необхідна згідність принципів можливого досвіду із законами можливості природи може настати з двох причин: або будемо виводити ці закони з природи за допомогою досвіду, або, навпаки, виводитимемо природу із законів можливості досвіду взагалі і тоді вона буде рівнятися самій тільки загальній законності досвіду. Перше саме собі суперечить, бо загальні закони природи можуть і мусять бути пізнані *a priori* (то значить незалежно від усякого досвіду), а також вони мусять бути

Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden: also bleibt nur das zweite übrig.¹

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei; und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der notwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichtsdestoweniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: der Verstand schöpft seine Gesetze *a priori* nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§ 37

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll: daß Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornehmlich wenn sie als notwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hineingelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§ 38

Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen des Raums in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem

¹ Crusius allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele gibt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den echten Ursprung von dem unechten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge.

основою всякого емпіричного вживання розсудку. Отже, лишається тільки друга можливість.¹

Мусимо одначе емпіричні закони природи, які щоразу вимагають, як передумови, окремих спостережень, відрізнити від чистих або загальних природних законів, які, не маючи в своїй основі окремих спостережень, містять в собі тільки умови їх необхідного поєднання в досвіді; коли взяти до уваги ті загальні закони, то природа і можливий досвід є цілком одне і те саме. Але законність в природі спочиває на необхідній сполуці явищ в досвіді (без котрого ми не могли би пізнати ні одного предмета чуттєвого світу), а тим самим на первісних законах розсудку, то звучить це справді спершу дивно, але є все таки цілком певне, коли я скажу відносно тих законів: розсудок не черпає своїх законів (*a priori*) з природи, тільки він їй ці закони диктує.

§ 37

Оце, на перший погляд, сміливе твердження хочемо пояснити прикладом, який має показати, що закони, відкриті у предметах чуттєвої інтуїції, особливо коли ми їх пізнали за необхідні, вже для нас самих є законами, вкладеними туди розсудком, хоч втім є вони точка в точку подібні до природних законів, які приписуємо досвідові.

§ 38

Коли розглядаємо властивости кола, через котрі 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, напр., дві

¹ Один тільки Крузіус вибрав посередню дорогу: нібито якийсь дух, котрий не може ані помилятися, ані ошукувати, прищепив нам первісно ці закони природи. Але що все таки вмішуються часто обманливі твердження, чого подає чимало прикладів його власна система, то через недостачу певних критеріїв відрізнювання істинного джерела від неістинного, виходить при вжитку такого твердження дуже скрутна справа, бо ніколи не можна певно знати, що нам піддав дух правди, а що батько брехні.

geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So teilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, daß das Rektangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: „Liegt dieses Gesetz im Zirkel, oder liegt es im Verstande?“ d. i., enthält diese Figur unabhängig vom Verstande den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst konstruiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser, könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelschnitt, der also mit anderen Kegelschnitten unter ebendenselben Grundbedingungen der Konstruktion steht, so finden wir, daß alle Sehnen, die sich innerhalb der letzteren, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so tun, daß die Rektangel aus ihren Teilen zwar nicht gleich sind, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegeneinander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als notwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloß auf dem Verhältnisse der Kugelflächen von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit derselben, daß nicht allein alle möglichen Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältnis derselben untereinander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraktion als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Prinzipien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloß zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art,

лінії, перетинаючи себе, а разом і коло, без огляду на те, як їх проведемо, діляться кожного разу так правильно, що прямокутник, збудований з сегментів однієї лінії, є рівний прямокутнику з сегментів другої. Тепер питаю: „чи цей закон знаходиться в колі чи в розсудку”, чи ця фігура містить сама в собі основу того закону незалежно від розсудку, чи може розсудок, що сконструював сам цю фігуру відповідно до своїх понять (а саме рівності діаметрів), рівночасно вложив в неї закон про взаємне перетинання тятив в геометричній пропорції? Коли простежимо за доказами того закону, то зараз помітимо, що його можна виводити тільки з умови, яку в основу конструкції тієї фігури вкладає сам розсудок, себто з рівності діаметрів. Якщо розширимо це поняття, щоби стежити ще далі за єдністю різнорідних властивостей геометричних фігур під спільними законами і приглянемося колу, як перетин конуса, який з іншими перетинами конуса підлягає тим самим основним умовам конструкції, то побачимо, що всі хорди, які перетинаються в межах тих перетинів, а саме в еліпсі, параболі, та гіперболі, заховуються постійно так, що прямокутники з їх частин справді не є собі рівні, але знаходяться в рівних відношеннях між собою. Як підемо звідси ще далі, а саме до основних тез фізичної астрономії, то відкриємо фізичний закон взаємного притягання, поширений на всю матеріальну природу. Правилком цього притягання є те, що воно зменшується обернено пропорційно до квадрату віддалення від кожної притягаючої точки так, як збільшуються поверхні куль, на які та сила поширюється. Виглядає, нібито цей закон неминуче лежить в самій природі речей, а тому також звичайно вчать, що його можна пізнати аргіогі. Хоч як прості є самі джерела цього закону, тому що вони спираються тільки на відношення поверхні куль з різними діаметрами, все-таки наслідки цього закону є такі важливі завдяки розмаїтості їх гармонії, а також завдяки їх правильності, що не тільки можна віддати всі можливі шляхи небесних тіл у перетинах конуса, але також і таке їх відношення між собою, що не можна вигадати світової системи жодного іншого закону притягання більше відповідного, як закон обернено пропорційного квадратного відношення віддалень.

Маємо тут отже природу, що спирається на закони, які розсудок пізнає *a priori*, і то головню із загальних принципів визначення простору. Тепер питаю: чи ці природні закони

wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslauten, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbarer Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze faßt und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zustande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen notwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu tun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§ 39

Anhang zur reinen Naturwissenschaft

Von dem System der Kategorien

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Prinzip *a priori* ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntnis vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewissen Abstraktion übrig blieb und durch Vergleichung untereinander eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sei, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiß er, daß gerade nur soviel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnisart ausmachen könne, und sah die Notwendigkeit seiner Einteilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

знаходяться у просторі, а розсудок пізнає їх в той спосіб, що старається тільки дослідити багатий сенс, що в просторі криється, чи, може, лежать ці закони в розсудку і в способі, в який розсудок визначає простір згідно з умовами синтетичної єдності, до котрої прямують всі без винятку його поняття? Простір є щось таке однастайне, а щодо всіх окремих властивостей щось таке неозначене, що в ньому певно не будемо шукати багатства природних законів. Натомість розсудок є тим чинником, що надає просторові форму кола, конуса або кулі, бо він містить в собі основу єдності їх конструкції. Сама загальна форма нагляду, яку називаємо простором, є насправді субстратом всіх інтуїцій, які можна прикласти до поодиноких об'єктів – тим самим в просторі дійсно міститься умова можливості і різнорідності цих інтуїцій; натомість єдність об'єктів все-таки визначається розсудком і то згідно з умовами, що лежать в його власній природі. Таким чином розсудок є джерелом загального порядку природи, бо він розуміє всі явища у світлі своїх власних законів і через це щойно *a priori* витворює досвід (з формального боку), за допомогою чого все, що тільки маємо пізнати через досвід, мусить підчинитися законам розсудку. Тут не маємо до діла з природою речей самих в собі, (бо вона є незалежна, як від умов наших чуттів, так і нашого розсудку), але маємо до діла з природою як предметом можливого досвіду; а тут є заслуга розсудку, який, уможливаючи досвід, водночас є причиною того, що чуттєвий світ або не є жодним предметом досвіду, або є природою.

§ 39

Додаток до чистого природознавства

Про систему категорій

Філософ не може собі бажати нічого більшого, ніж те щоби *a priori* виводити з одного принципу, а таким способом об'єднувати в одне знання різноманітність понять чи то основних тверджень, котрі попередньо здавались йому відокремленим наслідком вжитку, який він з них робив *in concreto*. Передше думав він, немов би то те, що йому лишилось по якійсь абстракції

Aus der gemeinen Erkenntnis die Begriffe herausuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die bloße Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt herausuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der Tat sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade soviel, nicht mehr noch weniger, solcher formaler Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien zusammengetragen.¹ Diesen, welche auch Prädikamente genannt wurden, sah er sich hernach genötigt, noch fünf Postprädikamente² beizufügen, die doch zum Teil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*, *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen; daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7., 8., 9. Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Funktionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das

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

² *Oppositum*, *Prius*, *Simul*, *Motus*, *Habere*.

і що при взаємнім порівнянню нібито 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 потребу поділу, а це є вже розуміння. Щойно тепер має він систему.

Вишукувати зі звичайного пізнання поняття, що в своїй основі не мають жодного особливого досвіду, а попри це виступають в кожному досвіднім пізнаванні і творять тим способом саму тільки форму сполуки, не вимагало більшого роздумування, ані більшої розваги, ніж 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 стільки, а не більше чи менше.

Аристотель зібрав десять таких чистих елементарних понять і назвав їх категоріями.¹ До цих, які названо також предикаментами, був змушений додати ще п'ять постпредикаментів,² які одначе містяться частинно вже в попередніх (як *prius*, *simul*, *motus*). Але така рапсодія могла скорше бути вказівкою для майбутнього дослідника, чим прибрати значення правильно розвинутої ідеї і заслуговувати на визнання. Тому, прогрес філософії відкинув їй, як щось цілком непотрібне.

При досліджуванні чистих елементів людського пізнання (які не містять в собі нічого досвідного) вдалося мені щойно по довгим міркуванні з цілою достовірністю відрізнити чисті елементарні поняття чуттєвості (простір і час) від чистих елементарних понять розсудку і тим способом їх відмежувати. З тієї причини викреслив я з вищенаведеного списку 7-му, 8-му і 9-ту категорію. Інші не могли мені ні до чого 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 впливають його чисті поняття.

Але щоби винайти такий принцип, шукав я такої операції,

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

² *Oppositum*, *Prius*, *Simul*, *Motus*, *Habere*.

Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objektes unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese und ihrer nur soviel, nicht mehr noch weniger, unsere ganze Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen Kategorien, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitenden Begriffe, es sei durch Verknüpfung untereinander oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit) oder mit ihrer Materie, sofern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädikabilien vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transzendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu tun hatte, zustande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin, daß vermittelt desselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie für sich selbst nichts als logische Funktionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objekte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urteile, die sonst in Ansehung aller Funktionen zu urteilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelt ihrer Erfahrungsurteile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber noch irgendeiner nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduktion derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in

яка містить в собі всі інші, а відзначається тільки різними модифікаціями або моментами, які служать до цього, щоби різноманітність образів звести під загальну єдність думання. Так відкрив я, що ця розсудкова операція полягає у судженні. А тут лежала вже переді мною готова, хоча й не зовсім ще вільна від недостатків, робота логіків, котра мені уможливила запропонувати повну таблицю частих розсудкових функцій, які, одначе, у відношенню до кожного предмету були неозначені. Вкінці приклав я ці функції судження загально до предметів чи радше до умови, при якій можна судження визнати об'єктивно важливими; в цей спосіб постали чисті розсудкові поняття, про котрих міг я без сумніву сказати, що якраз ці, а поміж них лиш стільки, ані більше, ані менше, можуть творити все наше пізнання речей на основі самого лише розсудку. Їх назвав я, як і годилось, старою назвою: категорії. Якщо одначе йшлося б про те, щоби збудувати систему трансцендентальної філософії, задля котрої я займався тепер тільки критикою самого розуму, то я лишив собі вільні руки, щоби під назвою предикабіліїв вивести звідси в повнім числі всі поняття, які можна випровадити від категорій чи то через їх взаємне поєднання, чи то через їхнє поєднання з чистою формою явища (простором і часом), або з матерією того явища, оскільки вона не є ще емпірично означена (загалом не є ще предметом враження).

Але властивою рисою моєї системи категорій, чим вона відрізняється від тамтої давньої рапсодії, котра розвивалася без всякого принципу, а також причиною, чому тільки вона одна заслуговує на зачислення до філософії, є те, що за допомогою моїх категорій можна було точно визначити справжнє значення чистих розсудкових понять і умову їхнього вжитку. Бо тут вийшло на яв, що вони самі по собі не є нічим іншим, як лиш логічними функціями, і як такі не дають навіть найменшого поняття про об'єкт самий в собі, тільки мусять спиратись на чуттєву інтуїцію. В такому разі служать вони лише до того, щоби емпіричні судження, які звичайно відносно всіх функцій судження є непевні й байдужі, визначити залежно від цих функцій, через це надати їм загального значення, і таким способом взагалі уможливити досвідні судження.

До такого розуміння природи категорій, яке рівночасно обмежувало б їх до самого тільки досвідного вжитку, не додумався ані сам Аристотель, ані ніхто по нім; а без такого

den Sinn gekommen, ohne Zweifel: das ganze Studium der reinen Vernunftkenntnis, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und gibt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiß sein kann, und selbst in der Einteilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen (Kritik, S. 344, imgleichen S. 415), ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Punkte geführt werden muß, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, sofern er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstraktesten ontologischen Einteilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und danach eine regelmäßige und notwendige Tafel (Kritik, S. 292) zustande zu bringen.¹

¹ Über eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1. daß die dritte aus der ersten und zweiten, in einen Begriff verbunden, entspringe, 2. daß in denen von der Größe und Qualität bloß ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehe, ohne *Correlata* oder *Opposita*, dagegen die der Relation und Modalität | diese letzteren bei sich führen, 3. daß, sowie im Logischen kategorische Urteile allen anderen zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4. daß, sowie die Modalität im Urteile kein besonderes Prädikat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzutun usw.; dergleichen Betrachtungen alle ihren großen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädikabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens) ziehen kann, und

розуміння (яке цілковито залежить від їх виведення, себто дедукції) є вони без найменшої користи і тільки порожнім списком назв, без пояснення і без правила їхнього вжитку. Якби так старинним філософам коли-небудь спало було щось подібного на думку, то нема сумніву, що всі досліди чистого розумового пізнання, які на протязі багатьох століть під назвою метафізики змарнували вже не один добрий талант, були б перейшли до наших часів у зовсім іншому вигляді і були би людський розсудок просвітили, замість того, щоби його, як це в дійсності сталося, неясним і безуспішним мудруванням виснажити і зробити непридатним 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 підпорядковувати кожне поняття. Так постала також таблиця основних тверджень, а в її повноті можна впевнитись тільки за допомогою 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 *a priori* визначені, а тим самим творить вона замкнене коло, де не може зродитись навіть найменший сумнів у тому, що, як тільки будемо по-філософськи і згідно з апріорними 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 такому різноманітному відрізняванню понять як „щось” і „ніщо”, і відповідно до неї уклав правильну і необхідну таблицю. (Критика, стор. 292).¹

¹ До запропонованої таблиці категорій можна зробити цілий ряд влучних заміток, як напр., що: 1) третя категорія впливає із першої і другої, з'єднаних в одне поняття, 2) в категоріях кількості і якості тільки поступ від єдності до всецілості, або від чогось до нічого (при чому мусять категорії якості слідувати в такому порядку: реальність, обмеження, цілковита негация) без корелятивів та опозитивів, тоді як категорії відношення і модальності містять в собі ці додатки, 3) як в логіці категоричні судження

Ebendieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch, sowie jedes auf ein allgemeines Prinzip gegründetes wahre System, auch darin, daß es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstößt und jeder Erkenntnis ihre Stelle bestimmt. Diejenigen Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie, ohne Vergünstigung und rechtmäßige Ansprüche, unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objekts selbst, jene aber nur der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmäßige Einteilung (Kritik, S. 260) werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transzendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind als jene Verstandesbegriffe (daher auch eine andere Form haben muß), von jenen trennen, welche so notwendige Absonderung doch niemals in irgendeinem System der Metaphysik geschehen ist, wo jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durcheinander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besonderen Systems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.

ordnet sie klassenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muß, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe als möglich hinzuzufügen, so wird ein bloß analytischer Teil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.

Оця, як і кожна інша справжня система, що спирається на якийсь загальний принцип, виявляє своє прямо нецініме пристосування також в тому, що вона виключає всі чужорідні поняття, які могли би закрастися між ті чисті розсудкові поняття, а тим способом кожному пізнанню визначає окреме місце. Ці поняття, які під назвою „рефлексійних понять” згідно з провідною думкою категорій я зібрав в одну таблицю, вміщуються в онтології, не маючи ані привілеїв, ані законних прав, поміж чисті розсудкові поняття, хоча ці останні є поняттями поєднання, а тим самим самого об’єкту, тоді як попередні є 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. (Критика, стор. 260). Але ще виразніше впаде в око користь тієї окремо виставленої таблиці категорій, як від них відділимо – що незабаром настане – 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 здійснено 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 однієї родини; такого перемішання втім також і не можна було оминати через брак окремої системи категорій.

творюють основу всіх інших суджень, так категорія субстанції є основою всіх понять реальних речей, 4) як в судженні модальність не є ніяким особливо важким присудком, так само також і модальні поняття не додають речам ніякого важнішого означення, і т. д. Всі цього роду уваги є надзвичайно корисні. Якщо крім цього дочислимо ще сюди всі *praedicabilia*, які можна в доволі повній кількості вибрати із кожної доброї онтології, (напр. Баумгартена) і підпорядкуємо їх по клясах під категорії, не забуваючи при цім долучати якомога найповніше розчленування всіх цих понять, то дістанемо саму щойно аналітичну частину метафізики. Вона не містить ще в собі жодного 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 роду красу наслідком своєї систематичности.

Der transzendentalen Hauptfrage

dritter Teil

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§ 40

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduktion bedurft, als wir bisher von beiden zustande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letzteren Zeugnis sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleichtun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nötig.

Metaphysik hat es außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgendeiner nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität (daß sie nicht bloße Hirngespinnste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieser Teil der Metaphysik ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andere nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduktion um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nötig zu haben noch überhaupt

Третя частина

головного трансцендентального питання

Як є взагалі можлива метафізика?

§ 40

Чиста математика і чисте природознавство були б для власного забезпечення і певности та не потребували б ніякої такої дедукції, як це ми дотепер здійснили щодо них обох; бо перша спирається на свою власну очевидність, тоді як друга, хоча її зв'язок лежить в чистих джерелах розсудку, все таки зв'язана з досвідом і його загальним підтвердженням; до того ж не може вона цілковито відкинути або обійтись без свідоцтва досвіду ще й тому, що попри цілу свою певність вона, як філософія, все таки ніколи не може дорівнювати математиці. Так, отже, обидві ці науки не потребували вищенаведеного досвіду для себе, тільки для іншої науки, а саме метафізики.

Крім природних понять, що кожної хвилі знаходять застосування 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 об'єктивну реальність котрих (що вони не є самими тільки мозковими вигадками), і твердження про правдивість яких – 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 інше являється тільки засобом, а тому потребує ця наука такої дедукції ради себе самої. Поставлене нам тепер третє питання порушує таким способом рівночасно субстанцію і характер метафізики, а саме, як розум займається тільки самим собою; а тому, що він роздумує над своїми власними поняттями, є з тим зв'язане нібито безпосередньо звідси впливаюче пізнання предметів, для котрого не потрібно посередництва досвіду і до котрого загалом при допомі

durch dieselbe dazu gelangen zu können.¹

Ohne Auflösung dieser Frage tut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes; das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe nötig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und transzendent werden.

Sowie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die letzteren sind ebensowohl in der Natur der Vernunft als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „daß er nicht verführe,“ gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem, transzendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transzendenter Weise aufs Objekt an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

¹ Wenn man sagen kann, daß eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sei, sobald es ausgemacht ist, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sei subjektive (und zwar notwendigerweise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objektive) möglich sei?

досвіду не можна допустити.¹

Без розв'язання цього питання розум ніколи не знайде заспокоєння. Досвідний вжиток, до котрого обмежений розумом чистий розсудок, не виповнює цілковито призначення розуму. Кожний поодинокий досвід є тільки частиною цілої сфери досвідної області, натомість сама абсолютна цілість кожного можливого досвіду не є жодним досвідом, а попри це творить необхідну проблему розуму. Але для самого тільки зображення тієї абсолютної цілоти потребує розум зовсім інших понять, відмінних від чистих понять розсудкових, вжиток котрих є тільки імманентний, тобто відноситься до досвіду, оскільки той останній є можливий. Натомість розумові поняття захоплюють повноту, тобто 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, предмет яких 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 ілюзію, котра легко може звести на манівці, то ця ілюзія є неминуча, хоча зовсім добре можна зарадити тому, „щоби вона не обманювала”.

Тому, що всяка ілюзія полягає в тому, що суб'єктивну основу судження вважаємо за об'єктивну, то самопізнання чистого розуму в його трансцендентнім (перебільшенім) ужитку буде одиноким зарадчим засобом проти помилок, в які попадає розум, якщо він невідповідно пояснює собі своє призначення і трансцендентною метою переносить на предмет самий в собі те, що відноситься тільки до його власного підмету і до його орієнтації в кожному імманентнім ужитку.

¹ Коли можна сказати, що принайменше в ідеї всіх людей є дійсною якась наука, якщо вже вирішено, що завдання, які до неї провадять, 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.

§ 41

Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntnis der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen als alle fruchtlose Bemühungen, den transzendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu tun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähen, daß man sich in einem ganz anderen Felde befände als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§ 42

Alle reinen Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transzendenten Vernunftkenntnisse sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrtum durch nichts anderes als reine Vernunft selbst aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil ebendiese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicherweise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objektiven und dogmatischen Untersuchungen der Sachen, sondern bloß durch subjektive der Vernunft selbst, als einem Quell der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§ 41

Відрізнявання ідей, себто чистих розумових понять, від категорій, себто чистих розсудкових понять, як знань цілковито іншого роду, походження і вжитку, – є такою важливою причиною до обґрунтування науки, яка має містити в собі систему всіх тих апріорних знань, що без такого відмежування метафізика рішучо неможлива, або щонайвище лишається безладною, недоречною спробою ліплення паперового будинку без обзнайомлення з матеріалом, яким орудується, і без знання його придатності до тієї чи іншої мети. Якби Критика чистого розуму виконала була одне тільки це завдання, що вперше поставила перед очі таку різницю, то вона була би причинилася вже через те до в'яснення нашого поняття і до ведення досліджень у сфері метафізики в більшій мірі, ніж всі безуспішні зусилля відповісти вповні на трансцендентні завдання чистого розуму – зусилля, які роблено від дуже давніх часів, не помічаючи навіть, що тут вже находимося 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 знання мають ту властивість, що їх поняття виявляються в досвіді і досвід підтверджує їхні принципи. Натомість при трансцендентних розумових пізнаннях ані того, що відноситься до їх ідей, не знайдемо в досвіді, ані їхні твердження ніколи не зможемо через досвід підтримати або відкинути. Тому то й кожна помилку, яка тут могла б закрастися, можна відкинути нічим іншим, як тільки самим чистим розумом. Але й це все легка річ, бо якраз оцей розум за посередництвом своїх ідей стає цілком природним діалектичним способом, а тим самим цю неминучу злуду не вдасться вдержати у відповідних межах й ніякими елективними ані догматичними досліджуваннями самих речей, тільки суб'єктивними розслідами самого розуму як джерела ідей.

Es ist jederzeit in der Kritik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnisarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle zu jeder derselben gehörigen Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermuteten, aber unschätzbaren Vorteil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Klassifizierung und Spezifizierung der Begriffe *a priori*, mithin nach Prinzipien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiß, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vorteil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transzendente Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgend anders als in derselben Vernunftbehandlung angetroffen werden, welche, sofern sie bloß die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, sofern sie aber die Verstandesurteile in Ansehung einer oder der anderen Form *a priori* als bestimmt vorstellt, transzendente Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunktive notwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.¹ Die erste Idee war

¹ Im disjunktiven Urteile betrachten wir alle Möglichkeit respektiv auf einen gewissen Begriff als eingeteilt. Das ontologische Prinzip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Prinzip aller disjunktiven Urteile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmter angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunftbehandlung in disjunktiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zustande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädikate in

В Критиці звертав я цілий час найбільшу увагу на те, щоби не тільки старанно відрізняти роди пізнання, але також, щоби по змозі вивести 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 осягнути ту ще навіть ніколи невідмічену, а все таки неоціниму користь, а саме: пізнати *a priori*, а тим самим згідно з принципами, повноту у вичислюванні, класифікації і специфікації 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 вистачати. Насправді цю користь можна осягнути виключно тільки в чистій філософії, ядром якої є саме ця користь.

Тому, що я найшов походження категорій в чотирьох логічних функціях всіх розсудкових суджень, мусів я цілком природно шукати походження ідей в трьох функціях розумових висновків; бо як тільки вже раз маємо дані такі чисті розумові поняття (трансцендентальні ідеї), то коли не хочемо їх уважати за вроджені, мусимо їх шукати ніде інде як тільки в тій самій розумовій діяльності, котра – оскільки йдеться про саму форму – творить логічну сторону розумових висновків, а – оскільки знову зображує розсудкові судження як визначені *a priori* відносно тої чи іншої форми – є основою трансцендентальних понять чистого розуму.

Формальна різниця розумових висновків примушує мене поділити їх на категоричні, гіпотетичні і диз'юнктивні. Основані на такому поділі розумові поняття містять в собі, по-перше: ідею повного підмету (субстанціальність), по-друге: ідею безперервного ряду умов, по-третє: визначення всіх понять в ідеї повної суми всього можливого.¹ Перша ідея була психологічна, друга

¹ В диз'юнктивному судженні розглядаємо цілу можливість у відношенні до якогось одного поняття як поділену. Онтологічний принцип широко прийнятого визначення загалом якої-небудь речі (зі всіх можливих протирічних присудків якийсь один припадає на кожную річ, який являється рівночасно принципом усіх диз'юнктивних суджень), кладе в основу суму всієї можливості – суму, в якій можливість кожної речі загалом вважаємо вже визначеною. Оце служить для короткого пояснення вищенаведеного твердження: що розумова чинність є в диз'юнктивних розумових заключеннях по своїй формі та сама, що витворює ідею загальної суми цілої

psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch; und da alle drei zu einer Dialektik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Einteilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie und endlich das Ideal derselben; durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

§ 44

Es ist bei dieser Betrachtung im allgemeinen noch merkwürdig, daß die Vernunftideen nicht etwa so wie die Kategorien uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgendetwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen der Vernunftkenntnis der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer, noch zu bestimmender Absicht notwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen; und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen. Ebenso wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange oder der Weltewigkeit (*a parte ante*) dazu nutzen, um irgendeine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des Verstandes, wenn unsere Absicht auf nichts anderes als bloße Naturerkenntnis, sowie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduktion ganz sicher und gut; also vereinigt sich unsere Kritik des

sich enthält.

космологічна, третя теологічна; а оскільки всі три дають поштовх до діалектики, хоч кожна на свій власний спосіб, то на цім основано поділ цілої діалектики чистого розуму на паралогізм, антиномію, а наприкінці ідеал чистого розуму. Такий розподіл дасть нам цілковиту певність, що тут в цілості зображені всі претензії чистого розуму і жодного не поминено, бо таким способом вимірили ми в цілій основі саму спроможність розуму, де всі ці претензії мають взагалі свій початок.

§ 44

При цьому загальному розгляді помітне ще й це, що розумові ідеї нічим не помагають нам при користуванні розсудком у відношенні до досвіду, як це, напр., роблять категорії, а навпаки, з огляду на цей вжиток є вони цілковито зайві, навіть припиняють і стримують максими раціонального пізнання природи, хоча рівночасно вони необхідні для іншої мети, яку щойно тут мусимо визначити. Чи душа є простою субстанцією чи ні, це при пояснюванні душевних явищ для нас може бути цілковито байдуже, бо поняття простого єства ми не всилі зробити зрозумілим чуттєво, т. зн. *in concreto*, за допомогою ніякого можливого досвіду. Тому є це поняття, відносно кожного сподіваного розуміння причини явищ, цілковито порожнє та зовсім не може служити принципом пояснення того, що подає нам внутрішній чи зовнішній досвід. Подібно і космологічні ідеї про початок або вічність світу (*a parte ante*) не можуть служити для того, щоби якраз ними пояснювати яку-небудь подію в світі. Кінець-кінцем, відповідно до влучної максими філософії природи, мусимо остерігатися кожного пояснювання природного порядку, яке виходило би з волі якоїсь найвищої істоти, бо це не була б уже філософія природи, тільки признание, що у нас ціла філософія природи хилиться до упадку. Так, отже, ідеї мають цілком інше призначення свого вжитку, ніж категорії, котрі самі, а далі сперті на них основні твердження,

дійсности, яка містить в собі позитивний елемент всіх суперечних між собою предикатів.

Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welchem wir doch oben gesagt haben, daß er in diesem Betracht gänzlich unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muß aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muß zur Vollkommenheit der letzteren beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§ 45

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft

Wir haben oben §§ 33, 34 gezeigt, daß die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte, sie als bloß logische Funktionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgendeinem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objekte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte usw., da man ihnen denn Prädikate beilegt, die bloß dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

шойно уможливллювали досвід. Між тим була би також зовсім зайва ціла наша мозольна аналітика розсудку, якщо ми не мали б жодного іншого наміру, як тільки пізнати природу так, як це можливо в досвіді; бо розум виконує свою роботу як в математиці, так і в природничих науках, цілковито певно і добре також без тої субтильної дедукції. Таким способом поєднується наша критика розсудку з ідеями чистого розуму для мети, котра сягає поза досвідний вжиток розсудку, бо про цей останній ми вже вище сказали, що він є для тої мети цілковито неможливий, безпредметовий і без значення. Все-таки мусить проявлятись узгодження між тим, що належить до природи розуму, і тим, що до природи розсудку, як рівно ж розум мусить прислужитися до удосконалення розсудку, і ніколи не може його баламутити.

Розв'язання цього питання таке: Чистий розум не має між своїми ідеями на меті поодиноких предметів, котрі лежали би поза колом досвіду, тільки вимагає повноти розсудкового вжитку в системі досвіду. Тією повнотою може бути, одначе, тільки повнота принципів, а не інтуїції 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 вищезгадані засади точно означене; а цей предмет є тільки ідеєю, що має на меті наблизити розсудкове пізнання, як тільки можна, до тієї повноти, яку означає ця ідея.

§ 45

Попереднє зауваження до діалектики чистого розуму

В попередніх параграфах 43 і 44 ми показали, що відсутність в категоріях всієї домішки зміслового означення може підвести розум до розтягнення свого вжитку цілком поза межі кожного досвіду на речі самі в собі, хоча категорії без якої-небудь інтуїції, що могла б їм надати значення і сенс *in concreto*, як самі тільки логічні функції, вправді зображують якусь річ загалом, але самі по собі не можуть подати жодного означеного поняття якої-небудь речі. До таких, отже, гіперболічних об'єктів належать ті, які називаємо *noumena*, себто чисті розсудкові твори (радше витвори думки), як напр., субстанція, яку однак уявляємо собі без тривалости в часі, або причина, яка однак не діє в часі і т.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedungen zu sein, über seine Grenzen so ganz mutwillig in das Feld von bloßen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, teils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch, von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transzendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transzendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz, innerhalb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§ 46

I. Psychologische Ideen (Kritik, S. 341 u. f.)

Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subjekt, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Akzidenzen (als Prädikate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sei, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hierbei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, daß er es als eine bloße Idee gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches notwendigerweise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin ins Unendliche (oder soweit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus

д. До них добираємо присудки, які служать тільки для того, щоб уможливити закономірність досвіду, але і рівночасно відіймаємо від них всі умови інтуїції, при котрих щойно досвід стає можливим, а через те ці поняття знову втрачають усе значення.

Нема одначе ніякої небезпеки, щоби розсудок сам від себе, не приневолений чужими законами, так цілковито самовільно переступив свої межі і перекинувся в сферу 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 умов, тоді і розсудок мусить вийти за межі своєї сфери. Він почне почасти зображувати предмети досвіду, але в так далеко поширенім ряді, як цього не може в собі змістити ніякий досвід, а почасти (щоби цей ряд виповнити) буде навіть зовсім поза досвідом шукати *поимена*, до котрих розум міг би нав'язати вищий ряд, щоби, позбувшись таким способом кінець-кінцем досвідних умов, досягнути рівночасно суцільність цілого становища. Оце, власне, є трансцендентальні ідеї. Вони можуть згідно з істинною, але закритою ціллю означення природи нашого розуму бути спрямовані не на пересадні поняття, а лише виключно на необмежене поширення досвідного вжитку, одначе наслідком неминучої ілюзії підманюють розсудок до трансцендентного вжитку, який, попри свою оманливість дасться втримати в межах, але ніяким наміром не залишиться в межах досвіду, а тільки, і то з трудом, завдяки науковій дисципліні.

§ 46

I. Психологічна ідея (Критика, стор. 341 і д.)

Вже віддавна помічено, що нам залишається невідомим, власне кажучи, підмет усіх субстанцій, а саме, те, що лишається, коли відіймемо всі акціденції (як присудки) – отже незвісна є суть субстанціяльності. Також часто було чути нарікання на цю межу 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 означати субстанціяльності речей, але скоріш треба дивуватись, що він намагається її як саму тільки ідею пізнати точно так, як пізнає кожний даний предмет. Чистий

folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subjekt halten sollen, und daß das Substantiale selbst niemals von unserem noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen muß. Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Akzidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subjekt fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgendeines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff,¹ sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekanntes Subjekt derselben. Gleichwohl veranlaßt diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistischen Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Mißverstand ein sehr scheinbares Argument, um aus dieser vermeinten Erkenntnis von dem Substantiale unseres denkenden Wesens seine Natur, sofern die Kenntnis derselben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinausfällt, zu schließen.

¹ Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das Ich, ein Begriff, wodurch irgendetwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädikate in sich erhalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht.

розум вимагає від нас, щоби шукати до кожного присудка якоїсь речі належний до нього підмет, а потім до цього підмету, котрий силою знову стає тільки присудком, у свою чергу новий підмет, і т. д. в нескінченність (або як далеко можемо сягнути). 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, навіть невідомо 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, а отже, за посередництвом понять, тим самим у самих тільки присудках, при чому абсолютного їх суб'єкту ніколи не можна досягнути. Тому і всі реальні прикмети, через котрі пізнаємо тіла, навіть непроникливість, яку мусимо собі кожної хвили представляти тільки як витвір якоїсь сили, є самими лише акціденціями, до котрих бракує нам підмету.

І тут здається, немов би то ми мали цю субстанціальність в нашій власній свідомості (в думаючому підметі) – а саме у безпосередній інтуїції, бо всі присудки внутрішнього смислу зводяться до „я” як підмету, а того не можемо собі продовжувати мислити присудком якогось іншого підмету. Таким способом тут здається, неначе повнота у відношенні даних понять як присудків до якогось підмету не є самою тільки ідеєю, лише даним у досвіді предметом, отже тим власне абсолютним підметом. Одначе такі очікування не справджуються. Бо саме „я” не є жодним поняттям,¹ тільки самим окресленням для предмету внутрішнього чуття, оскільки не можемо його пізнати через ніякий присудок дальше. Тому то не може воно вправді само в собі бути присудком якоїсь іншої речі, але тим менше ще може бути точним поняттям абсолютного підмету, лиш є воно ознакою відношення внутрішніх явищ до їх невідомого підмету, як і у всіх інших випадках. Все-таки ця ідея (яка втім служить до того, щоби як регулятивний принцип цілковито знищити всі матеріялістичні пояснювання внутрішніх явищ нашої душі) спричинює наслідком

¹ Коли би зображення аперцепції, значить „я”, було поняттям за допомогою котрого можна було б щось подумати, то було би можна його вжити також як присудок для інших речей, або могло би воно такі присудки в собі містити. Між тим є це „я” ніщо інше, як тільки відчуття існування без найменшого поняття і тільки зображення того, з чим ціле думання стоїть в зв'язку (*relatione accidentis*).

§ 47

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heißen: so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargetan worden (Kritik, S. 182); und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjekts, was selbst nicht als Prädikat eines anderen Dinges existiert, zu beweisen, daß sein Dasein durchaus beharrlich sei, und daß es weder an sich selbst noch durch irgendeine Naturursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge als Gegenstände einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

§ 48

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegenteil dargetan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargetan werden,

зовсім природного нерозуміння дуже оманний аргумент, щоби з цього вигаданого пізнання субстанціяльності нашого думаючого ества робити висновки про його природу, оскільки пізнання її лежить цілковито поза межами досвіду.

§ 47

Оцей думаючий центр (душу) як кінцевий підмет думання, який не дасться вже далі зобразити як присудок якоїсь іншої речі, можемо втім назвати також субстанцією, одначе попри те лишається це поняття цілковито порожнім і без яких-небудь наслідків, якщо не дасться на ньому виказати постійности як того чинника, який поняттю субстанції в досвіді надає значення.

Але постійности не можемо ніколи довести в понятті субстанції як речі самої в собі, а можна її довести лише для цілей досвіду. Це цілковито достатньо довести при першій аналогії досвіду (Критика, стор. 182). Якщо знову хтось не схотів би визнати цього доказу, то хай спробує на власну руку, чи з поняття підмету, який вже не є присудком якоїсь іншої речі, 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 затрачуватись. Подібних синтетичних тверджень *a priori* не можна ніколи доказати самих в собі, тільки завжди виключно у відношенні до речей як предметів можливого досвіду.

§ 48

Якщо, отже, схочемо з поняття душі, як субстанції, робити висновки про її постійність, то такі висновки про неї можуть мати значення все таки тільки для можливого досвіду, але ніколи в пристосуванні до душі як речі самої в собі поза межами всякого можливого досвіду. А суб'єктивною умовою всякого нашого можливого досвіду є життя; тим самим можна робити висновки тільки про постійність душі в житті. Бо смерть людини є кінцем всякого досвіду і це відносно душі, як предмету досвіду, обов'язує так довго, доки не покажемо чогось протилежного до питання, яке ми тут порушили. Так, отже, можна доказати

und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatz möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.¹

§ 49

Daß unseren äußeren Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht bloß korrespondiere, sondern auch korrespondieren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will soviel sagen: daß etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume außer uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit anderen Gegenständen als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu tun, ebendarum weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können und also für uns nichts sind. Empirisch außer mir ist das, was im Räume angeschaut wird; und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre

¹ Es ist in der Tat sehr merkwürdig, daß die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, sobald sie es mit dem Begriffe Substanz anfangen, von allen Beweistümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, daß ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, teils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, teils weil der Grundsatz Notwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Prinzips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an und schlossen auf eine notwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Unteilbarkeit des Bewußtseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die echte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben: daß jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfindet und daher nur auf Dinge, sofern sie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

постійність душі тільки в житті людини (доказу цього, мабуть, не будуть від мене вимагати), а ніколи по смерті (про що нам властиво йдеться), а то з тієї загальної причини, що коли би поняття субстанції вважати вже нерозривно зв'язаним з поняттям постійності, то це могло наступити тільки згідно зі засадою можливого досвіду, а тим самим також тільки для цілей досвіду.¹

§ 49

Що нашим зовнішнім спостереженням щось дійсне поза нами не тільки відповідає, але також мусить відповідати – цього також не можна ніколи довести з поєднання речей самих в собі, а тільки для потреб досвіду. Цим сказано таке: можна легко довести, 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 жодного значення. Емпірично є поза

¹ Воно в дійсності дуже дивно, що метафізики всіх часів так безжурно переплигували через основне твердження постійності субстанцій, навіть не пробуючи тут коли-небудь якого доказу; безперечно тільки те, що їм цілковито бракувало якого-небудь доказу, як тільки вони виступили з поняттям субстанції. Простий розсудок, який скоро помітив, що без тієї передумови не може наступити у досвіді ніяке поєднання спостережень, заповнив цю недостачу постулятом; бо з самого тільки досвіду не міг розсудок випровадити такого основного твердження, як з тої причини, що досвід не може стежити за матеріями (субстанціями) при всіх їхніх змінах і розкладах так далеко, щоби найти матерію все у тій самій кількості, так і з другої, що оце основне твердження містить в собі конечність, котра є завжди ознакою принципу *a priori*. Таким способом вони спокійненько приклали оце основне твердження до поняття душі як субстанції і робили висновок про необхідне дальше існування душі по смерті чоловіка (в головній мірі тому, що одиничність субстанції, яка лишилась висновком із неподільності свідомости, забезпечувала цю субстанцію перед загибеллю через розклад). Вони віднайшли б властиве джерело того основного твердження, до чого однак треба було далеко глибших досліджень, ніж ті, до яких вони коли-небудь мали охоту, то були би побачили, що цей закон постійності субстанції виступає тільки для потреб досвіду, і з тої причини може мати значення тільки для речей, оскільки їх можна пізнати в досвіді 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.

objektive Wahrheit beweist als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelt der äußeren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelt der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur als einen Gegenstand des inneren Sinnes durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealismus unterscheidet also nur äußere Erfahrung vom Traume und die Gesetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der ersteren von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letzteren. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und fragt nur, ob die Gegenstände äußerer Sinne wirklich im Raum anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, sowie der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier läßt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, daß sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben, und es ist eine ebenso sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existieren, als daß ich selbst nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin; denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich in dem Satze: Ich bin, nicht bloß den Gegenstand der inneren Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseins, sowie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt: so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinnes) außer meinen Gedanken in der Natur als Körper existieren, ohne alles Bedenken verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existiere, denn diese muß ebensowohl verneint werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiß. Der formale Idealismus (sonst von mir transzendente genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir ebenso wirklich als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Er-

мною те, що можна наглядати в просторі; простір знову зі всіма явищами, які він містить в собі, належить до образів, сполука котрих за законами досвіду доводить їхнє об'єктивне чуття в тій самій мірі, як сполука явищ внутрішнього умислу є доказом реальності моєї душі (як предмету внутрішнього відчуття). Так, отже, за допомогою зовнішнього досвіду усвідомлюю реальність тіл як зовнішніх явищ в просторі, так само, як за посередництвом внутрішнього досвіду існування моєї душі в часі; а її, як предмет внутрішнього відчуття, можу також пізнати за посередництвом явищ, котрі творять внутрішній стан, при чім лишається невідомою суть сама в собі, яка є основою цих явищ. Отже, ідеалізм Декарта відрізняє тільки зовнішній досвід від сну, а також і закономірність, як критерій правдивості досвіду, протиставить він неправильності і фальшивому сновидові сну. В обох випадках уважає він час і простір передумовою існування предметів і тільки ставить питання, чи дійсно предмети зовнішнього відчуття можна стрінати в просторі, як це ми перевіряємо їх сюди наяву, а також чи предмет внутрішнього відчуття, душа, є дійсно в часі, значить, чи досвід містить в собі певні критерії, щоби відрізнити його від уяви. Тут одначе легко можна усунути цей сумнів і в буденному життю ми усуваємо його також кожної хвили в той спосіб, що в обох випадках перевіряємо на підставі загальних законів досвіду це поєднання явищ, а якщо образи зовнішніх речей з тими законами цілком погоджуються, не можемо сумніватися в тім, що вони творять справжній досвід. Таким способом можна матеріальний ідеалізм дуже легко усунути, бо явища уважаємо явищами тільки відповідно до їх поєднання в досвіді; а що тіла існують поза нами (в просторі), це є так само певним досвідом, як те, що я сам є тут (в часі) відповідно до образу внутрішнього сенсу; бо поняття „поза нами” означає тільки існування в просторі. Але тому, що „я” в реченні „я є” означає не тільки самий предмет внутрішньої інтуїції (в часі), але також предмет свідомості, подібно як тіло є виразом не тільки зовнішньої інтуїції (в просторі), але також предмет свідомості самої в собі, яка є основою того явища, то на питання: чи тіла (як явища зовнішнього чуття) існують як тіла поза моїми думками без найменшого застереження можна дати заперечуючу відповідь щодо того, що стосується природи. Одначе тут не інакше річ мається і з питанням, чи я сам, як явище внутрішнього чуття (душа – відповідно до емпіричної

scheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

§ 50

II. Kosmologische Ideen (Kritik, S. 405 u. f.)

Dieses Produkt der reinen Vernunft in ihrem transzendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Objekt jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Objekt der Sinne ist, braucht, mithin sofern einheimisch und nicht transzendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon soviel heißt, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punkts immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgendeiner Erfahrung gegeben werden kann.

психології), існують в часі поза межами своєї сили зображення: бо і на це питання треба також заперечуючо відповісти. Якщо таким способом все зведемо до властивого значення, 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 чуттєвості, то він, як зображення в мені, є так само дійсним, як я сам, а йдеться тільки про емпіричну правдивість явищ в тім просторі. Якщо, однак, так не є, тільки простір і явища в нім є щось існуюче поза нами, тоді всі критерії досвіду поза нашим спостереженням ніколи не можуть довести реальність цих предметів поза нами.

§ 50

II. Космологічні ідеї (Критика, стор. 405 і д.)¹

Цей продукт чистого розуму в його трансцендентнім вжитку є його найпомітнішим феноменом, який, між іншим, також найбільше сприяє тому, щоби філософію збудити з її догматичної дрімоти і напровадити її до тяжкого завдання критики самого розуму.

Цю ідею називаю я космологічною тому, що вона завжди черпає свій об'єкт тільки зі чуттєвого, також не потребує жодного іншого, як тільки того світу, предмет якого є об'єкт чуттів, отже тому є це ідея цьогобічна, а не трансцендентна, а тим самим це не є ще ідея. Натомість уявляти собі душу як поєдинчу субстанцію значить вже тільки те, що уявляти собі якийсь предмет (щось просте), якого чуття зовсім не можуть зобразити. Мимо цього поширює космологічна ідея все-таки поєднання всього умовного 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 завжди буде ідеєю, адекватного предмету якої ніколи не можемо знайти у ніякому досвіді.

¹ Стор. 432 другого видання.

§ 51

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweistümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend dartun würde. Es sind solcher transzendenten Ideen nicht mehr als vier, soviel als Klassen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäß gibt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden nach ebenso scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinktion verhüten kann, sondern die den Philosophen nötigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurückzugehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegensätzen:

1.

Satz

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

2.

Satz

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz

Es gibt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

4.

Satz

In der Reihe der Weltursachen ist irgendein notwendig Wesen.

Насамперед тут так ясно і незаперечно показано системи категорій, що, якби навіть не було до цього багато інших доказів, то вже той один достатньо довів 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 умов для якоїсь даної умовної речі. Відповідно до цих космологічних ідей маємо також тільки чотири діалектичні твердження чистого розуму, які вже тим самим, що вони є діалектичні, доводять, що проти кожного з них, рівно ж згідно з нібито основними твердженнями чистого розуму, виступає якийсь інше, тому протилежне. Якраз того конфлікту не може усунути жодне метафізичне мистецтво навіть найтоншого відрізнявання, тільки філософ є тут приневолений завернути до первісних джерел самого чистого розуму. Отже ця, не так собі довільно вигадана, але вже в природі людського розуму закладена антиномія, яка ніколи не скінчиться, містить в собі такі чотири твердження разом з їх протитвердженнями:

Перше твердження:

Світ має початок (межу) в часі і просторі.

Протитвердження:

Світ є безконечним як в часі, так і в просторі.

Друге твердження:

Все в світі складається з простого (неподільного).

Протитвердження:

Нема нічого простого, тільки все є складне.

Третє твердження:

У світі виступають причини через свободу.

Протитвердження:

Нема жодної свободи, все є тільки природа.

Четверте твердження:

В ряді світових причин панує якась необхідність.

Gegensatz

Es ist in ihr nichts notwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

§ 52

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgendeinem anderen Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht bloß von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses ebenso gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist: so tut sich ein nicht vermuteter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargetan werden können, – denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich –, und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht; ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß.

§ 52 b

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist: so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloße Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sei oder einen Anfang habe? Ob Materie ins Unendliche teilbar sei oder aus einfachen Teilen bestehe? Dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der größtmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probiertein nicht entdecken. Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgibt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemein zugestandenem Grundsatz eine Behauptung gründete und aus einem anderen, ebenso beglaubigten mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegenteil folgerte.

Dieser Fall ist hier nun wirklich und zwar in Ansehung vier

Протитвердження:

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

§ 52

Маємо тут найцікавіший феномен людського розуму, бо чогось подібного не можна навести в ніякім іншій його уживанні. Якщо вважаємо, як це звичайно діється, явища чуттєвого світу за речі самі в собі, а основні закони тих явищ за закони, що загально відносяться до речей самих у собі, а не тільки до досвіду, що втім звичайно буває, а без нашої Критики навіть неминуче, то тоді перед нами виринає несподівана суперечність, якої ніколи не можна усунути на звичайній догматичній дорозі, бо твердження і протитвердження можна довести в однаковій мірі переконливо ясними і неспростованими доказами – я сам ручуюся за правильність всіх цих доказів, а розум бачить себе таким способом в роздвоєнні 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 різні небилиці, не потребуючи навіть побоюватись, щоби його хто зловив на неправді. Бо як тільки не будемо самі собі протирічити, що втім, в синтетичних, хоч цілковито видуманих твердженнях зовсім можливе, то ніколи не може нас досвід спростувати ні в одному з тих випадків, де поняття, які ми сполучуємо, є самими тільки ідеями, котрі (згідні з їх цілим змістом) зовсім не можуть бути дані в досвіді. Бо, зрештою, як могли би ми за допомогою досвіду вирішити, чи світ є вічний чи має початок, чи матерію можна ділити без кінця чи вона складається з простих елементів; таких понять не стрінемо в жоднім, навіть найможливішим досвіді, а тим самим цей пробний камінь не викаже неправдивості потверджуючого чи то заперечуючого речення.

Одиноко можливий випадок, що розум проти власної волі проявив би свою потаємну діалектику, яку він фальшиво

natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits und ebensoviel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Konsequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen entspringen und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen sein müßte.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns notwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt.¹ Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch sein, außer wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckiger Zirkel ist rund, und: ein viereckiger Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sei, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, daß er nicht rund, d. i. eckig sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, daß unter derselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

¹ Ich wünsche daher, daß der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaßungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nötigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzutun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntnis der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

представляє як догматику, наступив би тоді, коли б розум на якійсь загально визнаній основі поставив одне твердження, а рівночасно з іншої, також перевіреної основи, з найбільшою точністю висновку вивів би якраз щось протилежне. Такий випадок тут дійсно має місце, а саме, у зв'язку з чотирма природними ідеями розуму, з котрих виводяться з однієї сторони чотири твердження, а з другої стільки ж протитверджень; і одні, і другі впливають з повною послідовністю зі загально прийнятих основних тверджень. Вони відкривають таким способом діалектичну ілюзію чистого розуму при вжитку тих основних тверджень, ілюзію, яка в іншому разі мусіла би назавжди залишитися прихована.

Отже тут маємо вирішальну спробу, яка необхідно мусить нам відкрити неправдивість, що лежить захована в передумовах розуму.¹ З-поміж двох взаємно суперечних тверджень не можуть оба бути фальшиві, хіба що суперечне є само поняття, яке є основою обох цих тверджень; напр. такі два речення: „чотирикутне коло є округле”, і „чотирикутне коло не є округле”, є оба фальшиві. Так в першому випадку неправильно було би думати, що назване коло є округле, тому що воно чотирикутне; але так само неправильна є думка, що воно не є округле, а гранчасте, бо це ж коло. Якраз в цьому лежить логічна ознака неможливості якогось поняття, що коли його прийняти як передумову, то постануть два суперечні, а рівночасно неправильні твердження; а через те, що поміж тими двома твердженнями не можна придумати третього, проміжного, то під таким поняттям не вдасться загалом нічого придумати.

¹ Тому-то було б моїм бажанням, щоби критичний читач займався головню цією антиномією, бо здається, що вже сама природа її висунула, щоби отверезити розум в його надто смілих зазіханнях і змусити до самоперевірки. Я готовий взяти відповідальність за кожний доказ, який я навів так на користь тези, як і антитези, а тим самим доведу, що розум з неминучою певністю попадає в антиномії. Якщо читач під впливом того дивного явища приїде до переконання, що треба тут сягнути до перевірки основної гіпотези, то він буде відчувати обов'язковість разом зі мною глибше дослідити першу основу цілого пізнання чистого розуму.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Teilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, daß Thesis sowohl als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung als einer besonderen Erkenntnisart der Objekte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht sagen, daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit samt den Erscheinungen in ihnen nichts an sich selbst und außer meinen Vorstellungen Existierendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere. Die Gegenstände also der Sinne existieren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe oder vor ihr ihnen eine eigene, für sich bestehende Existenz zu geben, heißt soviel als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Begriffe ebenso unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflüssener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müßte diese auf die eine oder die andere Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für sich existierenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

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

Якщо говорю про предмети в часі і просторі, то не говорю про речі самі в собі, бо про такі я нічого не знаю, а тільки про речі в явищах, то значить про досвід, як про окремий рід пізнання предмету, даний тільки людині. Таким-то способом про все, що уявляю в просторі або в часі, не мушу твердити, що воно є само по собі в просторі і в часі також і поза моєю думкою. Тут я сам собі суперечив 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 протириччю твердити, що сам спосіб зображування існує також поза нашим зображенням. Отже предмети 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.

Отже, якщо питаю про обсяг світу в просторі і часі, то є для всіх моїх понять однаково неможливою річчю твердити, що світ є безконечний, як і те, що він має кінець. Бо ані одне, ані друге не може міститися в досвіді, так само, як не може бути досвіду ані відносин безконечности простору або безконечно довгого часу, і ані відносно обмеження світу порожнім простором або попереднім порожнім часом. Це є тільки ідеї. Так отже мусів би оцей обсяг світу, визначений в такий чи інший спосіб, міститися в самім світі, відокремлено від усякого досвіду. Але це суперечить поняттю чуттєвого світу, який є тільки сумою явищ, а їх буття і поєднання має місце тільки в зображенню, а саме у досвіді, тому що він, цей чуттєвий світ, не є річчю самою в собі, тільки також нічим іншим, як лиш способом зображування. Тому, що поняття змислового світу, існуючого самого для себе, вже містить в собі суперечність, то звідси випливає, що і розв'язка проблеми щодо величини цього світу також завжди буде неправильна – без огляду на те, чи будемо підходити до неї з позитивним чи з негативним розв'язанням.

Ebendieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Teilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Teile existieren bloß in der Vorstellung derselben, mithin in der Teilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur soweit, als diese reicht. Anzunehmen, daß eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Teile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existieren kann, doch zugleich eine eigene, vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, daß bloße Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht und mithin auch jede Auflösung der mißverstandenen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich vielen Teilen oder einer endlichen Zahl einfacher Teile.

§ 53

In der ersten Klasse der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, daß, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamische, Klasse der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird; folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt notwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dieses keineswegs. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Teile unter sich und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht notwendig; denn der Begriff der Kausalität (vermittelt dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze der Dinge an

Те ж саме можна прикласти і до другої антиномії, котра відноситься до поділу явищ. Бо явища є тільки зображеннями, а частини існують тільки в зображенні тих явищ, тим самим в діленні, т. зн. в можливому досвіді, де вони є дані, а це ділення заходить тільки так далеко, як далеко сягає досвід. Приймати як основу, що явище, напр., 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 якесь окреме існування, яке попереджує досвід, або твердити, що поєдинчі зображення можуть бути дані скорше, ніж стрінемося з ними в джерелі наших зображень. Це собі само суперечить, а тим самим також робить фальшивим кожне розв'язання погано зрозумілого завдання – без огляду на те, чи будемо твердити, що тіла самі в собі складаються з безмежної кількості частин, чи зі скінченого числа окремих частин.

§ 53

В першому (математичному) класі антиномій міститься фальшивість основи на тім, що маємо зображене як можливе для зіставлення в однім понятті те, що само собі протирічить (а саме, явище як річ саму в собі). Що ж відноситься до другого, себто динамічного класу антиномій, то тут фальшивість заложення міститься в тім, що як суперечність зображено те, що є можливе до зіставлення. Так отже, в першому випадку обидва взаємно протиставлені твердження є фальшиві, тоді як в другому випадку наведені твердження, протиставлені тільки на підставі нерозуміння, можуть бути обидва істинні.

Необхідною передумовою математичного поєднання є однорідність сполучуваних частин (поєднання величини), чого зовсім не конче потрібно при динамічному поєднанні. Бо якщо йдеться про великість чогось розтяглого, то мусять бути однорідні всі частини поміж собою і з цілістю; натомість в поєднанні причини і наслідку буває справді також однорідність, але вона не є обов'язкова тому, що поняття причиновости (силою котрого внаслідок чогось приймаємо щось від нього зовсім відмінне) цілковито цієї однорідности не вимагає.

Якщо предмети чуттєвого світу будемо уважати за речі

sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden; denn es würde ebendasselbe von einerlei Gegenstände in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugibt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß nach dem allgemeinen Naturgesetze eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Kausalität muß auch etwas sein, was sich ereignet oder geschieht; die Ursache muß angefangen haben zu handeln; denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, sowie die Kausalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden und mithin ebensowohl als ihre Wirkung eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muß usw., und folglich Naturnotwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie, respektive auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen sein, sie von selbst (*sponte*) anzufangen, d. i. ohne daß die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines anderen, ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdann aber müßte die Ursache ihrer Kausalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden.¹ Kann man einen solchen Einfluß der

¹ Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellektuellen als Ursache zur Erscheinung als Wirkung statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Prinzip geschieht. Ebensowenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse,

самі в собі, а вищенаведені природні закони за закони речей самих у собі, тоді суперечність буде неминуча. Так само не оминемо суперечности, якщо і підмет свободи на рівні з іншими предметами будемо вважати тільки явищем; бо тоді те саме про той-же предмет і в тім самім розумінні будемо водночас стверджувати і заперечувати. Якщо, одначе, приписуємо природну обов'язковість тільки явищам й свободу тільки речам самим в собі, то з того, що водночас приймаємо або допускаємо обидва роди причиновости, не виходить протиріччя, хоч і як тяжко чи навіть неможливо могло би бути зробити зрозумілим цей останній рід причиновости.

У світі явищ є кожний наслідок якоюсь 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 настає той ефект. Але це визначення причини для каузальности також мусить бути чимсь, що відбувається або стається; причина мусіла почати діяти, бо в противному разі не можна було би собі уявити між нею і наслідком ніякої часової наступности, а наслідок був би такий давній, як каузальність причини. Так, отже, в світі явищ мусіло також початися визначення причини для дії і оце визначення, подібно як наслідок причини, мусить бути якоюсь подією, котра в свою чергу мусить мати свою причину і т. д. А тому природна обов'язковість мусить бути умовою, на підставі котрої визначаємо діючі причини. Якщо ж свобода має бути ознакою деяких причин явищ, то в пристосуванні до цих останніх як подій, мусить мати вона силу започаткувати їх із себе самої (*sponte*), тобто так, щоби навіть не могла розпочатися каузальність причини, а тим самим щоби не треба було ніякої передумови, яка спонукала б її початок. Але тоді причина, щодо своєї каузальности, не мусіла б лежати в межах часових відношень свого стану, тобто зовсім не мусіла би бути явищем, іншими словами – ми мусіли б її вважати за річ саму в собі, а тільки самі наслідки за явища.¹ Якщо можемо без

¹ Ідея свободи виступає виключно тільки у відношенні інтелектуального фактору, як причини, до явища, як наслідку. Тому не можемо свободи приписувати матерії в її безупинній дії, якою вона виповняє свій простір, хоча ця дія виростає з внутрішнього принципу. Тим більше не можемо вважати поняття свободи підходящим для чистих розсудкових істот, напр. Бога, оскільки його дія є імманентна. Бо його дія, хоча і незалежна із зовні

Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit ebendenselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjektiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht und sofern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objektive Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können; welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objektiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Tätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Kausalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, sofern objektive Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjektiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Prinzipien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts Handlungen die Regel geben.

oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Kausalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Kausalität ein Begriff der Naturnotwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

суперечности подумати собі такий вплив розсудкових істот на явища, то справді над цілим поєднанням причини і наслідку в чуттєвому світі буде розтягатися природна обов'язковість, але все таки визнаємо свободу тої причини, що сама не є явищем (хоч і є основою кожного явища). Так, отже, можна без суперечности приписувати одній і тій самій речі так природну необхідність, як і свободу, але в різних відношеннях: в першому випадку речі як явищу, в другому – як речі самій в собі.

Ми маємо в собі спроможність, яка, з одного боку, має зв'язок з визначаючими її суб'єктивно основами, котрі є природними причинами її дій, і до тієї міри є це спроможність ества, 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 визначати; а таке поєднання проявляється в почутті повинности. Оця спроможність називається розумом і, оскільки розглядаємо якесь ество (людину) тільки згідно з розумом, що дасться об'єктивно визначити, то не можна його уважати за чуттєве ество. Навпаки, наведена спроможність є ознакою речі самої в собі, а ми зовсім не можемо зрозуміти її можливості, а саме того, як почуття повинности чогось, що все таки ще ніколи не сталося, впливає на діяльність речі самої в собі і може бути причиною дій, наслідок котрих є явищем у чуттєвому світі. Між тим все-таки відносно наслідків у чуттєвому світі каузальність розуму була би свободою, оскільки про ці наслідки можна думати, що їх визначають об'єктивні основи, котрі самі є ідеями. Бо тоді діяльність розуму не була би пов'язана з жодними суб'єктивними, тобто часовими умовами, а тим самим також не була би залежна від природного закону, що служить до означення цих останніх, бо основи розуму загалом спрямовують дії згідно з

діючих причин, все-таки залежить від його вічного розуму, а тим самим від Божої природи. Тільки там, де через якусь дію має щось початись, а тим самим наслідок маємо натрапити в часовім ряді, отже в чуттєвому світі (напр. початок світу), там виринає питання, чи і сама каузальність причини також мусить мати початок, або чи причина може викликати наслідок і без того, щоби і її каузальність починалася. В першому випадку поняття тієї каузальности є поняттям природної необхідности, в другому – поняттям свободи. Тому, що я означив свободу як здатність з власного ества розпочати якусь подію, то з того читач пізнає, що я точно підхопив поняття, яке є проблемою метафізики.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit und gehört nicht notwendig zu unserer Frage, welche unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloßen Begriffen entschieden werden muß.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgendeiner Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnotwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, –wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Kausalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein wird; ist das zweite und die Handlung geschieht nicht nach Prinzipien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnotwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt; sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst als bestimmenden Gründen in Verbindung steht, Abbruch tut.

Hierdurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objektiv-bestimmenden Gründen Kausalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnotwendigkeit in Ansehung ebenderselben Wirkungen als Erscheinungen der mindeste Eintrag geschieht. Ebendieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transzendenten Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnotwendigkeit (in demselben Subjekt, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn, was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objektiven Ursachen, respektive auf diese

принципами, без впливу обставин часу або місця.

Те, що я тут наводжу, служить тільки прикладом для легшого розуміння і не належить необхідно до нашого питання, котре можемо розв'язати за допомогою самих тільки понять, незалежно від ознак, які стрічаємо в дійсному світі.

Отже можемо без суперечности сказати: всі вчинки розумних істот, оскільки вони є явищами (оскільки можна їх натрапити в досвіді), є підпорядковані природній конечности; але ті самі вчинки, якщо їх приписуємо розумному підметові та його спроможності діяти згідно з самим тільки розумом, є свободні. Бо чого потрібно до природної необхідности? Нічого більше, як тільки змоги означити кожну подію в чуттєвому світі відповідно до постійних законів, тим самим поставити її в залежність від причини в явищі, при чім річ сама в собі, що є основою всього, і її каузальність залишається невідома. Але я тверджу, природний закон залишається без огляду на те, чи розумне єство є причиною наслідків чуттєвого світу за посередництвом розуму, а тим самим свободи, – чи, навпаки, це єство не кермується розумовими основами. Бо в першому разі буде дія відбуватися згідно з максимами, наслідок яких буде в явищі завжди згідний з постійними законами; якщо знову йдеться про другий випадок, де дія не відбувається згідно з принципами розуму, то вона є підпорядкована емпіричним законам чуттєвого світу, а в обох випадках наслідки підтримують зв'язок відповідно до постійних законів. А для природної необхідности більше й не потрібно, ані навіть в ній нічого більше не помічаємо. В першому випадку розум є причиною тих природних законів, а тим самим він є свободний, натомість у другому наслідки йдуть згідно зі самими тільки природними законами чуттєвості, а це тому, що розум не має на них ніякого впливу; але сам розум з тієї причини не підлягає чуттєвим законам (бо це неможливо), а тому і в тім випадку є він свободний. Так, отже, свобода не зупиняє природного закону явищ, так само як цей останній не підриває свободи в уживанні практичного розуму, що стоїть в зв'язку з речами самими в собі як визначаючими основами.

Таким способом зберігаємо практичну свободу, тобто ту, в котрій розум проявляє каузальність, згідно з об'єктивно визначаючими основами, при чім природна необхідність щодо тих самих наслідків як явищ не зазнає найменшої втрати. Якраз це може послужити також до пояснення того, що мали ми сказати

bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalternen Anfang ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muß, der sie bestimmt und selbst ebenso von einer nah vorhergehenden bestimmt wird: so daß man sich an vernünftigen Wesen oder überhaupt an Wesen, sofern ihre Kausalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis; hier geht das, was die Kausalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Kausalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein bloß subordinierter Anfang angesehen und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnotwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der Erscheinungen, sofern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl nebeneinander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Kausalität) stattfindet, deren Existenz schlechthin notwendig sei, imgleichen andererseits, daß diese Welt dennoch mit einem notwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem anderen Gesetze) verbunden sei; welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

про трансцендентальну свободу і як її можна погодити з природною необхідністю (допускаючи її в однім і тім самім підметі, але не в однім і тім самім відношенні). Бо щодо тої свободи, то кожний початок дії якогось ества на підставі об'єктивних причин є з огляду на ці визначаючі основи завжди першим початком, хоча та сама дія є в ряді явищ початком тільки підрядним, значить перед тим початком мусів виступати якийсь стан причини, що її викликає, а водночас 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 речах самих в собі, приписувати спроможність започаткувати із самих себе ряд станів. Бо відношення дії до об'єктивних розумових причин не є часовим відношенням: тут те, що визначає каузальність, не випереджує дії щодо часу, бо ці визначаючі основи не зображують відношення предметів до чуттів, а тим самим до причин в світі явищ, – тільки представляють визначаючі причини як речі самі в собі, що не стоять в рядах часових умов. В такий спосіб, беручи до уваги розумову каузальність, можемо уважати дію за перший початок, між тим, коли в ряді явищ є вона тільки підпорядкованим початком; так само без суперечности можемо цю дію в першому випадку вважати свobodною, а в другому (тому що вона є самим тільки явищем) підпорядкованою природній необхідності.

Що ж відноситься до четвертої антиномії, то її усуваємо подібним способом, як ми чинили при усуванні суперечности розуму із самим собою в третій антиномії. Бо якщо тільки робимо різницю між причиною в явищі і причиною явищ, наскільки цю останню можна вважати за річ саму в собі, то зовсім спокійно можемо залишити поруч себе обидва твердження, а саме: одно, що в чуттєвому світі ніде не виступає причина (згідно з подібними законами каузальности), існування якої було би безумовно необхідне, а рівночасно і друге, зовсім відмінне, що цей світ все-таки є в тіснім зв'язку з якимсь необхідним еством, як причиною світу (але той зв'язок є іншого роду і підпадає під інші закони). Непримиримість обох цих тверджень полягає виключно на нерозумінні, силою котрого те, що обов'язує тільки явища, розтягаємо також на речі самі в собі та загалом одно і друге перемішуємо в одному понятті.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Prinzipien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die bloße Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntnis der menschlichen Vernunft sein würde, wengleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, noch nicht völlig befriedigen sollte. Denn eine Folge hiervon ist doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, solange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt und nicht für das, was sie in der Tat sind, nämlich bloße Erscheinungen, der Leser dadurch genötigt werde, die Deduktion aller unserer Erkenntnis *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig sein, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

III. Theologische Idee (Kritik, S. 571 u. f.)

Die dritte transzendente Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloß spekulativ betrieben wird, überschwenglichen (transzendenten) und ebendadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff gibt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe womöglich zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird sondern gänzlich abbricht und aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelt der Idee eines höchst vollkommenen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht: so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf

В тім якраз лежить висунення і розв'язання цілої антиномії, в яку замотується розум при пристосуванні своїх принципів до чуттєвого світу; а з них навіть перше (саме висунення) могло би вже бути поважною заслугою для пізнання людського розуму, хоча б навіть читач по розв'язанні цієї суперечности не відчував ще повного заспокоєння; бо він має тут до поборення природну ілюзію, яку ми йому наново представили. Тільки як ілюзію, між тим як він завжди вважав її за правду. З того знову маємо неминуче такий вислід, що читач тим усім буде приневолений ще раз перепровадити дедукцію всього нашого пізнання а ргіогі і перевірити цю дедукцію, яку я вже подав, щоби в тім питанні знайти рішення, бо зовсім неможливо вийти з тієї протирічности розуму із самим собою так довго, доки будемо предмети чуттєвого світу вважати за речі самі в собі, а не за те, чим вони є в дійсності, а саме тільки за явища. Більшого поки що не вимагаю; бо як тільки читач щойно при тій роботі вдумається доволі глибоко в природу чистого розуму, тоді стануть йому легко зрозумілі поняття, за допомогою яких тільки й можливе розв'язання протирічности розуму. Без такого поступовання я навіть від найбільш уважного читача не можу сподіватися повного визнання.

III. Теологічна ідея (Критика, стор. 571 і д.)

Третьою 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 діялектичним. Тут не починає розум від досвіду, як це було при ідеї психологічній і космологічній, і не пробує через що раз вище вишукування причин доходити по змозі до абсолютної повноти їх ряду, лише цілком вриває та зі самих тільки понять про те, що могло би творити повноту загалом якоїсь речі, отже за посередництвом ідеї якогось найбільш довершеного праєства,

der Erfahrung um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter wie in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, daß wir die subjektiven Bedingungen unseres Denkens für objektive Bedingungen der Sachen selbst und eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transzendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.

§ 56

Allgemeine Anmerkung zu den transzendentalen Ideen

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlassen oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objekten, sondern bloß mit Begriffen zu tun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit bloßen Gedanken-Wesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muß.¹ Da die psychologischen, kosmologischen und

¹ Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit §§ 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. – In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.“ – Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinausgehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloß mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem

сходить чим раз нижче до визначення можливості, а тим самим також і дійсності всіх інших речей. Тому-то тут легше, ніж в попередніх випадках, можна відрізнити само прийняття в заложення якогось єства, тобто ідею, від розсудкового поняття; це знову єство уявляємо собі, щоправда, не в досвіднім ряді, зате для цілей досвіду, щоби зрозуміти зв'язок, порядок і єдність досвіду. З тієї причини легко можна було тут поставити і перед очима цю діалектичну ілюзію, яка виходить з того, що суб'єктивні умови нашого мислення вважаємо за об'єктивні умови самих речей, а гіпотезу, необхідну для заспокоєння нашого розуму, за догму. Тому я не потребую нічого більше нагадувати про зазіхання трансцендентальної теології, бо те, що на ту тему говорить Критика, є зрозуміле, ясне і вирішальне.

§ 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 чинити згідно з тими законами, напр., чому матерії взаємно притягаються. Та коли ми зовсім полишимо природу, або, чинячи далі у причиновім поєднанні її предметів, переступимо межі всякого можливого досвіду і цим заглибимося в самі тільки ідеї – не зможемо тоді сказати, що предмет є для нас незрозумілий та що природа речей 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 певне вияснення свого власного поступовання.¹

¹ 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 нерозуміння. – Тут постає нерозуміння через невиваженість набутих ідей“. Тому лише звучить парадоксально, але зовсім не є дивним, коли хто скаже, що в природі є багато нам незрозумілого (напр., здатність

theologischen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können; welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unseren Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und sofern bloß von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Prinzipien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntnis nichts als Stückwerk ist und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht bloß den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des spekulativen Gebrauchs der Vernunft. Die transzendenten Ideen drücken also die eigentümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart dafür ansieht, als ob sie dem Objekte der Erkenntnis anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloß regulativ ist, für konstitutiv hält und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntnis weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transzendente Art erweitern, da sie doch bloß dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann: so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurteilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die teils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, teils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Produkt ist.

Тому що психологічні, космологічні і теологічні ідеї – це тільки чисті розумові поняття, яких не можемо знайти в жодному досвіді, то питання, які відносно тих ідей ставить 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 вичерпну відповідь, якщо викажемо, що ці ідеї є основними твердженнями, призначеними для того, щоби довести вживання розсудку до загальної зрозумілості, повноти та синтетичної єдності, і що тому відносяться вони, щоправда, лише до досвіду, але в його цілому. Хоч абсолютна цілість досвіду неможлива, все таки ідея цілості пізнання, згідно з принципами, є загально тим чинником, який один може досвідові надати якоїсь своєрідної єдності, а саме систематичної єдності. Без цієї єдності не є наше пізнання нічим іншим, як лиш фрагментом – а як таке його не вдасться вжити до найвищої цілі (яка є завжди лише системою всіх цілей). Тут я розумію не лиш практичну, але і найвищу ціль спекулятивного вживання розуму. І так, трансцендентальні ідеї виражають особливе призначення розуму як принципу систематичної єдності при вживанню розсудку. Але була б це звичайна помилка в розумінні властивого призначення нашого розуму і його основних тверджень – а також була б це діалектика, яка і вводить в оману досвідне вживання розуму, і роздвоює розум з самим собою, коли б хто глядів на цю єдність пізнання як на таку, яка відноситься до об'єкту пізнання, себто коли би хто вважав цю єдність конститутивною, тоді як вона є лиш регулятивна; коли би хто вмовив в себе, що можна за допомогою цих ідей розширити своє пізнання далеко поза межі можливого досвіду, значить в трансцендентний спосіб, бо ця єдність служить тільки для того, щоб досвід в його власних межах зблизити якомога більше до повноти, тобто не обмежувати досвіду нічим, що не може належати до нього.

запліднення); але стане нам знову все ясним, коли підемо ще дальше і сягнемо навіть поза природу; бо тоді лишаємо цілковито осторонь предмети, які можуть бути нам дані, а займаємося лише ідеями, при котрих зовсім добре можна зрозуміти закон, який розум за допомогою цих ідей приписує розсудкові для його вжитку у досвіді; бо цей закон – це витвір самого розуму.

Beschluß

Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft

§ 57

Nach den allerklarsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgendeinem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgendeinem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf die mindeste Erkenntnis Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, viel mehr aber noch die durch empirische Anschauung oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt gezogenen Begriffe keinen anderen Gebrauch haben, noch haben können, als bloß Erfahrung möglich zu machen und, lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Objekt bestimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Prinzipien, welche den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transzendent werden und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Humes Dialoge zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren

Післямова

Визначення меж чистого розуму

§ 57

Після зовсім ясних доказів, наведених вище, було би тепер недоречно сподіватися дізнатись про якийсь предмет більше, ніж те, що належить до можливого досвіду, або зазіхати на хоч би найменше пізнання речі, якщо приймаємо, що вона не є предметом нашого досвіду, значить сподіватись на ближче означення її особливости, себто яка вона сама в собі. Бо як же проведемо це ближче означення, коли час, простір і всі розсудкові поняття, а тим більше і поняття, виведені зі чуттєвого світу через емпіричну інтуїцію 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 означуватимуть жодного об'єкту і взагалі не матимуть значення.

Але з другого боку було би ще більш недоречно, коли би ми не хотіли прийняти жодних речей самих в собі або коли би хотіли наш досвід визнавати за одиноко можливий спосіб пізнавання речей. Тоді уважали б ми свою інтуїцію у просторі та часі за єдину можливу інтуїцію, а свій дискурсивний розсудок за первовзір кожного можливого розсудку – одним словом, ми приймали би принципи можливости досвіду за загальні умови речей самих в собі.

Якби старанна критика не стерегла межі нашого розуму також і щодо його емпіричного вживання та не поставила краю його домаганням, то і наші принципи, які обмежують вживання розуму лиш можливим досвідом, могли б тоді також стати трансцендентними; тоді можна б уважати межі нашого розуму за межі можливости самих речей, як це бачимо, напр., в діялогах Г'юма.

Anmaßungen ihr Ziel setzte. Der Skeptizismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl bloß zugunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch ebendieselben Grundsätze *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit ebendenselben Recht noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiermit hat es nun wohl keine Not, denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten; allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wieweit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei; dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die ebendarum ihren guten subjektiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, daß seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen Wesens) bloß zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objektive Realität gar nicht dartun können? Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnotwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebensowohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dartut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transzendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung

Скептицизм від найдавніших початків виростав із метафізики та з її ніким не стримуваної діалектики. Спочатку, щоби забезпечити вживання розуму в межах досвіду, проголошував він усе, що виходить поза ці межі, за недійсне і оманливе. Але згодом зродився сумнів навіть щодо самих основних тверджень досвіду, а саме тоді, як здалося, що при досвіді послугуємося все ж таки тими самими основними твердженнями *a priori*, які непомітно і на перший погляд з таким самим правом ведуть далі, ніж 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 майбутнє лише тим, що формально і згідно з основними твердженнями означимо межі вживання нашого розуму.

Правда, не можемо дати жодного точного означення, що таке речі самі в собі, якщо переступимо всякий можливий досвід. Але ми не є настільки свobodні, щоби цілком перестати про них допитуватися, бо ж досвід ніколи не задовольнить вповні розуму. Відповідаючи на наші питання, досвід скеровує нас все далі назад і не заспокоює нас, бо не дає їх повного розв'язання; про це може кожний аж надто добре переконатись з діалектики чистого розуму, котра якраз тому має своє правильне суб'єктивне обґрунтування. Коли ми, розглядаючи природу нашої душі, дійшли до свідомості суб'єкту і рiвночасно переконалися, що проявів цього суб'єкту не можна пояснювати матеріялістично, то хто ж з нас витримав би, щоби не запитати, що таке є властиво душа. А тому щодо пояснення цього питання не вистачає досвідного поняття, то хто ж не прийняв би для цієї цілі на всякий випадок розумового поняття (тобто поняття поєдинчого матеріяльного ества), хоча і неможливо довести його об'єктивної реальності? Хто може задоволитися самим досвідним пізнанням при космологічних питаннях про тривання і обсяг світу, про свободу або необхідність у природі? Робім, що хочемо, та все-таки кожна відповідь, дана на підставі основних законів досвіду, родить нове питання, на яке ми так само хочемо відповісти, а з цього виходить, що всякі фізичні пояснення зовсім не вистачають для задоволення розуму. Кінець-кінцем, при загальній випадковості чи то залежності всього того, що лиш можемо думати і приймати за принципом досвіду, кому не стане

rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte?

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

Solange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein kontinuierlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

очевидно, що неможливо нам при них залишитися і хто, незважаючи на виразну заборону губитися в трансцендентних ідеях, не відчує необхідності все-таки шукати спокою та задоволення не лиш у всіх тих поняттях, які він може оправдати досвідом, але ще і в понятті єства, без якого розум залишався б назавжди незадоволеним. Ідеї цього єства не можна зрозуміти щодо можливості, хоч також не можна її відкинути, бо вона відноситься до чистого розсудкового твору.

Передумовою границь при розтяглих речах є завжди простір, який є поза певним означеним місцем і замикає це місце; для меж цієї передумови не потрібно; вони є лиш самими запереченнями, які відносяться до обсягу, якщо в ньому нема абсолютної повноти. А наш розум бачить неначе навколо себе простір для пізнання речей самих в собі, хоч він і не може ніколи мати означеного поняття про них і є обмежений на явища.

Доки розумове пізнання є однорідне, не можна подумати, щоб воно мало які-небудь означені границі; в математиці і природознавстві пізнає вправді людський розум межі, але не границі, тобто 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 можливість все нових винаходів іде в безконечність, так само як відкривання нових прикмет природи, нових сил та законів за допомогою постійного досвіду і сполучення його розумом. Однак межі видно тут зовсім добре, бо математика відноситься лише до явищ, а те, що не може бути предметом змислового нагляду – як поняття метафізики та моралі – це лежить цілком поза її сферою. Туди вона ніколи не може сягати – і також цього не потребує. Отже нема від цих наук безперервного переходу і наближення до тих наук (метафізики і моралі), нема також дотичної точки чи лінії. Природознавство ніколи нам не відкриває суті речей, тобто того, що не є явищем, хоча може служити найвищою вияснюючою засадою для явищ, але воно і не потребує того для своїх фізичних пояснень, а навіть якби з іншого боку додавати природознавству щось подібне, напр. вплив нематеріальних істот – то воно повинно це відкинути і не втягати цього в хід своїх пояснень, а свої пояснення ґрунтувати завжди лиш на тім, що може як предмет чуттів належати до досвіду і що можна ввести у зв'язок з нашими дійсними спостереженнями на підставі досвідних законів.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder mutwilligerweise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen; und die transzendentalen Ideen, ebendadurch daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeborn hat, dessen Erzeugung, sowie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken weislich organisiert ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr wie irgendeine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transzendentalen Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, daß die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin ebensowenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinungen enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt; jetzt, da uns die transzendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen notwendig machen und uns also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den *Noumenis*) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen;

Натомість метафізика веде нас в діалектичних спробах чистого розуму до границь (цих спроб ми не починаємо самовільно або свавільно, до них жене 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 корисність тієї природної вдачі нашого розуму, яка породила любу дитину свою, метафізику; а запліднення її треба приписати, як кожне інше запліднення у світі, не сліпому випадкові, а первісному зародкові, який мудро зорганізований для великих цілей. Бо метафізика у своїх головних рисах є вже природою вкладена в нас, може, сильніше, ніж яка-небудь інша наука і тому не можна дивитися на неї як на продукт вільного вибору або на якесь випадкове розширення при поступі поодиноких досвідів (від яких вона зовсім відокремлюється).

Розум при всіх своїх поняттях та розсудкових законах, що йому вистачають для вжитку емпіричного, тобто в границях чуттєвого світу, все-таки не находить в цьому для себе заспокоєння; бо безконечне повернення питань відбирають йому всю надію на їх повну розв'язку. Такими проблемами розуму є трансцендентальні ідеї, які мають за ціль цю повноту. Але тепер бачить розум ясно, що чуттєвий світ не може містити в собі цієї повноти, а тим менше можуть його дати всі ці поняття, які служать тільки до зрозуміння такого чуттєвого світу, як простір, час, і все те, що ми навели під назвою чистих розсудкових понять. Чуттєвий світ – це ніщо інше, як ланцюг явищ, поєднаних між собою згідно зі загальними законами. Отже, він не існує сам для себе, він не є річчю самою в собі і мусить відноситися до того, що є основою цього явища, тобто до істот, які можна пізнати не лише як явища, але як речі самі в собі. А щойно через пізнання тих істот може розум сподіватися, що заспокоїть своє змагання до повноти, переходячи від того, що обумовлене, до його умов.

Вище (§§ 33, 34) позначили ми межі розуму щодо якогонебудь пізнання самих творів думки; тепер, коли трансцендентальні ідеї все-таки змушують нас доходити аж до цих творів, але самі, водночас, довели нас лише до місця дотику між заповненим простором (досвідом) і порожнім (про який, як про

denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die im angeführten Paragraphen angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieselben etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun fragt sich: wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im mindesten bekannter werden sollte – wie denn das in der Tat auch nicht zu hoffen ist –, so muß doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter *Noumena*) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältnis auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelt solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt

пошлепон, нічого не можемо знати), то тепер ми можемо означити також границі чистого розуму. Бо в кожній границі є також щось позитивне (напр., площина є границею тілесного простору, але рівночасно сама є простором; лінія є простір, який є границею площини; точка є границею лінії, але все-таки є ще місцем у просторі); натомість межі містять в собі самі неґації. Та визначені у наведених параграфах межі тепер уже не вистачають, 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 поводитися наш розум при сполучуванні того, що знаємо, з тим, чого не знаємо і ніколи не будемо знати? Тут маємо дійсне поєднання звісного із зовсім незвісним (яке завжди таким і лишається), і хоч би при тім це незвісне не стало ані трохи звіснішим – як цього в дійсності і треба сподіватись – то поняття того поєднання мусимо визначити і з'ясувати як слід.

Тому ми повинні подумати собі нематеріальне єство, розсудковий світ і найвищу зі всіх істот (самі *νοῦμενα*), бо тільки в них, як в речах самих в собі, знаходить розум завершення та заспокоєння, чого він ніколи не може сподіватись при виведенні явищ з їх однорідних основ; в дійсності ці явища відносяться до чогось від них відмінного (тобто цілковито неоднорідного), бо їх передумовою є завжди річ сама в собі і завжди 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, тобто не можемо їх точно пізнати – а все-таки мусимо їх приймати у відношенні до чуттєвого світу і розумом їх з ним сполучувати, то все-таки зможемо собі представити цей зв'язок бодай за допомогою таких понять, що визначають відношення цих творів до чуттєвого світу. Бо коли подумаємо собі розсудковий твір лише за допомогою чистих розсудкових понять, то в дійсності не маємо при тім на думці нічого означеного – а тому наше поняття не має значення. Коли знову подумаємо собі його за допомогою прикмет, позичених від чуттєвого світу, то це вже не буде розсудковий твір; ми представляємо собі його як якийсь феномен і він належить до чуттєвого світу. Візьмімо, напр., 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 однієї із цих

werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu tun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseins zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich würde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genötigt, über dieselben hinaus zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig oder damit als Bedingungen seiner Bestimmung verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben: so bleibt nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen anderen Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche diskursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Ebendas widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege. Denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach und treffen niemals etwas mehr als die Beweistümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort bloß transzendenten Begriffs vom höchsten Wesen zustande kommen soll, sind sie sehr stark und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der Tat allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran, daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern: wie seine Kausalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus, an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesamt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unabtrennlich und mache ihn in sich selbst widersprechend; ließe man ihn

реальностей, бо до цього треба би взяти приклад із чуттєвого світу; а тоді ми мали би до діла завжди тільки з предметом чуттів, а не з чимсь зовсім не таким, з чимсь, що зовсім не може бути предметом чуттів. Нехай би я цьому вищому єству, напр., приписав розсудок; але ж я не маю найменшого поняття про якийсь інший розсудок, як лише про подібний до мого, а саме про такий, якому чуття мусять давати інтуїцію, при чому його завдання лежить в тім, щоби підпорядковувати правила єдності свідомости. Але тоді містилися б елементи мого поняття вже в явищі. Мене, однак, примусила якраз недостатність 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 чуттєвості, щоби дістати чистий розсудок – то не лишиться нічого, лиш саме мислення без інтуїції, а цією формою я не зможу пізнати нічого 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 трапляється мені, якщо припишу найвищому єству волю. Бо я дістаю це поняття в той спосіб, що виводжу його із свого внутрішнього досвіду; тут, однак, основою є залежність мого задоволення від предметів, яких потребую – значить чуттєвість; це знову цілковито суперечить чистому поняттю найвищого єства.

Г'юмові закиди проти деїзму слабкі: вони не потрапляють ніколи у саму основу деїстичної тези, тільки її докази. Але в пристосуванні до деїзму, який постав би через ближче 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 відкинути. Г'юм дотримується завжди думки, що за допомогою самого тільки поняття якогось праєства, котрому не приписуємо ніяких інших предикатів, крім онтологічних (вічності, всюдисущності, всемогучості), 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 щойно зачинаються закиди Г'юма проти самої речі, а саме проти

aber weg, so fiel dieser hiermit auch, und es bliebe nichts als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiß wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden: der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transzendenten Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen: so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben als Dingen an sich selbst urteilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnis desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

теїзму – тоді як досі він підривав лиш дійстичні докази, а це не становило ніякої небезпеки. Всі його небезпечні аргументи відносяться до антропоморфізму, якого, на його думку, не можна відокремити від теїзму і який надає теїзмові внутрішньої суперечності. Коли ж відкинути антропоморфізм, то з ним впаде і теїзм, і не лишиться нічого, крім деїзму, з яким ще нічого не вдіємо; він нам на ніщо не здасться і не може служити за основу релігії і моралі. Якщо цього антропоморфізму дійсно не можна оминати – то хоч би докази існування найвищого ества були і найкращі та хоч би всіх їх прийняти, то все-таки ніколи не зможемо означити поняття цього ества, не попадаючи при цьому у суперечність.

Якщо заборону, яка не дозволяє нам трансцендентні судження чистого розуму, одержимо з протирічним їй на перший погляд дозволом сягати далі до понять, що лежать поза сферою імманентного (емпіричного) вжитку, то зауважимо, що їх обох 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 повчає нас, що ці помітні ідеї служать тільки до означення границь людського розуму. Завдяки їх допомозі не будемо поширювати досвідного пізнання до безконечности так далеко, неначе б нам не лишилося до пізнавання нічого, крім (зовнішнього) світу – а рівночасно не будемо сягати більше поза границі досвіду, та не схочемо судити про речі поза досвідом як про речі самі в собі.

Але ми дотримуємося тих границь, коли обмежимо свій суд до відношення, яке може мати світ до ества, поняття котрого лежить поза межами якого-небудь пізнання, до котрого ми здатні в границях нашого світу. Бо таким чином ми не припишемо найвищому еству самому в собі ні однієї з прикмет, за допомогою яких уявляємо собі досвідні предмети, а тим самим оминемо догматичний антропоморфізм. Натомість припишемо ці прикмети відношенню найвищого ества до світу і тим дозволимо собі символічний антропоморфізм, який в дійсності відноситься лиш до способу вислову, а не до самого об'єкту.

Коли кажу: мусимо дивитися на світ так, немовби він був твором найвищого розсудку і волі – то в дійсності не кажу нічого більше, як чуттєвий 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

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.¹ Vermittelt dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objektiven Anthropomorphismus von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen tut) als eine notwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate, der Substanz, Ursache etc. denkt (welches man tun muß, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und welches man auch füglich tun kann, ohne in den Anthropomorphismus zu geraten, der Prädikate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädikate bloße Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch ebendadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit

¹ So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen andern niemals etwas tun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen ebendasselbe gegen mich zu tun; ebenso wie kein Körper auf einen anderen mit seiner bewegenden Kraft wirken kann; ohne dadurch zu verursachen, daß der andere ihm ebensoviel entgegenwirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelt einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgendeiner menschlichen Neigung hätte; sondern weil wir das Verhältnis derselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat.

як таке, чим воно є для мене, значить для світу, частиною якого я.

§ 58

Таке пізнання є пізнанням за аналогією; вона не означає, як звичайно це слово розуміють, недосконалої подібності двох речей, а тільки досконалу подібність двох відношень між зовсім неподібними однією до другої речі.¹ На основі цієї аналогії лишиться поняття найвищого єства для нас достатньо 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 до нас, – а того нам досить. Закиди Г'юма проти тих, що хочуть означувати це поняття абсолютно, беручи для цього означення матеріал із себе самих та із світу, нас не стосуються; також не може він нам закинути, що не лишиться нічого, коли відкинемо від поняття найвищого єства об'єктивний антропоморфізм.

Приймім (як бачимо це в Г'юмових діалогах в особах Філона і Клеанта), як конечну гіпотезу, деїстичне 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, тому що у чуттєвому 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

¹ Таку аналогію маємо між правними відношеннями людських вчинків і механічними відношеннями рушійних сил: я не можу ніколи другому щось зробити, не даючи йому права зробити при таких самих умовах те саме мені; так само жодне тіло не може діяти своєю рушійною силою на друге тіло так, щоби не викликати з боку цього другого тіла такої самої протидії. Тут право і рушійна сила – зовсім різні речі, але відношення їх вповні подібні до себе. За допомогою такої аналогії можна подати поняття про відношення речей, які мені абсолютно невідомі. Напр.: як старання про щастя 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 Божа любов подібна до якого-небудь людського почування; але відношення її до світу можемо вважати подібним до відношення речей у світі поміж собою. Поняття відношення є тут тільки категорією, а саме поняттям причини, і не має нічого спільного зі чуттєвістю.

ingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu präzisieren und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn was das erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt; ein solches Prinzip muß ihr durchgängig vorteilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden. Zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannteste oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt mittelst derselben so zu denken, als es notwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Prinzip zu haben. Wir gestehen dadurch, daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, von unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (mittelst des Willens) haben, keinen transzendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils andererseits in das Verhältnis der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunft form in der

прикмети чуттєвості світу на зовсім відмінне від цього світу єство, між тим як ці онтологічні предикати – це тільки категорії, які не дають, щоправда, ясно означеного поняття цього найвищого єства, але якраз тому і не обмежують його умовами чуттєвості); якщо таке поняття приймемо, тоді ніщо нам не боронить вже приписувати цьому єству причиновість через розум у відношенні до світу і цим способом перейти до теїзму, і хоча ми не мусіли цьому єству приписувати розум як тісно зв'язаної з ним прикмети. Бо, по-перше, це буде єдиний можливий спосіб, яким вживання розуму в межах можливого досвіду можна послідовно та згідно зі собою довести до найвищої точки в чуттєвому світі. Розуміється, це тоді, коли знову приймаємо найвищий розум за причину всіх поєднань у світі. Такий принцип є для розуму наскрізь корисним, і 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 чуттєвого світу – а тим самим цілковито оминаємо 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, справді приписуємо розум, та лише за аналогією, тобто розуміємо під цим висловом лише відношення невідомої найвищої причини, яку вона має до світу для того, щоб уладити в ньому все якнайрозумніше. І так ми не послуговуємося розумом як прикметою для того, щоби вигадати собі Бога, лиш для того, щоби за допомогою цієї прикмети бачити світ так, як потрібно для того, щоби ми могли, на підставі одного принципу, вживати якнайширше розуму у відношенні до світу. Цим самим визнаємо, що ми не можемо ніяк дослідити, 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 діючу (за допомогою волі) причину і Божу природу означувати властивостями, позиченими все таки лише від людської природи, і так загублюватись у грубих фантастичних поняттях; з другого боку, не можемо переповнювати нашого дослідження світу гіперфізичними пояснюваннями на підставі своїх, перенесених на Бога, понять про людський розум і не можемо відводити цього дослідження від його дійсного завдання, згідно з яким він має бути лише студіюванням природи за допомогою розуму, а не нахабним виведенням її явищ від якогось

Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.¹

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch: daß man mit dem Grundsatz des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er dagegen einführen wollte; einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem anderen) sich selbst zu bestimmen anrät, und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Prinzipien genau bestimmen kann.

§ 59

Ich habe mich zu Anfang dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält bloß Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (*Noumena*) also der Verstand, ebendarum weil er die Gegenstände der Erfahrung für bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß. In unserer Vernunft sind beide zusammen befaßt, und es fragt sich: wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst; sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und sofern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen

¹ Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

найвищого розуму. Відповідний нашим слабким поняттям вислів цього буде такий, що мислимо світ так, неначе би він походив, щодо свого існування та внутрішнього призначення, від найвищого розуму; цим пізнаємо своєрідність, яка належить цьому світу, хоча і не будемо пориватися означити прикмети світової причини самої в собі; далі ми тоді припишемо основу цієї прикмети (розумової форми у світі) відношенню найвищої причини до світу, бо не признаємо світу достатнім для здійснення цієї задачі.¹

Таким чином, зникають перешкоди, що нібито стояли перед теїзмом саме так, що зв'яжемо з твердженням Г'юма: щоби догматично не розтягати вживання розуму поза межі всього можливого досвіду – інше твердження, яке зовсім поминув Г'юм, а саме: щоби не розуміти під цариною можливого досвіду щось таке, що саме обмежується в очах нашого розуму. Критика розуму вказує тут правдиву середню дорогу між догматизмом, з яким боровся Г'юм, і скептицизмом, який він же сам хотів завести. Ця дорога не така, як інші середні дороги, які звичайно означаються механічно (трошки з одного, а трошки з другого), і які не навчать чоловіка нічого. Це така дорога, яку можна точно провести на основі принципів.

§ 59

На початку цієї уваги я вжив чуттєвого образу границі, щоби усталити межі розуму, які відповідають йому при вживанні. Чуттєвий світ містить в собі лиш явища, що одначе не є речами самими в собі, а ці останні (*νοῦμενα*) мусить прийняти розсудок власне тому, що він пізнає предмети досвіду як самі тільки явища. В нашому розумі містяться і одні, і другі, і тому виринає

¹ Скажу: причиновість найвищої причини у відношенні до світу є тим, чим є людський розум у відношенні до своїх мистецьких творів. При цьому залишається мені природа найвищої причини самої невідомою: я лише порівнюю відому мені чинність її (світовий порядок) і розумність цієї чинности з мені відомими чинностями людського розуму – і тому лиш називаю її розумом, але зовсім не приписую їй цим якраз цього, що розумію під висловом „розум” у людини, ані не приписую їй нічого іншого, мені звісного, як прикмети.

ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert; so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinauszugehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genötigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu erdichten, sondern, da außer der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu bestimmen.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „daß uns Vernunft durch alle ihre Prinzipien *a priori* niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre“; aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftigerweise hierbei

питання: як чинить розум, щоби наш розсудок відмежовувати від обох цих царин? Досвід, що містить в собі все, що належить до чуттєвого світу, не обмежує сам себе; він доходить від одного зумовленого явища завжди лиш до іншого зумовленого. Те, що має його обмежувати, мусить бути зовсім поза ним, а це є поле чистих розсудкових творів. Але ця сфера є для нас порожнім простором, якщо йдеться про визначення природи тих розсудкових творів, і таким способом не можемо, беручи до уваги догматично означені поняття, вийти поза поле можливого досвіду. А що границя сама є щось позитивне і так само належить до того, що є в його межах, як і також 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 намагається вийти поза неї, бо там знаходить він перед собою порожній простір, в якому справді може подумати форми речей, але в ніякому разі самі речі. Але обмеження поля досвіду чимсь, що зрештою йому самому невідоме, є все-таки пізнанням, яке ще полишається розумові на тому становищі, бо таким способом розум ані не є замкнений в межах чуттєвого світу, ані не буває уявою поза ним, але обмежується, як це відповідає знанню границі, лише на відношення того, що лежить поза ним, до того, що міститься в ньому.

Природна теологія є таке поняття на границі розуму, який бачить себе примушеним підняти свій зір на ідею найвищого єства (а в практичнім відношенні також на ідею інтелігібельного світу) не тому, щоби висловити щось про цей розсудковий твір, а тим самим про щось, що є поза чуттєвим світом, але тому, щоби при своїм власнім ужитку керуватися в межах цього світу принципами якнайбільшої єдності (як теоретичної, так і практичної) і в тій цілі послуговуватися відношенням світу до самостійного розуму як причини всіх цих поєднань. Але так не вигадуємо собі самого єства, а визначаємо його тільки таким способом, хоча лише за аналогією, бо поза світом таким способом мусимо стрінути неодмінно щось, що думає лише чистий розсудок.

Таким чином зберігає свою важливість наше попереднє твердження, що є результатом цілої Критики: „розум всіма своїми принципами *a priori* не повчає нас про ніщо більше, як лише про предмети можливого досвіду і про них також не більше як те, що може бути пізнане в досвіді”; але це обмеження не перешкоджає, щоби розум провадив нас до об'єктивної межі

auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§ 60

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjektiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, daß dieser bloß natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disziplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, teils bloß scheinbare, teils unter sich sogar strittige dialektische Schlüsse verwickelt, und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntnis entbehrlich, ja wohl gar ihr nachteilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transzendenten Begriffen in unserer Vernunft abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgendeine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß.

Eine solche Untersuchung ist in der Tat mißlich; auch gestehe ich, daß es nur Mutmaßung sei wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiß, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objektive Gültigkeit metaphysischer Urteile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht und also außer dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transzendenten Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nötigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sei Wissen oder Vernünfteln), was Metaphysik heißt, zustande zu bringen, betrachte: so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung soweit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann; zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden,

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 повчає нас про предмет, яким він є сам в собі, лише яким він є у відношенні до його власного, повного і на найвищій цілі зверненого вжитку в межах можливого досвіду. Це якраз і є вся 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 здатності людського розуму, а саме в тому, що творить істотну ціль її опрацювання з погляду суб'єктивної її можливости. Тим часом, однак, виявилось, що як розуму не здержує і не тримає в межах якась його власна карність, можлива тільки на основі наукової критики, то сам природний вжиток такої вдачі нашого розуму заплутує його в надмірні діалектичні висновки, частинно лише оманливі, а частинно навіть між собою суперечні, а що ця розумова метафізика непотрібна до піднесення пізнання природи, ба навіть і йому шкодить, то все ще залишається завдання, гідне дослідження: винайти цілі природи, до яких, мабуть, прямує ця здатність до творення трансцендентних понять в нашому розумі, бо все, що міститься в природі, мусить бути десь первісно засноване для якоїсь корисної мети.

Таке дослідження є в дійсності трудне; також визнаю, що те, що я про це можу 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 важливости метафізичних судів, лише до їхніх природних основ і тим самим належить не до системи метафізики, а до антропології.

Розглядаючи всі трансцендентальні ідеї, загал яких творить властиве завдання природного чистого розуму, що приневолює розум залишити саме оглядання природи, вийти поза весь можливий досвід та в тому прагненні витворити річ, що називається метафізика (все одно чи це буде знання, чи мудрування), приходжу до переконання, що ця природна здатність має на меті увільнити наше поняття до тієї міри з

worauf wir Fuß fassen können), sondern damit praktische Prinzipien, die ohne einen solchen Raum für ihre notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, daß die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialismus als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntnis, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich, da alle Naturnotwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von anderen voraussetzt und die unbedingte Notwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Kausalität derselben aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte: so macht sich die Vernunft vermittelt der theologischen Idee vom Fatalismus los, sowohl einer blinden Naturnotwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Prinzip, als auch in der Kausalität dieses Prinzips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transzendentalen Ideen, wenngleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine bloß spekulative Wissenschaft haben mag, liegt außerhalb der Grenzen dieser Wissenschaft, kann also bloß als ein Scholion angesehen werden und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Teil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb den Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der spekulative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral notwendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft

досвіду і меж самого оглядання природи, щоби воно бодай бачило перед собою відкрите поле, яке містить лише предмети для чистого розсудку і яких не може досягнути жодна чуттєвість. Я буду це робити не з тією метою, щоби цими предметами займатися спекулятивно (бо не знайдемо підстави, на які ми могли би спертися), лише тому, щоби практичні принципи знайшли вільний простір для своїх неминучих дождань і надій, без якого вони не могли би поширитися до тієї загальности, котрої необхідно потребує розум для моральних цілей.

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 щонайменше недостатність цих досвідних понять і тим самим відтягає мене від матеріялізму, як такого психологічного поняття, що не є здібне до жодного пояснення природи, а крім цього обмежує розум в практичному сенсі. А також і від натуралізму, який хоче представити природу як самодостатню, стримують нас космологічні ідеї тим, що показують очевидну недостатність всякого можливого пізнання природи і для заспокоєння розуму в його слухному розпитуванні. А кожна природна необхідність в чуттєвому світі постійно є обумовлена через те, що все приймаю залежність одних речей від других, а необумовленої необхідности мусимо шукати лише в єдності причини, відмінної від чуттєвого світу, а причиновість знову цієї причини, коли б вона була лише самою природою, ніколи не могла би зробити зрозумілим існування принагідного як його наслідку, то кінець-кінцем увільняється розум за допомогою теологічної ідеї від фаталізму, себто від сліпої природної необхідности, так само в зв'язку 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 якщо вже не для того, щоби нас позитивно навчити, то для того, щоб усунути зухвалі та звужуючі 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 межами цієї науки, і можна її вважати лише за *scholion*, а тому не належить вона так як і всі інші *scholia*

in einer Metaphysik, als Naturanlage betrachtet, nicht bloß als ein Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäft als überverdientlich der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemutet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion, müßte die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von S. 642 bis 668 fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprinzipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen konstitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloßer Vernunft entspringen, welche nicht so wie Verstand als ein Prinzip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, daß, sowie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs zum Behuf einer gesamten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe: mag von denen, welche der Natur der Vernunft auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphysik, sogar in den allgemeinen Prinzipien, eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.¹

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen

¹ Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten; denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austeilung anderen zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden.

до науки як її частина. Все таки міститься це відношення ще бодай в межах філософії, а саме тієї, що черпає з чистих джерел розуму, де спекулятивний вжиток розуму в метафізиці мусить творити конечну єдність з практичним вжитком в моралі. Тому ця неминуча діалектика чистого розуму в метафізиці, взятій як природна вдача, заслуговує на пояснення не тільки як сама ілюзія, яку треба розвіяти, а, наскільки можна, як природна установа, що відповідає своїй цілі: хоча цього як надобов'язкового не можемо слушно домагатися від властивої метафізики.

Розв'язання питань, що містяться в Критиці від сторінки 642 до 668, треба вважати за друге, але більше зі змістом метафізики споріднене *scholion*. Бо там з'ясовані певні розумові принципи, що визначають *a priori* порядок природи, або радше розсудок, що хоче шукати законів цього природного порядку за допомогою 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 в тому, що, оскільки природа сама по собі не міститься в явищах, ані в їх джерелі, себто чуттєвості, а тільки знаходиться у відношенні чуттєвості до розсудку, так і цьому розсудкові тільки у відношенні до розуму могла би припасти повна єдність його вжитку для загального можливого досвіду (в системі), через що і досвід посередньо стояв би під законодавством розуму – це питання нехай собі розв'яжуть ті, що хочуть дослідити природу розуму і поза його вжитком в метафізиці, навіть в загальних принципах, що мають на меті лише систематизувати історію природи; це завдання навів я справді в Критиці як важне, але не пробував сам його розв'язати.¹

І так, аналітичну розв'язку поставленого мною самим

¹ В Критиці було завжди моєю метою не залишити нічого, що могло б довести до повноти досліджування природи чистого розуму, хоча б воно не знати як глибоко було заховане. Тому вільно кожному провадити свої досліді так далеко, як йому хочеться, коли лиш було йому вказано, що ще треба перевірити, бо цього можна слушно сподіватися від того, хто поставив собі за завдання переміряти усе це поле, щоб його потім полишити іншим до майбутнього плекання і до вільного розпаювання. Туди належать також оба *scholia*, які ледве чи можна поручити аматорам через їх сухість, і тому їх полищено лиш самим знавцям.

gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

питання: Як загалом можлива метафізика? - кінчу в той спосіб, що від того, де її вжиток є даний дійсно, хоч би в наслідках, простежую явище аж до умов його можливости.

Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen:

Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichtsdestoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitle dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der anderen zuvortun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht bloß auf trüglige Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrat der Begriffe *a priori*, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis *a priori* vermittelst der Deduktion dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zustande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur, wie es in Gang zu bringen und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglchen Bearbeitung zu bewegen seien, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

Soviel ist gewiß: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Not vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen

Розв'язання загального питання Прологоменів:

Як можлива метафізика як наука?

Метафізика як природна здібність розуму є дійсна, але вона сама по собі є також діалектична і обманлива (як це довело аналітичне розв'язання третього головного питання). Отже, запозичувати основні засади з метафізики і, уживаючи їх, іти слідами природного, але все таки фальшивого сновиду – 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 виправданого і тривалого визнання.

А щоби 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 чуттєвості розсудку і розуму, далі повну їх таблицю і розчленування всіх цих понять з усім тим, що з них можна вивести, а на цій основі мусить за допомогою дедукції цих понять подати можливість синтетичного пізнання *a priori*, далі подати засади пристосування цих понять, наприкінці також межі того пристосування, - і все в повній системі. Так, отже, Критика, і то тільки вона одна, містить в собі цілий ґрунтовно передуманий та випробуваний плян, ба навіть усі середники до його переведення, відповідно до котрих може постати метафізика як наука; іншими шляхами і способами не можна її осягнути. Отже, йдеться тут не так про те, як можлива та праця, але як здійснити її в житті і як запровадити кращі таланти від дотеперішньої, недоцільної і безуспішної праці до роботи необманливої, та в який спосіб їх змагання спрямувати найкраще до спільної мети.

Одне певне: хто раз засмакував Критики, той на все життя буде мати відразу до своїх догматичних теревенів, котрими він перед тим задовольнявся з необхідности, тому що його розум чогось потребував, а не міг знайти нічого ліпшого для своєї

Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchimie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, daß niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, aufweichen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grund fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besonderen Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) beiseite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweist der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften allerart bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, ein und anderen Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urteilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen großen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von jemanden beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelt einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Übergänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissen-

розради. Критика відноситься до звичайної шкільної метафізики прямо так, як хімія до алхімії, або як астрономія до ворожбицької астрології. Я певний того, що хто передумав і зрозумів основні засади хоч би тільки в оцих Пролегоменах, той ніколи вже не вернеться до тієї старої та софістичної ніби – науки; навпаки, він буде зі свого роду задоволенням підіймати очі до метафізики, котра тепер в усякому разі в його руках; вона не буде вже потребувати ніяких підготовчих відкриттів і щойно тепер зможе розумові придбати тривале заспокоєння. Бо це якраз та краща сторінка, на яку може з повним довір'ям розраховувати між усіма науками тільки метафізика, а саме, що її можна довести до завершення і до тривалого стану, бо далі вона не може змінитися, як також не є здібна до жодного збільшення за допомогою нових відкриттів; а це тому, що тут розум має джерела свого пізнання не в предметах та інтуїції (яка його вже більше не може повчати), тільки в собі самім. Якщо ж з'ясує 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 сподівання на так визначене 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 тимчасово; бо кінець-кінцем підриває вона сама себе, а її найвищий розвиток є разом з тим і моментом її упадку. А що для метафізики цей час тепер настав, підтверджує стан, в якому вона опинилася попри цілий розмах, котрий втім бачимо при опрацюванні всіх інших наук у всіх культурних народів. Старий порядок університетських студій підтримує вже тільки її тінь, одна самотня Академія Наук ще від часу до часу, через присудження нагород, спонукає декого робити в тім напрямі спроби, але вже між основні науки метафізика не зачисляється. Можна отже собі уявити, як якийсь бистроумний чоловік, котрого ми хотіли би назвати великим метафізиком, прийняв би цю в доброму намірі висловлену, але незavidну похвалу.

Але хоча доба занепаду всієї догматичної метафізики вже без сумніву настала, то все-таки дещо до того бракує, щоби можна сказати, неначе б вже прийшов час її відродження за допомогою основної і повної Критики розуму. Усі переходи від однієї крайности до іншої крайности ідуть через стан

schaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüter in der besten Verfassung, nun allmählich Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, daß ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im spekulativen Teile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum voraus vorstellen, daß jedermann, den die dornichten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe. Ich antworte: auf das unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit.

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit und, was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge tun; ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich; also muß endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst versucht oder, wenn eine da ist, untersucht und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel gibt, diesem dringenden Bedürfnis, welches noch etwas mehr als bloße Wißbegierde ist, abzuhelpfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt als auch kultivierte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Kultur der Gemütskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, daß ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vorteil spricht) habe finden können, daß dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existierte und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformiert sein muß. Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, sich aus dem vorigen wohl erinnern,

байдужості, а ця хвиля є для автора дуже небезпечна, але, на мою думку, дуже вигідна для науки. Бо коли наслідком повного зірвання давніших зв'язків партійна ворожнеча притихла, то людський дух є в найкращій настрої, щоби помалу вислухати проекти щодо поєднань за іншим пляном.

Коли я кажу, що від цих Прологоменів сподіваюся, що вони, може, розбудять досліди у галузі Критики і подадуть загальному духові філософії, якому в спекулятивній частині, мабуть, бракує відповідного матеріалу, якийсь новий і багато обіцяючий предмет заняття, то можу собі вже наперед уявити, що той, кого тернисті дороги, якими я водив його в Критиці, вже знеохотили і знулили, мене питає на чім властиво основу я цю надію? Моя відповідь: на невмолимому законі необхідності.

Що людський дух колись цілком залишить метафізичні досліди, цього так само годі сподіватися, як і того, що ми колись радше раз і назавжди перестанемо видихати, щоби не вдихувати постійно нечистого повітря. Так, отже, метафізика на світі втримається завжди; що більше, буде її мати кожний, передусім думаючий чоловік, але через недостачі загального мірила кожний буде собі її по-своєму будувати. А те, що до цього часу називали метафізикою, не може задовольнити критичної людини; знову ж від неї цілком відмовитися теж неможливо. Мусимо, отже, нарешті спробувати утворити Критику самого чистого розуму, або, якщо така вже є, мусимо її дослідити і піддати загальному розглядові, бо не маємо ніякого іншого способу зарадити цій пекучій потребі, яка являє щось більше, ніж саму жадобу знання.

Відколи знаю Критику, не міг я втриматися, щоби не спитати після прочитання якогось метафізичного змісту, який мене як бавив, так і просвічав визначенням своїх понять, різноманітністю, порядком і своїм легким викладом: чи посунув цей автор метафізику хоча на один крок далі? Прохаю вибачення в учених мужів, твори яких в чомусь іншому мені принесли користь і все-таки сприяли культурі 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 далі, і то справді з цілком природної причини, бо ця наука ще не існувала, а також не можна її з куснів зложити, лише її зав'язок мусить бути наперед вповні переформований в Критиці. Щоби запобігти всякому непорозу-

daß durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Akzidenz noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu irgendeinem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweisen, daß in allem, was da ist, die Substanz beharre und nur die Akzidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz noch den Satz des zureichenden Grundes, viel weniger irgendeinen zusammengesetzteren, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* gültig beweisen können; also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach soviel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, ohnstreitig viel besser wie sonst getroffen worden.

Glaubt jemand sich hierdurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zunichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbiehet; denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe; sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemäßiger und billiger sein und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch gerechter als der, daß Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existiert habe.

Nur zwei Dinge muß ich, im Fall daß die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelt der Wünschelrute des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn, was das erstere anlangt, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird ebendadurch für

мінню, треба пригадати собі з попереднього, що аналітичне трактування наших понять, щоправда, дуже багато допомогло розсудкові, але наука (метафізики) через це ані трошки далі не піде, бо цей розбір понять є лише матеріалом, з котрого щойно має бути збудована наука. Хоча би ми поняття субстанції і акціденції не знали як розбирали і визначували – а це є доволі корисно як підготовка до якогось майбутнього вжитку, – то таким розбором не посунемо науки ані на крок вперед, якщо не зможемо довести, що у всім, що є, субстанція є постійна, а змінюються тільки акціденції. Але метафізика не могла довести ані цього твердження, ані твердження про достатню причину, а тим більше ще складнішого твердження, напр. такого, що належить до психології або космології, ба навіть не могла дотепер як слід доказати *a priori* ніякого синтетичного твердження; отже, за допомогою цього аналізу 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, хоча підготовчі праці до цього, коли б знайшлася провідна нитка до синтетичних пізнань, вийшли би безперечно набагато ліпше, ніж коли-небудь раніше.

Як хто почувається цим ображеним, то легко може він усунути це обвинувачення, якщо зможе навести хоч би одне синтетичне, до метафізики приналежне твердження, котре він візьметься довести догматичним способом *a priori* навіть тоді, коли би це твердження було достатньо підкріплене звичайним досвідом; і тільки тоді, коли він це виконає, визнаю йому, що він посунув науку далі. Це домагання є умірковане і цілком справедливе, а у випадку, коли воно не буде виконане (в чім я цілком певний), ніякий вислів не є справедливіший як той, що метафізика як наука до цього часу зовсім ще не існувала.

Якщо мій виклик буде прийнятий, то мушу застерегти собі лише дві речі: по-перше, щоби не було гри в правдоподібність і здогад, бо це не пристойть ані метафізиці, ані геометрії; по-друге, щоби не рішати за допомогою чародійної палочки т. зв. здорового людського розсудку, що не кожного б'є, лише керується особистою вдачею.

Бо що стосується першого, то нема, мабуть, нічого більш недоречного, як бажання ґрунтувати свої судження в метафізиці, себто у філософії чистого розуму, на правдоподібності та здогаді. Все, що має бути пізнане *a priori*, уважатиметься власне через це

apodiktisch gewiß ausgegeben und muß also auch so bewiesen werden. Man könnte ebensogut eine Geometrie oder Arithmetik auf Mutmaßungen gründen wollen; denn was den *caiculus probabiliū* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urteile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalls nicht genug bestimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Mutmaßungen (vermitteltst der Induktion und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht sofern sie in Ansehung der Erfahrung gültig sein sollen, sondern sofern sie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, die Rede ist, ist es womöglich noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, sofern er richtig urteilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Es ist das Vermögen der Erkenntnis und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*, zum Unterschiede des spekulativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntnis der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel: daß alles, was geschieht, vermittelt seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung und, wenn er hört, daß dieses nichts anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie *a priori* und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört vor den spekulativen Verstand und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntnis zu tun, und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urteil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Spekulation weder zu raten noch zu helfen weiß.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hochpreisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: Es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiß

за аподиктичне певне, і тому також треба його як таке довести. Так само міг би хтось заснувати на здогадах геометрію, або арифметику; бо що дотичить *calculus probabilium* цих останніх, то містить він не правдоподібні, але тільки зовсім певні судження про ступінь можливості деяких випадків серед даних однорідних умов, котрі в сумі всіх можливих випадків цілком певне мусять згоджуватися з правилом, хоча це правило не є достатньо визначене для кожного окремого випадку. Лиш в емпіричному природознавстві можна стерпіти здогади за допомогою індукції та аналогії, і то лиш так, щоби бодай можливість того, що приймаю, була цілком певна.

До деякої міри ще гірше уявляється річ з покликуванням на здоровий людський розсудок, коли поняття і основні твердження мають бути важливіші не лише відносно досвіду, але, якщо схочемо вважати їх важливими, теж поза умовами досвіду. Бо 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 abstracto*. Звичайний розсудок ледве чи зрозуміє правило: все, що діється, є визначене своєю причиною, а ні в якому разі не зможе побачити це правило в цілій його загальності. Тому він домагається прикладу з досвіду, коли почує, що цей приклад не значить нічого іншого, лиш те, що він собі все думав, коли йому розбилася шибя в вікні, або пропало щось з дому, – то тоді розуміє він цю засаду і погоджується з нею. Звичайний розсудок має застосування лише тоді, коли він може бачити підтвердження своїх правил у досвіді (хоча вони дані йому дійсно *a priori*); зрозуміти їх *a priori* і незалежно від досвіду може тільки спекулятивний розсудок і це розуміння лежить поза обрієм звичайного розсудку. Метафізика ж має до діла виключно з останнім родом пізнання і є це злий знак для здорового розсудку покликуватися на такого ручителя, який тут не має вирішального голосу і на котрого звичайно дивимося згори, а вживаємо його лише тоді, коли знаходимося в сутолоці і не можемо собі в нашій спекуляції ані порадити, ані допомогти.

Це є простий викрут, якого привикли вживати ці фальшиві приятелі звичайного людського розсудку (котрі його принагідно вихваляють, та на загальне погорджують ним), коли вони кажуть: мусять бути нарешті деякі твердження, котрі є безпосередньо певні і не потребують не лише ніякого доказу, але навіть взагалі ніякого оправдання, бо в противному разі не дійдемо ніколи до

seien, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urteile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugnis können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urteile darzutun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen als mathematische Sätze: z. B. daß zweimal zwei vier ausmachen, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei u. a. m. Das sind aber Urteile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (konstruieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle; ich tue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl Vier, oder ziehe in Gedanken von einem Punkte zum anderen allerlei Linien und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Teilen (gleichem sowohl als ungleichem) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muß die Erfahrung zu Rate ziehen; und obgleich mir mein Verstand *a priori* (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Kausalität) an die Hand gibt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, *a priori* in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen, sondern dieser Begriff samt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer, wenn er *a priori* gültig sein soll – wie es doch in der Metaphysik verlangt wird –, eine Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiß, wieweit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch außer ihr gebraucht werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genötigt ist, sie zu verlassen und auf alle reine spekulative Erkenntnis, welche jederzeit ein Wissen sein muß, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu tun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserem Bedürfnis auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im ganzen, sondern auch in allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie als Spekulation der reinen Vernunft sonst nirgends Haltung hat als an allgemeinen Einsichten. Außer ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische

кінця з основами своїх суджень; але для умотивування цього домагання не можуть вони (за винятком твердження протирічності, котрого одначе не вистарчає, щоби подати істинність синтетичних суджень) ніколи навести нічого іншого безсумнівного, що вони безпосередньо могли би приписати звичайному людському розсудкові крім математичних тверджень, напр.: що два рази два є чотири, що між двома точками можлива тільки одна пряма і т. д. Але ці останні судження такі далекі від метафізики, як небо від землі. Бо в математиці можу за допомогою свого думання зробити (сконструювати) все те, що собі представляю можливим за допомогою поняття; я додаю до одної двійки ще іншу двійку і творю сам число чотири, або веду в думках від однієї точки до другої різні лінії і можу повести лиш одну однуку, котра є собі подібна в усіх своїх часах (рівних і нерівних). Але я можу цілою силою свого думання витворити з поняття однієї речі поняття якоїсь іншої речі, існування якої неодмінно є зв'язане з першою, але мушу порадитися з досвідом, і хоча мій розсудок подає як на долоні *a priori* (хоча все таки у відношенні до можливого досвіду) поняття такої сполуки (каузальности), то не можу я його представити в інтуїції *a priori* так, як поняття математики, отже і з'ясувати його можливість аргіогі; це поняття разом із засадами свого застосування потребує всього, коли воно має бути важливе *a priori* – так як цього вимагається у метафізиці – виправдання і дедукції своєї можливости, бо інакше не знати, в яких межах є воно важливе 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 залишити і зректися в деяких випадках всякого чистого спекулятивного пізнання, яке завжди мусить бути знанням, і тим самим зректися також самої метафізики та її повчання; тоді лишається нам, як єдина можливість, розумна віра, якої вистачає нашим потребам (і є, може, більш цілюща, ніж саме знання). Бо тоді річ виглядає цілком інакше. 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 ніде більше підтримки, лише в загальних поняттях. Поза метафізикою можна з успіхом і з повним правом вживати правдоподібности, здорового людського розсудку, але тільки згідно зі своїми

abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

власними засадами, вага яких завжди залежить від ставлення до практичного життя.

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

Anhang

Von dem, was geschehen kann, um Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen ist, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch außer einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumutung nicht unbillig, den Versuch, der hiervon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch ratsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht, wie er gehen sollte, so gibt es zweierlei Urteile: ein Urteil, das vor der Untersuchung vorhergeht, und dergleichen ist in unserem Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urteil fällt; und dann ein anderes Urteil, welches auf die Untersuchung folgt, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstoßen dürften, eine Zeitlang beiseite zu setzen vermag und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet sein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiß (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urteilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, daß Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrat habe und vielleicht gar so, daß ihrer eine Menge, die ebenso scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen selbst unter sich streitig sind, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist: so kann die vorhergehende Art zu urteilen nicht statthaben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muß vor allem Urteile über ihren Wert oder Unwert vorhergehen.

Додаток

про те, що можна би зробити, щоб метафізика стала дійсно наукою

Тому, що всі дороги, якими ми дотепер ходили, не осягнули цієї мети і також ніколи не можна буде її осягнути без попередньої Критики чистого розуму, то, мабуть, зовсім справедливе є домагання точно і старанно дослідити таку спробу, яка оце лежить перед нами, оскільки не зважатимемо ще більше доведеним зректися цілковито всіх прав на метафізику; а хто буде твердо триматися цього наміру, то йому не можемо нічого закинути. Коли брати хід речей таким, яким він дійсно є, а не яким повинен би бути, тоді дістанемо судження двоякого роду: одне судження, котре випереджує дослід, а таким в нашій випадку є судження, яке читач видає на основі власної метафізики про Критику чистого розуму (вона в першу чергу має дослідити можливість метафізики); а потім друге судження, яке слідує вже по досліді, де читач зможе на якийсь час залишити на боці висновки критичних дослідів, що, мабуть, доволі сильно будуть противитись його раніше прийнятій метафізиці, а передусім досліджує передумови, з котрих ті висновки могли би впливати. Коли би те, що подає звичайна метафізика, було цілком певне (як напр. геометрія), то був би важливим перший спосіб судження; бо якщо висновки з деяких основних тверджень суперечать усталеним правдам, то такі основні твердження є неправдиві і треба їх відкинути без усяких дальших досліджень. А що метафізика, як відомо, не має безсумнівного запасу певних (синтетичних) тверджень, а навпаки, багато з них, які так само є оманні, як і найліпші між ними, перечать одні одним навіть у своїх висновках, і взагалі не можемо знайти ніякогісінького певного критерія істинності дійсно метафізичних (синтетичних) тверджень – то ніяк не може мати місця попередній спосіб судження, а лише розслід основних тверджень Критики мусить випереджувати всякі судження про її вартість або безвартність.

Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht

Dergleichen Urteil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück, vom 19. Jenner 1782, S. 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werkes wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Rezensenten in die Hände fällt, der seinerseits scharfsichtig genug ist, die Momente auszuspähen, auf denen der Wert oder Unwert der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht und bloß die Prinzipien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft, so mag dem letzteren zwar die Strenge des Urteils mißfallen, das Publikum ist dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden sein, daß er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufsätze zu berichtigen oder zu erläutern und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstoßes, der seiner Schrift in der Folge nachteilig werden könnte, beizeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Rezensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam; und, es sei nun Ungeduld, ein weitläufiges Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermute, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag: kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser ebensowenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publikum zur Nachricht nützen, noch mir im Urteile der Kenner das mindeste schaden; daher ich diese Beurteilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten. Damit Rezensent aber doch einen

Зразок судження про Критику перед її розслідом

Подібне судження 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 роздумуванні наскрізь оригінальному, попадеться в руки якомусь рецензентові, котрий зі свого боку є досить бистроумний, 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 судження може не подобатись авторові, але публіка є до цього байдужа, хоча при тім і скористає; сам же автор може бути вдоволений, що має нагоду вправити і вияснити свої розвідки, завчасу розсліжені знавцем, і, таким способом, коли думає, що в засаді має слухність, завчасу усунути причину непорозуміння, яке пізніше могло би пошкодити його творові.

Цілком інакше річ виглядає з моїм рецензентом. Здається, що він зовсім не зрозумів, про що властиво йшлося при дослідженні, котрим я (щасливо чи нещасливо) займався; приймім, що причиною цього є нетерпіння продумати обширний твір, або поганий настрій, спричинений наміченою реформою науки, в котрій, на його думку, він вже давно все з'ясував, 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 продумати, 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 я був би і

Gesichtspunkt fasse, aus dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvorteilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgendeiner besonderen Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an und endigt auch damit, daß er sagt: „dies Werk ist ein System des transzendenten (oder, wie er es übersetzt, des höheren)¹ Idealismus“.

Beim Anblicke dieser Zeile sah ich bald, was für eine Rezension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urteil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestoßen, etwa sagte: „Das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkle, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmaß zustande bringen kann etc.“

Laßt uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealismus sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem, noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.“

Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

¹ Beileibe nicht der höhere. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort: transzendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehreren bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transzendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Rezensent fand seinen Vorteil bei Mißdeutungen.

цілковито не звертав уваги на цей осуд, коли б він не давав мені приводу до декількох пояснень, що можуть у деяких випадках охоронити читача цих Прологоменів перед непорозумінням.

Щоби все-таки зайняти якесь становище, з котрого можна би якнайлегше представити цілий твір у світлі некориснім для автора, не обтяжуючи себе якимсь особливим дослідженням, рецензент починає і закінчує тим, що каже: „Цей твір – це система трансцендентального або (як він це перекладає) вищого ідеалізму”¹.

Побачивши цю стрічку, спостеріг я скоро, що то буде за рецензія: приблизно така, як коли би хтось, хто ніколи нічого ні про геометрію не чув, ані її не бачив, знайшов якогось Евкліда і мав би подати про нього свій осуд, і, натрапивши при гортанні книжки на багато фігур, говорив би приблизно так: „ця книжка є системою зразків для малювання; 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.

Засновок всіх справжніх ідеалістів, почавши від Елсатської школи аж до єпископа Берклі, міститься в такій формулі: „Все пізнання за допомогою чуттів і досвіду є лише ілюзією, а тільки в ідеях чистого розсудку та розуму є істина”.

Зате основа, котра наскрізь опановує і визначає мій ідеалізм, є така: „ціле пізнання речей за допомогою самого лише розсудку і чистого розуму є лише ілюзією; тільки в досвіді є

¹ Йї Богу, не вищого. Не для мене високі вежі і подібні до них мужі, високі в метафізиці – довкола одних і других буває багато вітру. Мое місце – урожайна глибина досвіду, а слово трансцендентальний, значення котрого рецензент навіть не зрозумів, хоч я стільки разів вказував на нього (так поверхово 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 межі досвіду, то їх уживання називається трансцендентним і воно різниться від уживання імманентного, себто обмеженого досвідом. Я старався достатньо в самому творі оминати всякі того роду непорозуміння, але рецензент міг знайти для себе успіху тільки сіючи непорозуміння.

Das ist ja aber gerade das Gegenteil von jenem eigentlichen Idealismus; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen und, wie der Rezensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloß zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum für eine bloße empirische Vorstellung an, die, ebenso wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelt der Erfahrung oder Wahrnehmung zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward; woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.¹

Mein sogenannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntnis *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden

¹ Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andere haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellektuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

істина.”

А це якраз щось протилежне до того справжнього ідеалізму; як же ж в такому разі дійшов я до того, що вживаю цього терміну для цілком протилежної цілі, а як знову дійшов рецензент до того, що цей ідеалізм всюди бачить?

Розв'язка цієї трудности лежить в чімсь, що дуже легко можна було зрозуміти, беручи до уваги цілість мого твору, але до цього треба було доброї волі. Простір і час з усім, що в них обох міститься, не є речі самі в собі, ані їх прикмети, але належать виключно до їх явищ; аж до цього місця я визнаю те саме, що ті ідеалісти. Але ті ідеалісти, а між ними головню Берклі, вважали простір за чистий емпіричний образ, котрий, так само як і явища в ньому, разом зі всіма признаками простору, пізнається лише за допомогою досвіду і спостереження; я, навпаки, вказую насамперед, що простір (а так само час, на котрий Берклі не звернув уваги) зі всіма його признаками можна пізнати *a priori*, тому простір, як і час, знаходиться в нас ще перед всяким спостереженням або досвідом – як чиста форма чуттєвості, яка уможлиблює всю чуттєву інтуїцію, а тим самим і всі явища. З цього слідує, що коли істина спочиває на загальних і обов'язкових законах як на своїх критеріях, то досвід у Берклі не може мати ніяких критеріїв істини, бо він і не вклав в основу його явищ нічого *a priori*, з чого випливало б, що досвід не є ніщо інше, як лише чиста ілюзія; зате у мене простір і час (в сполучі з чистими розсудковими поняттями) приписує *a priori* всякому можливому досвідові закон, котрий zarazом подає певний критерій, щоби в досвіді розрізнити правду від ілюзії.¹

Таким способом мій т. зв. (властиво критичний) ідеалізм має цілком особливу прикмету, а саме, він поборює звичайний ідеалізм, тому що за його допомогою все пізнання *a priori*, навіть пізнання геометричне, набирає об'єктивної реальності; а цієї

¹ Властивий ідеалізм мав усе мрійливий характер і навіть не може мати іншого; зате мій ідеалізм служить виключно для того, щоби зрозуміти можливість нашого апріорного 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 Платоні) з наших апріорних пізнань (навіть геометричних) робив завжди висновок про інтуїцію цілком відмінну від інтуїції чуттів, а саме інтелектуальну; це тому, що нікому не спало навіть на думку, щоби також чуття могли наглядати *a priori*.

könnte. Bei solcher Bewandnis der Sachen wünschte ich, um allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern, will sich nicht wohl tun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurteilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urteilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eigen Wissen oder Nichtwissen nicht verrät; ein einziges ausführliches Urteil *en détail* würde, wenn es wie billig die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrtum, vielleicht auch das Maß der Einsicht des Rezensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übel ausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die außer dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen (vornehmlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind), notwendig widersinnig lauten müssen, in einem Atem hintereinander herzusagen, die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen, und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, daß beständiger Schein Wahrheit sei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lektion zu schließen: Wozu denn der Streit wider die gemein angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung? Ein Urteil, welches alles Eigentümliche meines Buchs, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in eine bloße Sprachneuerung setzt und klar beweist, daß mein angemaßter Richter auch nicht das mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.¹

¹ Der Rezensent schlägt sich mehrentsils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegenseetze, so denkt er gar nicht daran, daß hier nur von dem bekannten *somnio obiective sumto* der Wolffischen Philosophie die Rede sei; der bloß formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist und in einer Transzendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Übrigens nennt er meine Deduktion der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie, auf idealistische Art ausgedrückt“. Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, daß ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urteil gar nicht könne gefällt werden.

реальности, без доведеної мною ідеальності простору і часу, не могли б ніяк довести навіть найзавзятіші реалісти. Щоби при такому стані речей оминати всякі непорозуміння, хотів би я інакше назвати це моє поняття; але цілковито його змінити, мабуть, не вдасться так легко. Тому хай буде мені вільно звати його на майбутнє, як це вже вище наведено, ідеалізмом формальним, або ще ліпше критичним, щоби його відрізнити від догматичного ідеалізму Берклі та від скептичного Картезієвого.

В оцінці цієї книжки не знаходжу більше нічого гідного уваги. Автор рецензії критикує наскрізь *en gros*, хитро придуманою манірою, бо таким способом не виходить на верх ані власне знання, ані незнання. Натомість один - єдиний 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 заздальгідь відібрати охоту до читання мого твору читачам, які звикли виробляти собі поняття про книжки тільки на підставі часописних вісток; висловлено там без розбору нараз цілий ряд тверджень, що, вирвані зі зв'язку із своїми доказами і поясненнями, мусять видаватися недоречними (особливо твердження, так протилежні цілій шкільній метафізиці); це мало на меті надужити терпеливість читача аж до обридження.

Познайомивши мене відтак з твердженням глибокого змісту, що постійна ілюзія є правдою, кінчить мій рецензент терпкою, але батьківською наукою: „навіщо ж цей опір проти прийнятої мови, навіщо і звідкіля це ідеалістичне розрізнування?” Є це осуд, що цілу властиву суть моєї книги зводить до самого тільки словесного новотвору, хоча попередньо мала і вона бути метафізично-сретична; тим самим цей осуд ясно доводить, що мій зарозумілий суддя не зрозумів там нічогосінько, й навіть не зрозумів як слід сам себе.¹

¹ Рецензент у багатьох випадках бореться зі своєю власною тінню. Коли я протиставляю правдивість досвіду основі, то йому не приходить навіть на думку, що тут мова лише про звісний *somnium objective suptum* Вольфіянської філософії, котрий то сон є лише формальний, при чому зовсім не йшлося про різницю між сном і бадьорим станом; про це навіть не могло розходитися в трансцендентальній філософії. Втім про цю дедукцію категорій і про таблицю розсудкових основних тверджень каже він так: „є це загально знані основні твердження логіки та онтології, висказані на

Rezensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewußt sein muß, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran tut er aber sehr unrecht, daß er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch mehreren so wie mir, daß sie bei allem Schönen, was seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, daß die Wissenschaft dadurch um einen Finger breit weiter gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt; man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derselben abgeleitet werden könne, untersucht wissen und sichere Kriterien haben, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hierzu muß der Rezensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerate auf den Verdacht, daß ihm ein solches Bedürfnis der Wissenschaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen sein mag; denn sonst würde er seine Beurteilung auf diesen Punkt gerichtet und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hineindenken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn niemand hindern; nur über das, was außer der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urteilen. Daß mein Verdacht aber nicht ohne Grund sei, beweise ich dadurch, daß er von der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (ebenso wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealismus, auf den er stieß und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einzige Mittel jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch noch aus anderen Gründen seine Bestätigung erhielt), und da hätte er zeigen müssen, daß entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder daß sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht oder auch auf andere Art besser könne aufgelöst werden; davon aber finde ich in der Rezension kein Wort. Der Rezensent verstand also nichts von meiner Schrift und vielleicht auch

Між тим цей рецензент говорить як людина, що має важливіші і кращі погляди, але ще їх поки що приховує; бо я не знаю в метафізиці дотепер нічого, що могло б уповноважнювати до такого тону. Але, ховаючи 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 визнати, що тим способом наука просунулася хоч би на одну п'ядь далі. Бо лише загострювати дефініції, кульгавим доказам давати підпори, метафізичній латанині пришивати нові латки або давати змінений крий – це легко знайти; але світові не про це йдеться – метафізичних тверджень має світ досить; хочемо можливості цієї науки, джерел, з котрих можна б вивести її певність, хочемо певних критеріїв, як відрізнити діалектичну ілюзію чистого розуму від правди. А до цього має рецензент, напевно, ключ, бо в противнім разі ніколи не заговорив би 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 цей пункт, і навіть невдала спроба в такій важливій справі була би здобула в нього визнання. 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 перешкоджати; 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, доводжу тим, що він не згадав ані словом про метафізику синтетичного пізнання *a priori*; а це було властиве завдання, від розв'язання якого залежить доля метафізики, і на розв'язання цього завдання була спрямована моя Критика (так само, як тут оці Прологомени). Ідеалізм, на котрий він натрапив і на нім застряг, взяв я до своєї системи лише як один зі способів розв'язання 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 тієї важливості, яку я йому приписую в Критиці (а також тут у

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 висловити.

nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Rezensenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch soviel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachteiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, daß eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik ebenso wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Maßstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurteilung des Dinges, das Metaphysik heißt, soll erst der Maßstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowohl als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu tun, wenn doch über Schriften dieser Art geurteilt werden muß? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will; lange wird keiner hierin über den anderen den Meister spielen, ohne daß sich einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art, und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so daß der Maßstab der Beurteilung nicht schon angenommen werden kann, sondern allererst gesucht wird: so mag Einwendung und Tadel unverboten sein, aber Verträglichkeit muß dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfnis gemeinschaftlich ist und der Mangel benötigter Einsicht ein richterlich entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Verteidigung zugleich an das Interesse des philosophierenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysischen Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anderes, als was sonst wohl Mathematiker getan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Rezensenten, nach seiner Art irgendeinen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten,

Пролегоменах), або що цього завдання ніяк не можна розв'язати за допомогою мого розуміння явищ, або що в інший спосіб можна його ліпше розв'язати – але про це не знаходжу в рецензії ані згадки. Отже, рецензент цілковито не зрозумів мого твору, а може навіть не зрозумів духу і суті метафізики; скоріше навіть готовий я прийняти, що це був радше поспіх рецензента, який знеохотився труднощами при поборюванню так численних перешкод та кинув некорисну тінь 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 якнайстаранніше підібрані, міг затримати свою, втім заслужену, увагу так само на полі метафізики, як і на іншому. Все ж таки інші знання 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, навіть твори мистецтва в зразках старовини. Але мірило того, що зветься метафізикою, щойно треба вишукати (я, власне, пробував установити оце мірило та його застосування). Що ж робити, доки його відкриємо, коли все-таки доводиться видавати судження про твори цього роду? Якщо це твори догматичні, то можна до них ставитися, як кому любо; ніхто не втримається тут довго на першому місці, бо прийде інший, що його перевищить. Коли ж це твори критичні і стосуються не інших творів, але самого розуму, так що тут не можна прийняти готового мірила оцінки, але щойно треба його знайти, то не можна, щоправда, нікому заборонити, щоби робив закиди і ганив, але це мусить ґрунтуватися на терпимості, бо потреба є спільна, а недостача відповідного розуміння не дозволяє виступати зі судейсько-рішальним осудом.

Щоби, однак, цією своєю обороною заінтересувати рівночасно загал тих, що цікавляться філософією, раджу і зробити спробу, котра є вирішальною для способу, яким усі метафізичні досліджування треба спрямувати до їх спільної мети. А цей спосіб не є ніщо інакше як те, що математики робили вже давно, щоби в якійсь спорі довести вищість своїх метод, а саме: я викликаю мого рецензента, щоби на свій лад довів, але як годиться, за допомогою апіорних засад, от хоч би одне ним обстоюване, справді метафізичне, тобто синтетичне і *a priori* з понять пізнане твердження, в кожному разі одно з

als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz oder der notwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntnis), so muß er einräumen: daß, da Metaphysik ohne apodiktische Gewißheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse; mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, daß meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum voraus sehe, daß, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewißheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreist auftreten könne, so will ich ihm die vorteilhafteste Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen und in meiner Kritik, S. 426 bis 461 acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber notwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muß (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgendeinem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen; aber nur einen (denn ihm wird Zeitverspillerung ebensowenig dienlich sein wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten und auf solche Art zeigen, daß nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik notwendig anerkennen muß, das Gegenteil des von ihm adoptierten Satzes gerade ebenso klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, daß in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, viel weniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt; und so muß meine Kritik entweder angenommen oder an ihre Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studiert werden; welches das einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiere mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge sein dürfte) für rechtmäßig zu erkennen. Hierzu aber würde es, dünkt mich, nötig sein, aus dem Inkognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, daß ich nicht

найнеобхідніших (напр. засаду постійності субстанції або засаду, що світові події є конечно обумовлені їхніми причинами). Якщо ж він не в силі цього зробити (а мовчати значить мені притакувати), то мусить він знати, що з огляду на те, що без аподиктичної певності того роду тверджень метафізика нічого не варта; про її можливість чи неможливість мусить вирішити насамперед Критика чистого розуму, таким способом є він змушений визнати, що мої засади Критики є влучні, або мусить доказати їх неважливість. Але я вже заздалегідь предбачаю, що хоч він досі зовсім безжурно довіряв певності своїх тверджень, то все-таки в цій галузі метафізики не знайде він ані одного твердження, з котрим міг би сміло виступити, якщо йдеться про сувору перевірку. Тому готов я дати йому найвигідніші умови, яких у спорі можна тільки сподіватися, а саме зняти з нього і накласти на себе самого *onus probandi*.

Він отже знайде в цих Прологоменах і в моїй Критиці (стор. 426 до 461) вісім тверджень, де кожних два собі протирічать; кожне з них обов'язково належить до метафізики, яка мусить його або прийняти, або відкинути (хоча нема між ними ані одного, якого в своїм часі не прийняв був уже якийсь філософ). Тепер лишаю йому свободу вишукати відповідно до власного вподобання одне із цих вісьмох тверджень і прийняти його без доказу – доказ йому дарую; нехай собі вибере лише одно (бо ж витрата часу не буде корисна так само йому як і мені), а потім 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 обов'язково мусить признавати, так само ясно можна довести протилежне від цього твердження, яке він прийняв, то цим буде доведено, що в метафізиці лежить спадкова 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 щонайменше муситься її студіювати, а це єдине, чого я тепер вимагаю. Коли ж я знову не потраплю вирятувати мого доказу, то це ствердить правдивість синтетичних апіорних тверджень, опертих на догматичні засади; моє обвинувачення загальної метафізики є тим самим несправедливим і я готовий 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

statt einer Aufgabe von ungenannten und doch unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

було би потрібно покинути своє *incognito*, бо не знаю, як в іншому разі можна було б зарадити тому, що замість одного завдання матиму честь бути засипаним багатьма завданнями з боку незнайомих і до того ще непокликаних противників.

Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, aufwelche das Urteil folgen kann

Ich bin dem gelehrten Publikum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweist doch einen Aufschub des Urteils und also einige Vermutung, daß in einem Werke, was alle gewohnten Wege verläßt und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urteil das noch zarte Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäteten Urteils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein hierbei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der faßlichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Prinzipien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläufig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Überschlagn sofort im ganzen beurteilt werden kann, es von seiner Grundlage an Stück für Stück zu prüfen und hierbei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermaßen allen eigenen Produkten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie so, daß sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserem denkenden Zeitalter läßt sich nicht vermuten, daß nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mitzuarbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu

Проект розсліду Критики, після якого можна буде видати присуд

Я вдячний шановній публіці і за ту мовчанку, якою вшанувала вона мою Критику на протязі часу; бо це вказує все таки на відкладення засуду, а тим самим на здогад, що в творі, який залишає всі звичайні дороги і промощує нову, на котрій не можна відразу зорієнтуватися, може все таки щось знайдеться, що могло би дати нове життя і привернути плідючість важкій, але тепер завмерлій галузі людського пізнання. В цім видно обережність, щоби не зломити і не знищити ще ніжної щепи яким-небудь заскорим судом. Спробу осуду, спізненого з таких причин, знайшов я саме тепер в *Gothaische gelehrte Zeitung*: кожний читач сам пізнає ґрунтовність такого осуду, не беручи при цім до уваги підозрілої похвали для мене, а саме з ясного і несфальшованого представлення однієї частини, котра викладає перші принципи мого твору.

Оскільки на основі побіжного перегляду не можна відразу прослідити обширну будівлю в цілості, пропоную прослідити її від самих основ частину за частиною, а при тім уживати оці Прологомени як загальний нарис, з котрим колись принагідно можна би порівняти і сам твір. Це бажання було б нахабним і цілком заслуговувало б на те, щоби його з відразую відкинути, коли б воно ґрунтувалося лише на уявній важливості, яку самолюбство звичайно приписує всім власним творам. Але тепер вся спекулятивна філософія дійшла до того, що вже ледве животіє, хоча людський розум горнеться до неї з ніколи негасаючою любов'ю, яка тепер, тому що її безупинно обманювали, намагається, хоча даремно, перейти в байдужність.

Трудно припустити, щоби в нашій добі інтелектуалізму не знайшлося багатьох заслужених мужів, котрі би прагнули використати всяку добру нагоду і працювали в загальнім інтересі розуму, який щораз більше прояснюється, коли є хоч би мала надія таким способом дійти до мети. Математика,

gelingen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral etc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloße reine und spekulative Vernunft abgestochen ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei dem Scheine nach Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäß etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige und nicht bloß zum Behuf anderer Absichten oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich bloß mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum weil eben in demselben alle anderen Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstoßen und sich in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grund vermute, für jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen großen Reiz, und ich darf wohl sagen einen größeren als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor und nicht das Werk selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen), aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduktion der Verstandesbegriffe oder dem von den Paralogismen der reinen Vernunft, nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, daß, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiß erforderlich sind, sie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäft, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist und woran alle denkenden Menschen gleichen Anteil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen und jene vorteilhafte Meinung zu bestätigen; vornehmlich, da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, daß sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im mindesten weiter gebracht und durch spätere Entdeckung weder vermehrt noch auch nur verändert werden kann (den

природознавство, право, мистецтво, й навіть мораль і інше ще не виповнюють душі; все ще лишається в ній місце, відгороджене лише для чистого і спекулятивного розуму, а порожнеча цього місця змушує нас шукати нібито заняття і забави, а в дійсності лиш розваги 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 інших цілей або для заспокоєння забаганок. Тому, що в обсязі самостійного розуму мусять зійтися і пов'язатися в одну цілість всі роди знання, а навіть і цілі, то розглядання, яке займається тільки тим обсягом, приманує, як мені слушно здається, кожного, хто лише прагне поширити свої поняття: можна би сказати, що приманує воно ще більше, ніж кожне інше теоретичне знання, яке не так легко замінює би хтось за те розглядання.

Пропоную тому не сам твір, але тільки Прологомени як плян і провідник розслідів, бо хоч я ще й тепер цілком задоволений зі самого твору, як ідеться про його зміст, порядок, спосіб викладу і старанність, з якою я кожне твердження точно розважував і перевіряв, перш ніж його написати (бо потрібно було цілих років, щоби мене заспокоїла не кажу вже цілість, але часом і окреме твердження відносно своїх джерел), то зате я не цілком задоволений із свого викладу в деяких частинах елементарної науки, напр., в дедукції розсудкових понять, або в паралогізмах чистого розуму, тому що якась розтяглість в цих частинах шкодить ясності, - а тому на їх місце можна за основу дослідження покласти те, що тут відносно цих частин кажуть Прологомени.

Німців хвалять, що вони можуть досягнути інші народи там, де потрібна витривалість і постійна пильність. Коли це правда, то тут є нагода, при дотеперішні невдачі, довести до кінця діло, в якому всі думаючі люди беруть рівну участь, не сумніваючись у його щасливому завершенні – і так підтвердити цю прихильну думку. А можемо це зробити тим більше, що наука, до котрої це відноситься, є така своєрідна, що можна зробити її відразу цілком 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

Ausputz durch hin und wieder vergrößerte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hierher nicht): ein Vorteil, den keine andere Wissenschaft hat noch haben kann, weil keine ein so völlig isoliertes, von anderen unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnisvermögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumutung der jetzige Zeitpunkt nicht ungünstig zu sein, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiß, womit man sich außer den sogenannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, so daß es doch nicht bloßes Spiel, sondern zugleich Geschäft sei, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muß ich anderen überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemanden eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuten, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen: wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wengleich nicht das meinige, dadurch zustande komme, was ein Vermächtnis für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein.

Was, wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik ihr zufolge könne erwartet werden, und wie diese keineswegs, dadurch daß man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläufig sein; allein andere große Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, daß sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Kultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte. Allein das war auch alles Gute, was sie tat. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, daß sie durch waghalsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch allen alles, in der Tat aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urteil der Maßstab

напрямах) – а то є вищість, якої не має жодна інша, а також не може мати, бо жодна не відноситься до здібности пізнання так цілковито ізольованої, від інших наук незалежної і з ними незмішаної. А для цього мого домагання не видасться сучасний момент якраз відповідним, бо тепер в Німеччині не знають вже люди, чим, окрім т. зв. корисних 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 з'єднати змагання учених до такої цілі. Але я не думаю домагатися, щоби хтось насліпо погодився з моїми твердженнями, ані навіть не плекаю надії на це; хай, коли цього вимагатимуть обставини, нападають, повторюють, обмежують, або також підтверджують, доповнюють і розширюють – якщо лише досліджуватимуть справу ґрунтовно, то мусить повстати наукова система, хоча і не моя, і вона стане заповітом для нащадків, які матимуть причину почуватися за це вдячними.

Отже, чинімо зовсім згідно з засадами Критики. Забагато місця забрало би нам вказувати, яка метафізика могла би з того вийти і що вона в ніякому разі не мусить виглядати бідною і непомітною, тому що з неї здерли фальшиві пера, – навпаки, що вона під іншим виглядом може виглядати багатую і шановною; а інші великі користи, які така реформа може принести, впадають самі в очі. Звичайно метафізика принесла користь вже тим, що відшукувала елементарні поняття чистого розсудку, щоби їх вияснювати за допомогою розбору і визначати за допомогою пояснень. Таким способом стала вона культурою для розуму, без огляду на те, куди 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, субтельними викрутами та прикрасами підтримувала мудрування, а легкістю, з якою розв'язувала найтяжчі завдання дрібною шкільної мудрости – підтримувала поверховість; 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 судженню мірило, котрим можна з певністю розрізнити справжнє знання від несправжнього; а тому що Критики вживається в метафізиці в повнім обсязі, дає вона основу способів думання, який поширює

zugeteilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet, dadurch daß sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluß nachher auf jeden anderen Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflößt. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urteil der dogmatischen Spekulation unabhängig macht und sie ebendadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiß nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhieß, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, daß sie spekulative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboden, nichts anderes getan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, daß, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

потім свій корисний вплив і на кожне інше вживання розуму, а передусім вносить правдивий філософічний дух. Але також не треба недооцінювати 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 обіцяла їй велику допомогу, не могла потім виконати тієї своєї обіцянки, а тим, що прийшла їй на допомогу 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 наслідуються 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 необумовлений, ні від чого незалежний, як тільки від своєї внутрішньої логіки. Напр., абсолютна необхідність – це необхідність, яка поза обґрунтуванням в змісті самого поняття не знає ніяких умов, ні обмежень.

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

Accidens. *Accidens* – це латинське слово охоплює усе, що є залежне, нетривале (мінливе), неістотне (випадкове) у речах та їх взаємнім відношенні. „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 (....). Тому то і всі реальні прикмети, через котрі пізнаємо тіла (...), є самими лиш акціденціями” (§ 46).

Аксіома. Аксіома означає твердження, ніяким доказом незакріплене, яке ми приймаємо за істинне, кладемо в основу якоїсь науки. „Аксіоми інтуїції – це загальні основні твердження природознавства” (§ 21).

Аналітичний метод. „Аналітичний метод, в протиставленні до синтетичного, є щось зовсім інакше, ніж загальна сума аналітичних тверджень; він означає те, з чого виходимо, чого шукаємо, немов би воно вже було дане й поступаємо вище аж

* Цитати означені числами параграфів взяті з *Прологоменів*.

до умов, за яких воно є саодиоко можливе” (§ 5).

Аналітичні судження. „Аналітичні судження не висловлюють в присудку нічого іншого, як тільки те, що в понятті підмета вже дійсно було подумане, хоч ще не так ясно і не з повною свідомістю (...) Всі аналітичні судження спираються цілковито на твердження протирічності і є по своїй суті пізнаннями *a priori*” (§ 2).

Аналогія досвіду. Аналогія досвіду - це правила, які з різноманітності спостережень творять єдність досвіду. „Основні твердження, що виступають під назвою аналогій досвіду, не відносяться до творення інтуїції, лиш до одержання їх існування в досвіді” (§ 26).

Антиномія. Антиномія – це протиріччя між двома протилежними судженнями, якого не можна розв’язати догматичним способом, тому що в однаковій мірі можна доказати твердження, як і протитвердження, напр., що світ є скінченний і що світ є нескінченний. „Перед нами виринає несподівана суперечність, якої ніколи не можна усунути на звичайній догматичній дорозі, бо як твердження, так і протитвердження можна довести в однаковій мірі переконливо ясними і неспростовними доказами, а розум бачить себе таким способом у роздвоєнні із самим собою” (§ 52).

Аподиктичний. Аподиктичний – конечний, безсумнівний, безспірний. Аподиктичне судження – це судження, щодо котрого цілком усвідомлюємо необхідність, конечність його важности. „Заключення математики діють згідно з засадою протирічності (чого вимагає суть кожної аподиктичної певности)” (§ 2 В).

A posteriori. *A posteriori* є емпіричне пізнання, що своє джерело має в досвіді і не відзначається ні загальністю, ні необхідністю. „Синтетичні твердження *a posteriori*, себто ті, які черпаємо з досвіду” (§ 5).

* Наведеної тут цитати у § 2 В нема.

Словник головніших філософічних термінів, яких вживає Кант у *Прологоменах**

Абсолютний. Абсолютний – нічим необумовлений, ні від чого незалежний, як тільки від своєї внутрішньої логіки. Напр., абсолютна необхідність – це необхідність, яка поза обґрунтуванням в змісті самого поняття не знає ніяких умов, ні обмежень.

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

Accidens. *Accidens* – це латинське слово охоплює усе, що є залежне, нетривале (мінливе), неістотне (випадкове) у речах та їх взаємнім відношенні. „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 (....). Тому то і всі реальні прикмети, через котрі пізнаємо тіла (...), є самими лиш акціденціями” (§ 46).

Аксиома. Аксиома означає твердження, ніяким доказом незакріплене, яке ми приймаємо за істинне, кладемо в основу якоїсь науки. „Аксиоми інтуїції – це загальні основні твердження природознавства” (§ 21).

Аналітичний метод. „Аналітичний метод, в протиставленні до синтетичного, є щось зовсім інакше, ніж загальна сума аналітичних тверджень; він означає те, з чого виходимо, чого шукаємо, немов би воно вже було дане й поступаємо вище аж

* Цитати означені числами параграфів взяті з *Прологоменів*.

чистого розуму).

Диз'юнктивні. Диз'юнктивні є в логіці поняття, які взаємно себе виключають. Диз'юнктивні є також судження, в яких підмет або присудок містить в собі диз'юнктивне поняття.

Діалектика. Діалектика означає загально процес логічного мислення, яке старається від одного поняття перейти до другого через усунення неясностей у першому. В негативному розумінні, старається діалектика віднайти фальшиві фіктивні докази, щоби ввести в оману читача. „Діалектична ілюзія виходить з того, що суб'єктивні умови нашого мислення вважаємо за об'єктивні умови самих речей, а гіпотезу, необхідну для заспокоєння нашого розуму, за догму”. (§. 55).

Догма. Догма є виразом на означення істини, відносно котрої не може бути ніяких сумнівів. Догматичний – недопускаючий ніяких сумнівів.

Досвідні судження (Erfahrungsurteile). „Емпіричні судження, які мають об'єктивну важність, є досвідними судженнями; вони вимагають завжди крім образу чуттєвої інтуїції ще особливих, в розсудку первісно витворених понять, котрі якраз є причиною того, що досвідне судження є об'єктивно важливе” (§ 18).

Досвід (Erfahrung). „Досвід є ніщо інше, як безперервний синтез спостережень” (§ 5). „Досвід – це продукт чуттів розсудку“ (§ 20). „Досвід складається з інтуїцій, котрі належать до чуттєвості, та зі суджень, котрі є виключно річчю розсудку” (§ 21 а).

Емпіричний. Кант називає судження емпіричним, якщо його основа лежить в безпосереднім чуттєвим спостереженні. Він ділить судження емпіричні далі на досвідні і спостережні. „Передусім треба завважити, що, хоч усі досвідні судження є

емпіричні, значить їх основа ґрунтується на безпосереднім чуттєвим спостереженні, то попри це всі емпіричні судження не є ще тим самим досвідними судженнями. Емпіричні судження, які мають тільки об'єктивну важливість, є досвідними судженнями; ті, що мають суб'єктивну важливість, я називаю лиш спостережними судженнями” (§ 18).

Естетика (Ästhetik). У Канта естетика означає науку про закони чуттєвості в протилежності до логіки або науки про розсудок. Трансцендентальна естетика досліджує те, що в чуттєвих зображеннях міститься *a priori*, отже не те, що від предметів приходить до свідомості, тільки те, що ми вкладаємо у предмети (простір і час).

Загальна важливість (Allgemeingültigkeit). Загальна важливість або елективна важливість відноситься у Канта тільки до апіорних, формальних елементів досвіду. „Загальна важливість ґрунтується на чистім розсудковім понятті. Об'єкт сам у собі лишається завжди невідомим, якщо, однак, за допомогою розсудкового поняття признаємо загальноважливою сполуку зображень, даних про цей об'єкт нашій чуттєвості, то через це відношення означається предмет, а судження залишається об'єктивним” (§ 19).

Загальний, загальність. Загальний можна пристосувати до всього, що відноситься до великої кількості або всіх предметів. „Загальний значить вистачаючий на всі випадки” (§ 5).

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 відрізненню від спекулятивного розсудку, який є спроможністю пізнання правил *in abstracto*“ (Розв'язка загального питання...)

Ідеалізм. „Ідеалізм полягає у твердженні, що не існують ніякі інші ества, тільки думаючі, а інші речі, які ми мов би то завважуємо в інтуїції, є лише зображеннями в думаючих ествах, зображеннями, яким дійсно не відповідає ніякий предмет, що находився би поза ними” (§ 13, Примітка 1).

Ілюзія (Schein). „Всяка ілюзія полягає в тому, що суб'єктивну основу судження вважаємо за об'єктивну” (§ 40). „Діалектична ілюзія виходить з того, що суб'єктивні умови нашого мислення вважаємо за об'єктивні умови самих речей, а гіпотезу, необхідну для заспокоєння нашого розуму, за догму” (§ 55).

Іманентний. Іманентне охоплює все, що міститься в певних межах. Кант розуміє під цим словом усе, що не виходить поза межі досвіду. „Чисті поняття розсудкові, вжиток котрих є тільки іманентний, тобто відноситься до досвіду, оскільки той останній є можливий” (§ 40). „Коли ж ці поняття переступлять межі досвіду, то їх вживання називається трансцендентним і воно різниться від вживання іманентного, себто обмеженого досвідом” (Зразок судження....Зауваження).

In concreto. „*In concreto* – це значить на яким-небудь прикладі можливого досвіду” (§ 16).

Інтелігібільний. „Інтелігібільними називаються предмети, які можемо уявити собі за допомогою самого тільки розсудку, але до яких не може відноситися ні одна з наших чуттєвих інтуїцій” (§ 34, Зауваження).

Інтелектуальний. „Інтелектуальними є наші пізнання набуті розсудком, і вони відносяться до чуттєвого світу” (§ 34, зауваження).

Інтуїтивний. Інтуїтивний означає у Канта наглядний. „Ми переконуємося, що все математичне пізнання має цю

властивість, що воно мусить представляти собі наперед свої поняття в інтуїції і то *a priori*, отже не в емпіричному, а лише в чистій інтуїції; без цього способу не може воно ступати ані на крок. Значить ці судження є завжди інтуїтивні” (§ 7).

Інтуїція. Інтуїція – це наглядати, спостерігати значить охоплювати дійсність не тільки за допомогою очей, але також кожного нашого чуття. „Емпірична інтуїція – це спостерігання дійсних предметів” (§ 10). Чиста інтуїція (простору і часу) служить апіорною основою емпіричної інтуїції (...) і не є нічим іншим, лише самою формою чуттєвості, яка випереджує дійсну появу предметів і так шойно робить її справді можливою” (§ 11).

Категорії. Категорії – це форми нашого мислення, які роблять досвід шойно можливим. „Категорії - це розумові поняття, які можуть творити наше пізнання речей на основі самого лиш розсудку” (§ 39).

Конечність (Notwendigkeit). Конечність – це „аподиктична певність, тобто абсолютна необхідність” (§ 6). „Коли сонце освітлює камінь, то він стає теплий. Це судження є тільки спостережним судженням та не містить в собі ніякої необхідности, хоча би я та хто-небудь інший спостерігав це явище й не знати як часто; спостереження бувають звичайно тільки так пов’язані. Але як скажу: сонце огріває камінь, то до спостереження приєднується ще розсудкове поняття причини, яке зв’язує необхідно поняття тепла з поняттям сонячного світла. Так стає синтетичне судження обов’язковим та загально важливим, значить об’єктивним, а спостереження перемінюються в досвід” (§ 20, Зауваження).

Конструювати. Конструювати означає у Канта зображати предмети в інтуїції. „Математика мусить усі свої поняття спершу зобразити, себто сконструювати в інтуїції, а чиста математика в чистій інтуїції” (§ 10).

Космологія. Космологія є наукою про світ. „Космологічна ідея – це ідея безперервного ряду умов”. (§. 43). „Цю ідею називаю я космологічною тому, що вона завжди тільки зі чуттєвого світу черпає свій об’єкт, а також не потребує жодного іншого, як тільки того світу, предмет якого є об’єктом чуттів” (§ 50).

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

Критичний ідеалізм. „Мій так званий ідеалізм стосувався не існування речей (а якраз оспорювання цього існування є властивим змістом ідеалізму в поширеному розумінні), бо мені ані на думку ніколи не спадало оспорювати їх існування – а відносився він виключно до чуттєвого зображення речей, куди в першу чергу належить простір і час; щодо них і загалом щодо всіх явищ сказав я лише, що вони не є речами (тільки просто способами зображування), а також не є ознаками належними до речей самих в собі” (§ 13, III примітка).

Матерія, твориво (Materie, Stoff). Про матерію згадуємо, коли говоримо про форму, бо вона є саме тим елементом, що виповнює форму, якому можна дати форму. Матерією, творивом пізнання є враження, спостереження, одним словом, елементи чуттєвості. „Але ця здатність апіорно оглядати не відноситься до творива (матерії) явищ, себто до того, що в них є враженням, бо це становить їх досвідну сторону, лише до їх форми – часу і простору” (§ 11).

Метафізика, метафізичне пізнання. „Передусім щодо 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 ми не повинні брати з досвіду, бо ж це пізнання має бути не фізичне, але метафізичне, себто 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 підвалини емпіричної психології. Таким чином є це пізнання *a priori* або пізнання на основі чистого розсудку і чистого розуму” (§ 11).

Метод. Метод – це план та спосіб праці теоретичного, наукового характеру для досягнення якоїсь цілі.

Мислення. „Суттю чуттів є спостерігати; суттю розсудку – мислити. А думати значить поєднувати в свідомості образи. Судження – це сполучення образів у свідомості. Отже, думати значить судити або зводити образи до суджень взагалі” (§ 22).

Модальність (Modalität). Модальність означає спосіб, як якась річ існує або як можемо подумати. Модальність суджень, модальність розсудкових понять дивись § 21.

Об’єктивний, суб’єктивний. „Об’єкт сам у собі залишається завжди невідомим; якщо, однак, за допомогою розсудкового поняття визнаємо загально важною сполуку образів, даних про цей об’єкт нашій чуттєвості, то через це відношення означається предмет, а судження стає об’єктивним” (...) „Судження про те, що кімната тепла, цукор солодкий, а полин неприємний, є тільки суб’єктивно важливі. Я зовсім не вимагаю, щоб у мене був завжди однаковий погляд на ці речі, ані щоби хто інший дивився на них так само як я; судження ці виражають тільки відношення до того самого суб’єкту, а саме до мене самого і тільки так, як я це тепер безпосередньо спостерігаю, та не можуть бути важкими і для об’єкту. Такі судження називаю спостережними. Зовсім інакше йдеться із досвідними судженнями. Чого мене вчить досвід серед даних обставин, того мусить він мене і других учити завжди, а важливість цього досвіду не є обмежена суб’єктом або станом, в якому він саме знаходиться. Тому вважаю всі такі

судження за об'єктивно важливі” (§ 19).

Основні твердження (Grundsätze). „Судження, оскільки на них дивимося як на умову поєднання даних зображень у свідомості, називаємо правилами. Ці правила є апіорні, оскільки вони являють собою поєднання як необхідне, а стають основними твердженнями тоді, коли нема ніяких вищих правил, з котрих би їх можна виводити” (...) „Основні твердження можливого досвіду є водночас загальними законами природи і їх можемо пізнати *a priori*“ (§ 23).

Паралогізм (Paralogismus). Паралогізм є хибним висновком, яке постає через хибне думання. Трансцендентальними паралогізмами називає Кант хибні заключення, які основиються на „діялектиці” розуму і є причиною „ілюзій”.

Певність. Певність це свідомість важливості й необхідності. „Висновки математики всі поступають згідно зі засадою протирічності (чого вимагає суть кожної аподиктичної певності)” (§ 2 в 2).

Підмет (Subjekt). „Вже від давна помічено, що нам залишається невідомим підмет усіх субстанцій, а саме, те, що лишається, коли відіймемо всі акціденції (як присудки) – отже, невідома є суть субстанціальності” (§ 46).

Пізнання (Erkenntnis). Пізнання – яке є активною, спертою на законності свідомості синтезою змислових дат у цілість можливого досвіду; складається з апіорних чинників, себто форми і апостеріорних чинників, себто матерії – творива. Пізнання відноситься не до речей самих в собі, але до явищ, до досвіду, поза який воно вийти не може. „Бо чуттєве пізнання не зображує речей, якими вони є, лише той спосіб, яким вони подразнюють наші змисли, а тим самим наш розсудок дістає від цих останніх для обміркування не самі речі, а тільки явища.” (§ 13, Примітка III) „Ціле пізнання речей за допомогою самого розсудку і чистого розуму є лише

ілюзією; тільки в досвіді правда” (Зразок суду...).

Поняття. Поняття – це загальне зображення або зображення того, що спільне більшій кількості об’єктів. “Досвідні судження вимагають завжди крім наявності чуттєвої інтуїції ще особливих, в розсудку первісно витворених понять, котрі якраз є причиною того, досвідне судження є об’єктивно важливе” (§ 18).

Постійність (Beharrlichkeit). Постійність означає буття без поставання і без загину. „Постійности не можемо ніколи довести в поняттю субстанції, як речі самої в собі, а можна її доказати тільки для цілей досвіду” (§ 47).

Правила (Regeln). „Судження, оскільки на них дивимося як на умову поєднання даних зображень у свідомості, називаємо правилами. Ці правила є апіорні, оскільки вони являють собою поєднання як необхідне” (§ 23).

Природа. „Природа – це існування речей, оскільки воно підлягає загальним законам” (§ 14). „Слово природа набирає ще іншого значення, а саме, воно означає об’єкт, між тим як у попереднім розумінні воно означувало лише законність, що упорядковує існування речей взагалі. Отже природа, взята *materialiter*, є збірним поняттям усіх предметів досвіду” (§. 16). „По-перше: як можлива природа в матеріальному розумінні, а саме відносно інтуїції, як загальна сума явищ?, По-друге: як можлива природа у формальному розумінні як загальна сума правил, яким 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 впливає з усією необхідністю другий” (§ 33). „Я розумію дуже добре, що поняття причини належить з необхідністю до самої форми досвіду, та що воно є можливе як синтетичне пов’язання спостережень у свідомості взагалі” (§ 29).

Причиновість (Kausalität). Причиновість є одним з апіорних, від досвіду незалежних розсудкових понять або категорій, які творять щойно досвід.

Предмет. „Усі предмети в просторі є лише явища, значить, не речі самі в собі, а тільки зображення нашої чуттєвої інтуїції” (§ 13, примітка I). „Якщо говорю про предмети в часі і просторі, то не говорю про речі самі в собі, бо про такі я нічого не знаю, а тільки про речі в явищах” (§ 52 в).

Проблематичний. *Дивись таблицю суджень відносно модальности (§ 21).*

Прогресивний і регресивний метод. „Аналітичний метод, у протиставленні до синтетичного, означає тільки те, з чого виходимо, чого шукаємо, немов би воно вже було дане, і поступаємо вище, аж до умов за яких воно є одиноким можливе. Такий метод можна би називати радше регресивним для відрізнення від синтетичного або прогресивного” (§ 5, Зауваження).

Простір (Raum). „Простір не є ніщо інше як форма всіх зовнішніх явищ, в якій одинокій предмети чуттів можуть бути нам дані”. „Вони не дійшли ще до пізнання, що простір не є ніякою признакою речей самих в собі, а тільки формою сили нашого змислового зображування” (§ 13 примітка I).*

Реальність, реальний. Реальним називаємо все, що існує *in re* а не тільки *in intellectu*, реальність – це форма існування поза нашими думками.

Рецептивність (Rezeptivität). Рецентивність - це пасивна здатність свідомости сприймати подразнення від предметів, приймати зображення.

Річ сама в собі (Ding an sich). „Речі є нам дані, як поза нами

* Цитати у §. 13. нема.

лежачі предмети наших чуттів; але чим є вони самі в собі – того не знаємо. Знані нам є лише ті явища, себто зображення, які вони в нас викликають, подразнюючи наші чуття” (§ 13, примітка 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 чуття мусять давати нагляд, при чому його завдання лежить в тім, щоби їх підпорядковувати правилам єдності свідомости” (§ 57).

Розум (Vernunft). „Ми маємо спроможність, яка з одного боку стоїть у зв'язку з визначаючими її суб'єктивно основами, котрі є природними причинами її дій, і до цієї міри є це спроможність ества, що само належить до світу явищ; з другого ж боку відноситься ця спроможність також і до об'єктивних основ, оскільки вони можуть її визначати; а така сполука проявляється в почутті повинности. Оця спроможність називається розум” (§ 53).

Світ. „Світ чуттєвий (Sinnenwelt), є тільки сумою явищ, буття і сполука яких має місце тільки в зображенні, а саме у досвіді” (§ 52 в). „Чуттєвий світ містить у собі лиш явища, що одначе не є речами самими в собі” (§ 59). Інтелігібільний світ як твір розсудковий є поза межами світу змислового, хоча лежить в його основі.

Свобода (Freiheit). „Я означив свободу як здібність з власного ества розпочати якусь подію”. „Тільки там, де через якусь дію має щось початись, а тим самим наслідок маємо натрапити в часовім ряді, отже в чуттєвому світі (напр., початок світу), там повстає питання, чи і сама каузальність причини також мусить мати початок, або чи причина може викликати наслідок і без того, щоб і її каузальність починалася” (§ 53, Зауваження).

Сенс (Sinn). Сенс є здібність наглядати сучасні об'єкти. Кант

відрізняє зовнішній і внутрішній сенс. Про перший говоримо тоді, коли організм відбирає враження від фізичних предметів, про внутрішній сенс тоді, коли наглядаємо психічні процеси. „Предмети зовнішніх сенсів – це предмети фізики, предмети внутрішнього сенсу – це предмети психології” (§ 15).

Синтетичний. *Дивись аналітичний.*

Система. „Мати систему – це ніщо інше, як виводити *a priori* з одного принципу а таким способом і поєднувати в одне пізнання різноманітність понять чи то основних тверджень” (§ 39).

Спонтанність (Spontaneität). Спонтанність означає „здатність самому творити зображення” себто розсудок. (*Критика чистого розуму*). Спонтанність думання є джерелом понять.

Спостережні судження (Wahrnehmungsurteile). „Емпіричні судження, що мають тільки суб’єктивну важність, я називаю лиш спостережними судженнями. Ці останні не потребують жодного чистого розсудкового поняття, тільки логічного пов’язання спостережень в думаючій суб’єкті” (§ 18).

Субстанція (Substanz). „Розсудкові поняття відношення є: субстанція, причина, спільнота” (§ 21). У Канта субстанція є категорією мислення, яка щоправда не походить з досвіду, але є для досвіду конститутивним чинником і в цьому характері має імманентно об’єктивну важливість.

Судження (Urteil). „Судження – це сполучення зображень у свідомості” (§ 22). *Логічна таблиця суджень – дивись § 21.*

Судження поширюючі, синтетичні (Erweiterungsurteile). **Судження пояснюючі аналітичні** (erläuternde Urteile). „Все ж таки є різниця між судженнями щодо змісту, відповідно до котрої є ці судження або тільки пояснюючі, що нічого не додають до змісту пізнання, або поширюючі, що побільшують дане пізнання. Перші можемо назвати

судженнями аналітичними, другі синтетичними” (§ 2).

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

Трансцендентний. *Дивись імманентний.*

Форма у відрізненню від матерії (Stoff). Це творива, дає відповідь на питання „як”, а не на питання про „що”. Для Канта незвичайно важною є форма пізнання, яка охоплює все, що має джерело в активності суб’єкту, а не міститься у чуттєвих вражіннях. „Отже, те, що моя інтуїція передуд дійсності предмету здійснюється як апіорне пізнання, це є можливе лише в один спосіб, а саме, якщо це пізнання не містить у собі нічого іншого, лиш форму чуттєвості, яка існує в мойому суб’єкті раніш за усі дійсні враження, за допомогою яких предмети на мене діють” (§ 9). „Формальною сторінкою природи в цім вужчім значенні є таким способом законність усіх предметів досвіду, яка є обов’язковою їх законністю, оскільки пізнаємо її *a priori*” (§ 17).

Цілість (досвіду). „Кожний поодинокий досвід є тільки частиною цілої сфери досвідної області, натомість сама абсолютна цілість кожного можливого досвіду не є жодним досвідом, а попри це творить необхідну проблему розуму” (§ 40).

Час. „Простір і час з усім, що в них обох міститься, не є речі 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 чуттєвості, яка уможлиблює весь чуттєвий нагляд а тим самим і всі явища” (Зразок судження про критику...).

Чистий (rein). „При досліджуванні чистих елементів людського пізнання (які не містять в собі нічого досвідного) вдалося мені щойно по довгим міркуванні з цілою достовірністю відрізнити чисті елементарні поняття чуттєвості (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 *a priori*“ (§ 2 В).

Чуттєвість (Sinnlichkeit). Чуттєвість це спроможність відбирати враження від предметів так, як вони на нас діють.

Явище (Erscheinung). „Так отже є це форма чуттєвої інтуїції, за допомогою якої можемо оглядати предмети *a priori*; та цим способом пізнаємо об'єкти, як вони нам (нашим чуттям) можуть являтися, а не якими вони можуть бути самі в собі” (§ 10).

Післямова до другого видання

Друге видання *Пролетоменів* до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука здійснюється в ювілейному році Іммануїла Канта, коли увесь академічний світ згадує філософа, котрий своєю критикою емпіричних та клясично-метафізичних форм мислення започаткував нову епоху – епоху Просвітництва.

Кантова особистість побудована на довірі до необхідності наукової систематичної раціональності для досягнення культурного самоусвідомлення модерного громадянського суспільства. Тому не буде перебільшенням твердити, що сучасний світ і його інституції – це плід мислення Канта. Гете, велетень і синтеза європейського духу, сказав молодому Артуру Шопенгауеру глибокі слова: „Коли читаю сторінку Канта, здається, неначе заходжу в світлу кімнату”.¹ Дане твердження Гете – не романтичний вислів поета, а *confession de foi* великого мислителя і науковця. З цією оцінкою може погодитися кожна людина, вихована у суворому дусі європейських, тобто універсальних канонів освіти, без яких важко отримати доступ до джерел і бути учасником культурних процесів людства.

Передаючи до рук українського читача друге видання *Пролетоменів* (і – перше двомовне), необхідно відповісти на декілька питань:

1. Чому перевидано переклад, датований 1930 роком?
2. Які принципи покладено в основу цього перевидання?
3. Ким був Іван Мірчук – редактор перекладу?
4. Чому це перевидання здійснюється саме в ювілейному році Канта?

¹ „Wenn ich eine Seite in Kant lese, ist mir zur Mute, als träte ich in ein helles Zimmer“.

На перше „чому” відповідь дає Дмитро Чижевський, назвавши переклад *Прологоменів* українською мовою під редакцією Івана Мірчука² „окремою подією в українській філософській літературі”.³ Важливість проєкту перевидання стане очевидною, якщо врахувати, що переклад *Прологоменів*, цього фундаментального твору Канта, залишився по сьогодні єдиним. Велике значення має і те, що праця, яка проходила під проводом та за ініціативою Івана Мірчука чи не вперше розв’язала складну проблему творення україномовної кантівської термінології. Потрібно також зважити, що видання з 1930 р. давно належить до бібліографічних раритетів,⁴ а сам Кант був проскрибований окупаційним російсько-більшевицьким режимом в Україні і щойно тепер, із здобуттям самостійности та завдяки зусиллям, спрямованим на закладення інтелектуально-духовних підвалин громадянського суспільства, його праці починають поширюватися і вивчатися, а разом із тим з’являються нові переклади Кантових праць українською мовою.⁵ Ми керувалися думкою, що найкращим ушануванням ювілею Канта буде зробити цей переклад доступним ширшому колу читачів.

² Пор. Іммануель Кант, *Прологомена до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. З історичним вступом та словником*, під редакцією проф. д-ра Івана Мірчука, Львів 1930, видання „Неділі” за сприянням Українського (Вільного) Університету в Празі та Українського Наукового Інституту в Берліні.

³ Пор. Український Академічний Комітет для Міжнародної Інтелектуальної Співпраці при Лізі Націй, 2. *Український Науковий З’їзд у Празі*, Прага 1934, стор. 59.

⁴ У своїй праці я користувався примірником, що зберігається в Слов’янській Бібліотеці при Національній Бібліотеці Чеської Республіки у Празі.

⁵ Тут варто згадати *Критику чистого розуму*, Київ 2000, у дуже доброму перекладі з німецького оригіналу Ігоря Бурковського та з передмовою Анатолія Лоя. Цей переклад підтверджує актуальність термінологічних розв’язок, запропонованих свого часу академічному світові Іваном Мірчуком.

Однак, було б недоречним перевидавати переклад у первісній редакції. Таке видання було б цінним для вузького кола мовознавців, зацікавлених питаннями мовних змін, для ширшого ж читача – важким до розуміння. Мірчукова редакція відповідала мовному духові західно-українських земель 1920-их років. Сам автор був фізично відірваний від Батьківщини, перебував з кінця 1909 р. у німецькомовному оточенні та, зрештою, усі свої вищі студії, зокрема філософські, здійснив чужими мовами. Безперечними однак залишаються вартість Мірчукового зусилля і актуальність його термінології.

Як можна було розв'язати цю неузгодженість?

Проект перевидання *Пролегоменів* у перекладі під редакцією Івана Мірчука виник в Українському Вільному Університеті. Як зазначає Іван Мірчук у своїй передмові, тоді група студентів здійснила переклад у рамках філософського семінару, яким керував сам професор.⁶ Три чверті століття по тому *Пролегомени* перевидано у Мюнхені. Автор цих рядків очолив даний проект. Першу, копійку редакцію оригінального тексту виконав мовознавець проф. д-р Віктор Коптілов з Парижа, залишивши, однак, без змін основні стилістичні характеристики і зберігаючи таким чином дух часу. Відповідальну і важку працю комп'ютерного набору виконав германіст Роман Яремко, який долучився під час критичного переписування тексту до редакційної праці проф. Коптілова. Після перевірки термінології та приведення її у відповідність до сучасних норм української філософської термінології розпочато звірення нової редакції перекладу з академічним виданням оригіналу.⁷ До згаданих осіб приєднався германіст Юрій Захаров, який дав вартісні доповнення до загальної редакції та допоміг при розв'язанні деяких спірних моментів. Німецький текст набирал мгр. Андрій Довганюк, а коректи відчитували д-р Олеся Майор і мгр. Галина

⁶ Пор. *Програми викладів Українського Вільного Університету у Празі*, оригінали зберігаються у згаданій бібліотеці у Празі, а копії - у бібліотеці УВУ в Мюнхені.

⁷ Immanuel Kant, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, eingeleitet und mit Anmerkungen hrsg. von Konstantin Pollok, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001.

Дирбавка. Мгр. Іванна Ребет, керівник відділу бібліографії бібліотеки УВУ, допомогла у пошуку інформацій та уточненні років видань праць Канта. Проф. д-р Анатолій Лой – голова Товариства Канта в Україні – дав згоду написати передмову до другого видання. На особливу згадку заслуговує неоціненна моральна і фінансова допомога д-р Іванни Мірчук-Ратич, емеритованого професора германістики Університету Ратгерс, яка уможливила реалізацію цього проєкту. Без цінного внеску згаданих осіб – ця публікація могла не з’явитися, а тому складаю їм усім щирю подяку.

* * *

Переклад *Прологоменів* завдячуємо постаті проф. д-ра Івана Мірчука – філософа неокантіянця, котрий усе своє життя крок у крок ішов з європейським інтелектуальним процесом, висвітлюючи у своїх працях з філософії український світогляд і духовність, у яких він знаходив синтез Сходу та Заходу. Іван Мірчук увесь був проїнятий турботою про долю свого народу і про визволення України зі стану національного та культурного поневолення. Його праця – це схрещення практичної організації українського наукового життя на еміграції та роздуми глибокопроникливого мислителя.

Іван Мірчук народився 18-го червня 1891 р. у Стрию (Західна Україна), де здобув початкову освіту та закінчив Першу класичну гімназію 13-го червня 1909 р. іспитом зрілості – матурою. У 1909-19114 рр. був студентом філософії Віденського університету, де згодом, 10-го січня 1915 р., захистив дисертацію на тему „Теорія простору у Канта та неевклідова геометрія”.⁸ До числа його професорів належали відомі свого часу філософи Фрідріх Йодль⁹ та Адольф Штер.¹⁰

⁸ „Kants Theorie des Raumes und die nichteuclidische Geometrie“. Протокол докторських іспитів та оригінальний примірник (рукописної) дисертації автор цієї післямови знайшов у Архіві Віденського Університету 2002 року.

⁹ Friedrich Jodl.

¹⁰ Adolf Stöhr.



Lipman

22-го вересня 1921 р. Мірчук габілітувався на доцента філософії в Українському (Вільному) Університеті, який тоді ще діяв у Відні (тема габілітаційної праці: „Метагеометрія та гносеологія”). 4-го лютого 1925 р. його призначено надзвичайним, а 12-го листопада 1930 р. – звичайним професором філософії того ж Університету, де він пізніше обіймав посади Декана Філософічного Факультету, Проректора і Ректора. 1926-1930 рр. був науковим співробітником, 1930-45 рр. директором Українського Наукового Інституту в Берліні, що під його проводом перетворився у важливий фактор україністики та українських студій. Від 1923 р. очолював кафедру естетики Української Студії Пластичного Мистецтва у Празі, яку справедливо вважали Українською Академією Мистецтв. 1923 р. Івана Мірчука обрано членом Українського Історико-Філологічного Товариства у Празі, 1928 р. – Товариства ім. Канта у Берліні. З 1938 р. Мірчук – дійсний член Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, після його відновлення на еміграції – директор Історико-Філософічної Секції. З 1946 р. до смерті очолював Церковно-Археографічну Комісію Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, котра науково опрацювала питання так зв. Теорії Третього Риму.

24-го червня 1949 р. Баварська Академія Наук обрала Івана Мірчука членом-кореспондентом Філософсько-Історичної Секції. У листі-подяці від 6-го липня 1949 р. до проф. д-ра Вальтера Майзнера,¹¹ президента Академії, Мірчук дає оцінку власній діяльності: „Я охоче беру на себе роль посередника між німецькою наукою та слов'янським, і особливо українським, духовним світом, як я це робив упродовж десятиліть у Берліні”.¹²

Іван Мірчук, заслужений організатор українського наукового й культурного життя у Німеччині та його представник серед німецькомовного світу, помер 2-го травня 1961 р. у Мюнхені.

¹¹ Walter Meisner.

¹² „...will ich gerne die Rolle eines Vermittlers zwischen der deutschen Wissenschaft und der slavischen besonders aber der ukrainischen geistigen Welt übernehmen, wie ich es Jahrzehnte hindurch in Berlin getan habe“. Копія в архіві автора.

Питання про причину перевидання перекладу *Пролегоменів* досі лише частково висвітлено у цьому післяслові.

Окрім унікальності перекладу і недоступності на сьогодні цього фундаментального твору Іммануїла Канта українською мовою, існує ще один аспект, який не можна ані не помітити, ані промовчати.

Монізм так зв. командно-адміністративної системи, яка панувала в Україні до розвалу Радянського Союзу, залишив після себе важку не лише матеріальну, але й духовну руїну. Український культурний процес на Рідних Землях був відірваний від світового двома перепонами: по-перше, політичною системою, що насаджувала загально-обов'язкову марксистсько-ленінську концепцію заперечення плюралізму з нищенням і викоріненням іншого способу мислення, та, по-друге, політикою посиленої русифікації, чиєю метою було створення так зв. радянського народу, за формою – інтернаціонального, а мовно і культурно – російського. Таким чином, українська культура і наука зазнали поглибленого продовження давньої царської політики валуєвських та інших забарвлень. Наслідки будуть тяжіти на українському народові ще довгими десятиліттями.

Але тут постає питання – чому перевидавати і чому видавати взагалі праці Канта?

Праці Канта є для майже усіх філософських напрямків сучасності спільним пунктом європейської традиції філософії; вони є основами методичної раціональності як пануючого елемента в культурному самоосмисленні модерної цивілізації та у розумінні науки.

Кантове мислення можна звести до наступної системи: Кант ставить питання про метафізику, виходячи з розуміння потреби філософії як „природної настанови”¹³ до метафізики. *Пролегомени* закінчуються „Додатком”, який є синтезою *Критики чистого розуму*. Перехід від філософії як природної настанови до філософії як науки – це диференціація між філософією, що засновує науку, та філософією, що є серцем метафізичного мислення. Перша – це основна структура загальних теорій про

¹³ *Naturanlage*.

об'єкти, які можна перевірити емпірично, а друга – це елементарні основи універсальних форм дій людей, наділених свободою та індивідуально вільних в дійсності.

Стосовно філософії, Кант ставить чотири основні питання: що я можу знати, як я повинен діяти, на що можу надіятися та що таке людина. Ці питання знаходяться у безпосередньому відношенні до всієї структури кантівської філософії, але не вичерпують її.

Ким був Іммануїл Кант?

Варто уточнити це питання, переформулювавши його на „ким є Кант для сучасного світу?“

Іммануїл Кант є батьком модерного типу відповідального громадянина. Свої формулювання етики він виводить не з певного конкретного змісту, а з апіорної форми і способу дії. Кант прагне довести, що існує „чистий“ практичний розум. Будучи автономною, воля (чи „практичний розум“) стає етичним законом. Обмеження дії визначене лише етичною поведінкою. Цей етичний закон регулює поняття свободи, яка мусить бути відповідальною, і відкриває людині інтелігбельний світ. Основний етичний закон звучить наступним чином: „дій так, щоб керівний принцип твоєї волі міг одночасно служити всезагальним законом”.¹⁴ Згідно з цим принципом вчинок називається обов'язком, а його корінням є особистість, тобто свобода і незалежність від механізмів природи. З цим пов'язане кантове поняття релігії – „усвідомлення наших обов'язків як Божі заповіді”.¹⁵

Значення перекладів праць Канта для україномовного читача подвійне. З одного боку, український читач знайомиться безпосередньо, а не опосередковано, з творами філософа, що провів у мисленні так зв. коперніківський поворот до суб'єкта і дозволив вбудувати у це мислення емпіризм та піднести його до рівня універсальної системи. Тим самим, він започаткував нову епоху, без якої був би немислимим модерний світ з його постулятами та здобутками. З іншого боку, моральний імператив

¹⁴ „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.

¹⁵ „Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote“.

і відповідальна свобода громадян є основами, без яких не можна збудувати функціонуюче громадянське суспільство.

Україна виходить із темряви фізичної і духовної неволі, а з нею і українська думка та наука. Нехай на цьому шляху їх супроводжує мислення Іммануїла Канта. З цією метою здійснюється це перевидання до 200-ліття від дня смерти філософа.

Микола Шафовал

Головні дати у житті Іммануїла Канта

1724

народився 22-го квітня у Кенігсберзі

1732

вступ до Collegium Fridericanum

1740

24-го вересня вступ до Університету у Кенігсберзі

1746

закінчення університетських студій

подає до друку *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*

1747

працює домашнім учителем

1749

поява друком першої праці

1754

повертається до Кенігсбергу

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse...einige Veränderung...erlitten habe

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen

1755

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

17-го квітня представляє свою магістерську працю *Meditationum quarundum de igne succincta delineatio*

13-го травня магістерські іспити

12-го червня промоція

27-го вересня габілітація. Назва праці: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*

1756

опрацьовує три статті про землетрус у Ліссабоні

8-го квітня невдала спроба влаштуватися на університетську кафедру

10-го квітня габілітаційна лекція

25-го квітня представляє програмну письмову лекцію на літній семестр *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde*

1757

програмна письмова праця на літній семестр *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie*

у жовтні невдала спроба отримати місце учителя

1758

програмна письмова праця на літній семестр *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*

11-12-го грудня безуспішне клопотання про професорську посаду

1759

програмна праця на зимовий семестр *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*

1762

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren

Гердер є студентом Канта у Кенігсберзі до 1764 р.

1763

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen

1764

серпень-жовтень, Кант отримує пропозицію обійняти катедру поетики, але відмовляється від неї

1765

програмна письмова праця на зимовий семестр *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*

24-го жовтня отримує місце помічника бібліотекаря у замку в Кенігсберзі, що полегшує важкий матеріальний стан; перебуває на цій посаді з квітня 1766 до травня 1772

1766

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

1768

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

1769

11-го грудня отримує запрошення до Університету в Ерлангені, але відмовляється

1770

у січні запрошення до Університету в Єні, але Кант відмовляється

31-го березня отримує номінацію на повного професора логіки і метафізики у Кенігсберзі

21-го серпня захищає інавгуральну дисертацію *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*

1775

програмна письмова праця на літний семестр *Von den verschiedenen Racen der Menschen*

1776

запрошення до Університету в Галле, Кант відмовляється

1781

Kritik der reinen Vernunft

1782

Anzeige des Lambert'schen Briefwechsels

1783

Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik...

1784

*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

1785

*Über die Vulkane im Monde
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks
Bestimmung des Begriffs der Menschenrace*

1786

*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
Was heißt: Sich im Denken orientieren?
Кант стає Ректором Університету у Кенігсберзі
Канта обрано членом-кореспондентом Берлінської Академії Наук*

1788

*Kritik der praktischen Vernunft
Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*

1790

*Kritik der Urteilskraft
Über die Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft
durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*

1791

*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der
Theodicee*

1792

Über das radikale Böse in der menschlichen Natur

1793

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt
aber nicht für die Praxis

1794

Канта обрано членом-кореспондентом Санкт-Петербурзької
Академії Наук
Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung
Das Ende aller Dinge

1795

Zum ewigen Frieden

1796

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
23-го липня Кант виголошує свою останню лекцію

1797

Metaphysik der Sitten
Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen

1798

Der Streit der Fakultäten
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
Über die Buchmacherei

1800

Logik

1802

Immanuel Kants Physische Geographie

1803

Immanuel Kant über Pädagogik
15-го жовтня остання записка у щоденнику Канта

1804

12-го лютого – помер Іммануїл Кант

